

تصوير ابو عبدالرحمن الكردي

جان توشار

بمعاونة

لويس بودان

بيارجانين

جورج لافو

جان سيريني

تاريخ الفكر السياسي

ترجمة الدكتور
علي مقلد



منتدى اقرأ الثقافي

www.iqra.ahlamontada.com

تاريخ الفكر السياسي

تاريخ الفكر السياسي



جميع الحقوق محفوظة للناسر
الطبعة الثانية ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م

الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع
بناية الكومودور سنتر - الحمراء -
لبنان - بيروت - ص.ب ١١٣/٦٣٨١
تلفون ٣١٧٩٤٩

مقدمة

هذا الكتاب هو عمل جماعي. الفصلان ١ و ٢، عن اليونان وروما وبدابات المسيحية، عالجها جان سيرنلي، استاذ معيد في اليونانية في دار المعلمين العالية.

الفصول المتعلقة بالقرون الوسطى (الفصول ٣ و ٤ و ٥) حررها لويس بودان بالتعاون مع جاك ليفوف Jacques le Goff، مساعد في تاريخ القرون الوسطى في كلية الآداب في ليل، وقد شاء هذا الأخير، وهو المكلف أساساً بالقيام بهذا القسم من المؤلف، (بعد ان اضطره حادث صحي الى التخلي عن مهمته)، ان يضع مذكراته تحت تصرف لويس بودان وان يتبع عن قرب تنظيم المخطوطة.

الفصل ٦، عن القرن السادس عشر، هو من صنع بيار جانين، استاذ معيد في التاريخ بدار المعلمين العليا.

الأستاذ الحقوقي الوحيد في مشروع «الأدياء» هذا، هو جورج لافو الذي تكلف بالمركبة ويتطور الاشتراكية بعد ١٨٤٨ (الفصول ١٣ و ١٤ و ١٦) والقسمين الأولين من الفصل ١٧)، وهو أيضاً الذي حرر القسم الأكبر من الفصل المعنون «آراء حول الثورة» (الفصل ١١) وخصوصاً البحث حول هيغل. أما مؤنَّع هذه المقدمة الذي راجع بالطبع بمجموع النص وبصورة خاصة المراجع. فهو مؤلف الفصول عن القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر (الفصول ٧ و ٨ و ٩) وعن الفكر الثوري (الفصل ١٠)، وعن النصف الأول من القرن التاسع عشر (فصل ١٢) وعن الحقبة اللاحقة لسنة ١٨٤٨، حول التيارات الأخرى الفكرية غير الاشتراكية (الفصل ١٥: «الليبرالية، التقليدية، الأمبريالية» ١٨٤٨ - ١٩١٤)؛ ثم قسمين آخرين من الفصل ١٧ حول القرن العشرين). وهو الذي يعتبر مسؤولاً عن فكرة الكتاب العامة.

بالنسبة الى كل الذين شاركوا في هذا الكتاب، يعتبر التمييز بين «العقائد السياسية» و«الأفكار السياسية» أمراً جوهرياً، في قاموس ليره العقيدة هي «مجموع المعتقدات، إما الدينية، وإما الفلسفية، التي تهدي رجلاً في تأويل الاحداث وفي ادارة سلوكه». ويعطي قاموس اللاروس تعريفاً مماثلاً تقريباً. وبحسب هذه التعاريف؛ العقيدة السياسية هي اذاً مذهب كامل للفكر،

يرتكز على تحليل نظري، للواقعة السياسية، وانه بهذا المعنى يجري الكلام عن عقيدة ارسطو، وكاردان لبرت Gardin Le Bret او «ونسكيو، وعن «عقائدي» الرستوراسيون «عودة الملكية الى فرنسا» او عن «العقيدة الراديكالية» التي جهد الفيلسوف ألين Alain ان يجمع «عناصرها». وعبارة «أفكار سياسية» (كما استعملها تيبودي Thbaudet)، عندما نكلم عن «الأفكار السياسية في فرنسا» اوسع. وليست القضية هنا فقط قضية تحليل المذاهب السياسية الموضوعية من قبل بعض المفكرين، بل وضع هذه المذاهب في اطار تاريخي، والسعي الى معرفة كيفية نشأتها، وما تمثله بالنسبة الى الناس في تلك الحقبة.

لنأخذ مثال الليبرالية في فرنسا المعاصرة. ان مؤرخ الأفكار لا يتم فقط بعقيدة برتراندي جوفيل او بعقيدة مسيو ريف Rueff. بل يرى من الضروري درس العمل السياسي عند السيد بيني Pinay، وجنس «الصورة الزوية» التي يقدمها جول رومس في «فحص الوعي لدى الفرنسيين»، والكون السياسي الذي يتجلى في «إرادة التجارة والصناعة» وفي نشرات الاتحاد العام للمشاريع المتوسطة والصغرى الخ. ان للفكرة السياسية قيمة، ووزناً اجتماعياً، فهي قد تُنبه بالأهرام ذي الطبقات: طبقة العقيدة، وطبقة ما يسميه الشيوعيون بالبراكسيس (العملية)، وطبقة التعميم، وطبقة الرموز والتصورات الجماعية.

ان تاريخ العقائد هو قسم من تاريخ الأفكار، الا انه ليس كل تاريخ الأفكار بل انه لا يمكن ان يكون القسم الأساسي منه: هل تتكون لدى مؤرخي الغد المعرفة الصحيحة بالليبرالية الفرنسية منذ 1945 ان هم اكتفوا بتحليل: (وفي الحكم» وفي السياسة) - مهما كانت فضلاً عن ذلك أهمية هذين المؤلفين؟

ولكن سرعان ما تبرز المصاعب التي لا عد لها. كيف نحلل الأفكار السياسية لمجتمع ما؟ أوليس ما هو صعب، في الحقبة التي نعيشها، مستحلاً بالنسبة الى الحقب الماضية؟ ان على مؤرخ الأفكار ان يسأل نفسه في كل حقبة، ما هي الأفكار السياسية، لدى الفلاحين، والعمال، والموظفين، والبرجوازية، والارستقراطية، الخ. لقد اجتمع جهابذة الاختصاصيين سنة 1955، في محاولة للاجابة على اسئلة من هذا النوع بالنسبة الى فترة القرن السابع عشر. وان المجموعة التي تضمنت دراساتهم⁽¹⁾ جوهرية، ولكن المسؤولين عن هذه المجموعة يقرّون بتواضع، انه في الوضع الراهن من التوثيق، يجب الاكتفاء، في اغلب الأحيان، باصدار فرضيات او بتشكيل تساؤلات. على الأقل تساعد هذه الفرضيات وهذه التساؤلات على قياس انتشار مختلف العقائد. يتسنى بالتب ان ان وجهة نظر «عالم السياسة» ليست دائماً وجهة نظر المؤرخ.

وفي عبارة «تاريخ الأفكار السياسية» ان كلمة «تاريخ» تبدو لنا أكثر أهمية من كلمة «سياسة». نحن قلماً نؤمن «بالسياسة الخالصة»، وتاريخ الأفكار السياسية يبدو لنا غير قابل

(1) كتيب يرى الفرنسيون فرنسا: نشرة جمعية دراسات القرن السابع عشر، 1955، فرقة 26-29.

للافتصال عن تاريخ المؤسسات وعن تاريخ المجتمعات، وعن تاريخ الأحداث والعقائد الاقتصادية، وعن تاريخ الفلسفة، أو الأديان، وعن تاريخ الآداب أو التقنيات الخ. وعزل بعض العقائد ودرسها «كنوع مميز فرعي» وثابت (Sub specie aeternitatis) ومقارنتها بفكرة ما من العلم السياسي أو بنوع من النماذج المثالية، هو عملية ذات فائدة لا جدال فيها. لقد حاولنا أن نقدم بشيء آخر، وقد سعينا إلى وضع المذاهب السياسية في عصرها وفي مجتمع أكثر من اهتمامنا بتحليلها تفصيلاً.

وكاننا نحترم إذا التسلسل التاريخي إجمالاً: لقد رفضنا إقامة نموذجية من العقائد واتباع خطة تقوم على التمييز بين تيارات الفكر.

وقد بدا لنا أنه كلما ازدادنا تعمقاً في دراسة حقبة ما، كلما بدت هذه الفروقات واهية واكتشفنا اتصالات بين تيارات فكرية متنافرة ظاهرياً.

إن تحليل المؤلفات السياسية الكبرى لا يحل في كتابنا إلا مكاناً مختصراً نسبياً. فمن جهة، يوجد حول هذا الموضوع كتاب فخماً^(١)؛ ومن جهة أخرى، إن أي تحليل مهما كان دقيقاً، لا يعني الطلاب من قراءة «هذه المؤلفات الكبرى». إن اهتمامنا بدراسة «روح الشرائع» أو «العقد الاجتماعي» تفصيلاً كان أقل من اهتمامنا ببيان - أو على الأقل بالإيجاز - ١ - أن «روح الشرائع» لا يعبر عن كل فكر مونتيكيو كما أن «العقد الاجتماعي» لا يعبر عن كل فكر روسو - وإن تأليف أي مؤلف يجب أن تُقرأ في مجملها؛ ٢ - أن تأليف مونتيكيو وروسو هي أبعد من أن تلخص الأفكار السياسية لفرنسا القرن الثامن عشر: إنها من نواحي عدة على هامش الأيديولوجية السائدة، التي هي المنفعة البرجوازية - هذه المنفعة البرجوازية التي نبر عن نفسها في كتب فولتير وديدرو، وهوم وفرانكلين، الخ.

ويخصص كتابنا إذا مكاناً واسعاً نوعاً ما للمؤلفين ليسوا «مفكرين سياسيين»، إلا أن أفكارهم كان لها انتشار مهم في الحقبة التي صدرت فيها، بحيث بدت لنا أنها ساعدت على توضيح حالة المجتمع. هل خصصنا مكاناً كبيراً، «للصغار»؟ بالتأكيد سوف يظن بعض القراء ذلك.

وأخيراً هذا الشأن إن يبدو هذا الكتاب صعباً على طلاب الليسانس في الحقوق، كما يبدو موجزاً بالنسبة إلى المؤرخين المتخصصين في دراسة حقبة معينة. وقد فكرنا بدلاً من أن نقدم كتاباً سهل التناول، أنه ربما كان من غير المضر إعطاء الطلاب الشعور بأن تعقيد التاريخ لا يمكن أن يعرف بالاختصار على بعض المؤلفين أو على بعض التأليف - وإن الأشياء في النهاية ليست بمثل هذه البساطة..

ومع ذلك كم من التبسيط في هذا الكتاب!.. وبعد أن قررنا ذكر عدد كبير من المؤلفين، فقد تكللنا عنهم بإيجاز كبير، واغفلنا هي ظاهرة ومغفرة كما لو كنا عن قصد - قد تعمدنا

1 - Jean Jacques chevalier, Les grandes oeuvres politiques, de Machiavel à nos jours, A colins 1949, XIV - 406p.

الاكتفاء ببعض الأسماء الكبرى. ومن جهة أخرى. ان كتابنا فيه الكثير من النواقص: لا شيء عن الأفكار السياسية في العصور القديمة، قبل اليونان الكلاسيكية، وتقريباً لا شيء عن الإنكار البرية، وأشارة موجزة حول الأفكار السياسية في الاسلام، ولا شيء عن الهند، وعملياً لا شيء عن الصين، قبل العهد الشيوعي، ولا عن روسيا قبل سنة ١٩١٧، واشارات متناثرة عن ايطاليا واسبانيا، ولا شيء عن اوروبا الوسطى، وبعض الصفحات عن الولايات المتحدة، الخ.

لقد حاولنا، ونحن واعون تماماً لعدم كفاية نصنا، ان نعطي لقرائنا امكانية سد النقص الذي اضطررنا الى ابقائه، بأنفسهم. ثم اننا ركزنا اهمية كبرى، وخصصنا مكاناً واسعاً لفهارس الكتب: حوالي ١٢٠ صفحة في المجموع.

وبدلاً من وضع فهرس بالكتب لصالح التلاميذ - الامر الذي يبدو لنا انه من مهام الأستاذ - فقد وجدنا من المفيد تقديم فهرس كتبي للعمل، يمكن ان يستخدم كنقطة انطلاق في بحوث شخصية.

ان هذه المراجع ليس كاملة بكل تأكيد. في أغلب الحالات، اجرينا انتقاء دقيقاً: حتى لا نذكر إلا حوالاً دزينة من العناوين حول روسو وخمسة عشر حول ماركس، وأقل من دزينة حول بارس Barrès الخ.

وقد امتنعنا قصداً - مع كل ما يتضمنه هذا الاختيار من استتار بالرأي -، عن ذكر المؤلفات التي تبدو لنا ذات أهمية ثانوية، او التي قد تجاوزتها دراسات لاحقة. وفي مطلق الأحوال لقد امتنعنا عن ذكر كتب لم تحقق شخصياً من فائدتها. وإذا فائنا تقدم للقراء فهرسنا الذاتي للعمل.

وقد تمسكنا بإعطاء اشارات حول افضل وسيلة للوصول مباشرة الى نصوص الكتاب المدرسين: منشورات، ترجمات، مجموعات نصوص مختارة الخ. وعلى هذا يستطيع القارئ ان يراجع، في آخر الفصل الرابع عشر مذكرة حول منشورات ماركس، وفي آخر الفصل السادس عشر مذكرة حول منشورات لينين، الخ.

وقد سعينا جهداً، بعد ان حدث لنا أحياناً ان احتجاجنا ضد ميل بعض الناشرين الانكلو سكونيين الى الانتصار على ذكر العناوين باللغة الانكليزية، ان لا تقع في عيب مماثل لا يمكن العلومنه، في حالنا، خصوصاً وان العديد من المؤلفات ذات الامة الأولى، عن تاريخ الأفكار السياسية. قد صدرت منذ عدة سنوات في بريطانيا، وفي الولايات المتحدة، وألمانيا، وإيطاليا، وأسبانيا، الخ. ان فهارسنا تضم إذاً عدداً لا بأس به من العناوين بالانكليزية والالمانية، وبعضاً منها باللغة الاسبانية والاطالية.

١ - فهرسنا مفصل نسبياً: ولم نسع حثماً، الى ذكر كل التفصيلات التي ترد عادة في فهرس

علمي، ولكننا ذكرنا في أغلب الأحيان مكان وتاريخ الأصدار، واسم الناشر وعدد الصفحات أو الأجزاء.

وقد ألقينا بكل فصل ملحقاً فهرسياً، والخطبة التي أدرجنا بحسبها التأليف تتوافق تماماً مع تقسيمات الفصل. والكتاب يبدأ بفهرس عام.

وقد أوردنا إشارة مرجزة جداً انتقادية (أحياناً سطر أو سطران، وأحياناً كلمة أو كلمتان) لعدد كبير من التأليف ذكرناها.

إن المؤاخذه على مثل هذه الأحكام الموجزة لا تخفى علينا. ولكنا فضلنا الوقوع في خطأ الجور على السكوت الخلو. ومن جهة أخرى، لقد أوردنا أحياناً في الفهرس مناقشة للمشاكل المتنازع عليها: مثاله؛ إن القاريء سوف يجد في الفهرس المتعلق بروسو، وليس في نص الفصل المتعلق به، تقريراً موجزاً عن مسألتين قد نوقشتا غالباً، ١ - هل روسو عقلاني أم شعوري. ٢ - وهل هو فردي أم «كلياني»؟.

ورغم العناية التي بذلناها في وضع هذه الفهرسية. نعتقد تماماً أنها مشوبة ليس فقط بنقص بل بأخطاء، وستكون من الشاكرين لأولئك الذين يساعدوننا في تصحيحها.

وإنني إذ أنني هذه المقدمة، أحب أن أؤكد على صداقتي واحترامي واعترافي بجميل ذلك الذي كان أول من شجعتني، سنة ١٩٤٦ على الاهتمام بتاريخ الأفكار السياسية، والذي يدين له بالكثير، كل أولئك الذين يمتعون، في فرنسا، بهذه المسائل: جان جاك شفالير.

وأريد أيضاً أن أعبر عن امتناني إلى أولئك الذين ساهموا بهذا المؤلف. الذي لا تخفى نواقصه علي، وهي تعزى إلى بصورة كبيرة؛ وإلى أولئك الذين ساعدوني في أبحاث غير متمعة، وبصورة خاصة إلى أملاء المكتبات. في المؤسسة القومية للعلوم السياسية، وإلى أولئك الذين قدموا لي النصائح أو الذين ارتضوا إعادة قراءة بعض أجزاء المخطوطة، وبصورة خاصة بيير هسنر Pierre Hassner، سرج هرتيخ Serge Hurtig، ميشال لوني M. Launay، وجاك لغوف J. Le Goff، وستيوارت شرام S. Schram.

جان نوشار

تنبيه حول الطبعة الثانية

كما هو الحال بالنسبة إلى الطبعة الثانية من الجزء الثاني (أول فصل من سنة ١٩٦٢) اكتفينا، ونحن نحضر الطبعة الثانية من الجزء الأول، بإدخال بعض التغييرات على نص الفصول، ولكننا جهدنا في ترميم فهرس المراجع.

إن الفهرس الموجود في آخر الجزء الثاني، لا يشير إلى التعديلات المحدثة في الجزء الأول.

ج. ت ١٩٦٣

الفصل الأول

اغريقيا والعالم الهليني

لا يبدو الفكر السياسي لدى الاغريق واضحاً جلياً بالنسبة إلنا قبل القرن السادس الميلادي.

لا شك ان العالم الهومييري، وأدبيات هزيبود Hesiodo الأخلاقية تتم عن بعض الأفكار السياسية، المختصرة نوعاً ما؛ انما نظراً لعدم معرفتنا بالحضارات التي انتبت هذه الأفكار، فان تلخيصها يقع في التأويلات المضللة.

ولم ينفك الأفديمون، عند قيامهم بعرض افكارهم السياسية الخاصة، يستعملون تعابير وصوراً وأمثلة مستمدة من هذين الكاتبين اللذين يُعتبران من ركائز ثقافتهم.

ولكن الأمر لا يعدو ان يكون هنا أسلوباً أدبياً، لا تائراً فعلياً. ولا يمكن الكلام، بتعقل عن سياسة مستمدة من الأشعار الهومييرية او الهزيبودية، باستثناء بعض الحكم، ضد الديماغوجية، عند هومير، وبعض الأفكار ضد الملوك ذوي التصرفات العوجاء عند هزيبود.

المقطع الأول - الأُطر العامة للتفكير السياسي

١- الحاضرة Cité La :

تدور الحياة السياسية لدى الاغريق، والقدامى بوجه عام، حول وجود الحاضرة Cité La. التي كانت تلعب، في العالم السياسي لدى الاغريق، نفس الدور الذي تلعبه دولنا الحديثة، على ما بين الحياتين من اختلاف.

والحاضرة هي محور التفكير والتأمل عندهم. فلا حضارة، في نظرهم، الا من خلال الحاضرة. والحاضرة هي عطية الآلهة، كالقمح: وهي التي يتميز بها الهلينيون التحضرون عن لبرابرة الأميين الذين يعيشون شعوباً وقبائل. والحاضرة وحدة سياسية، وليست مجرد تجمع

مدني: انها التنظيم السياسي والاجتماعي الموحد، داخل ارض محددة قد تضم مدينةً او عدة مدن وما يلحق بها من اراض ريفية. ولا تهمنا هنا، الاسباب التاريخية التي ساعدت على تكوين هذه الصيغة السياسية، ولا الاسباب التي جعلت المحاضرات شمرة الاحباط Synéchisme.

وفي العصر الذي يعنيها، كانت المحاضرات قد وصلت الى نقطة التوازن بحيث بدت في اعين الاغريقين وكأنها الصيغة الوحيدة الصالحة: فقد كانت قادرة على تحدي كل المزاومات، وعلى مقاومة كل الطموحات. وعمد الاغريقون الى تصديرها الى كل مكان، حسب استطاعتهم، وحتى الرومان انفسهم اعتمدوها بعد ان ازالوا ما بها من اقليلية وضيق. وقد تحكمت يومئذ، وهي عل ما هي عليه في اغريقيا بطبيعة العلاقات الدولية. ووجودها يفسر قلة الاستلحاقات بها كما يفسر تمويه هذه الاستلحاقات عند حصولها. وهي بوجودها، حددت وحصرت بنية الامبرياليات وحدود المجرات والتوسعات: لقد كانت هذه التوسعات تتم اساساً بانشاء حاضرة جديدة تحتفظ، من حيث المبدأ، مع الحاضرة الاولى، بعلاقات بنوة، وليس بعلاقات تبعية.

وبما يلتفت النظر، أولاً، هو سيطرة الحاضرة ذاتها، مهما كان شكلها ونظامها، على المواطنين. لقد كان الاغريقي يؤمن قبل كل شيء بانه مواطن. وسلوك افلاطون، وهو يحاول بناء مدينة عادلة للحصول على رجال عدول يبدو كدليل على هذه الحالة الفكرية، وكان من المتوقع ضمن هذا المفهوم ان تلاقي كلمة «انسان عادي» المصير الأقرب الى الازعاج كما هو معلوم. والاغريقون انفسهم ركزوا على المظهر الديني لهذه العلاقة: وآلهة الحاضرة هم بأن واحد حماة، كما انهم قدوة المواطنين، والاعياد الدينية كالأعياد البلدية تعتبر اعياداً وطنية. وحياة الاغريقي مطبوعة ومنسجمة بهذه السلسلة من المجموعات والتكتلات المترابطة، والبطون وغيرها بصفتها عضواً في الحاضرة. وكل نشاطه يتم في هذا الاطار: اعمال فنية غايتها تحميل الحاضرة او تمجيدها، بحوث فلسفية تهدف الى تمجيدها، اعمال ادبية يرسم الساحات العامة او الاحتفالات المسرحية. دائماً وفي كل مكان الحاضرة أولاً والانسان هو ما تفرضه عليه وظيفته المواطنة. لا شك ان تعريف الحاضرة يتغير: فافيل Eschyle يعرّفها بالنسبة الى آلهتها، وايذوقراط Isocrate بالنسبة الى دستورها، وأرسطو بالنسبة الى اتساع رقعتها، ولكن قوة الرباط الذي تفرضه قلباً ومن او ضعف سيطرتها، واصرارها على دوام الاخلاص لها رغم تغير حقيقة واقعها تغيراً عميقاً. مثاله ان اثينا بعد ان تحولت من مركز منطقة زراعية فقط، لكي تصبح ايضاً مركزاً حروبياً، بل وأكثر من ذلك، مستودعاً تجارياً، جريت ان تحافظ، بالرغم من كل هذه التغيرات، على الصيغة ذاتها: ومن هذه المحاولة انطلقت غالبية البحوث والأفكار السياسية.

٢ - العبودية L'esclavage:

من البالغ فيه حتى القول بان هذه المؤسسة تطبع وحدها كل الحضارة القديمة بطابعها. ولكن يجب الاعتراف، بان دورها ضخم جداً وخفي: ضمن لان الاسترقاق هو شرط الحياة

المادية، وبالتالي الحياة السياسية. وخفي، لأنه لم يكن أبداً موضع درس وتحصيل ولم يكن يشكل مسألة سياسية بذاته، وقد اعتبره الرأي العام والمفكرون، دائماً تقريباً، وكأنه أمر بديهي وطبيعي، مفيد وفوق المناقشة أو البحث. فهو يمكن أن يشكل مادة الأبحاث الأدبية الخلفية، دونما تطبيقات محددة، عند كتاب التراجميات مثلاً، ولكن صانعي النظام يرونه في نطاق الإدارة الناجحة، لا في نطاق السياسة، كما في الفوائين، عند أرسطو، الذي يوصي بمنع عصيان العبيد، وذلك عن طريق انتقائهم من ذوي اللغات المختلفة. من هذا البعد كان وضع العبيد الفعلي الواقعي مختلفاً تماماً، كما أمكن إضفاء الصفة الإنسانية على نظامهم المتعلق بالأحوال الذاتية، وعلى الحماية الممنوحة لهم. لقد ظلوا دائماً، على هامش التفكير السياسي، وعندما عالج أرسطو هذا الموضوع (بوليتك، ١، ٢، ١ - ١٦) فمن أجل استبعاده بتقسيمه إلى مشكلتين مستقلتين.

فهو يرى أن العبد الرقيق، هو «ملك آلة حيّة» وكل الكائنات، منذ ولادتها، مطبوعة بخاتم الطبيعة، فالبعض خلق ليقتود والآخر خلقوا ليطيعوا. والرقيق إذاً نظراً إليه من زاوية الطبيعة، هو بالنسبة إلى معلمه بمثابة الجسد إلى الروح. وكل الذين لا يستطيعون أن يقدموا لنا غير نتاج أجسامهم وأطرافهم، هم من المحكومين بنظام الرق، بحكم الطبيعة، ومن الأفضل لهم أن يقدموا خدماتهم من أن يتركوا وشأنهم. وبكلمة موجزة العبد هو من ضعف روحه، ومن قلت حيلته، فأصبح تابعاً لغيره. ولكن إلى جانب الرق الطبيعي هناك العبودية التي يقرها القانون، وخصوصاً العبودية الناشئة عن قانون الحرب. وقد ثار ضد هذه العبودية فقهاء كثيرون، بحسب اعتراف أرسطو، لأن التفوق العسكري ليس مبرراً كافياً لاستبعاد الآخرين، خصوصاً وأن الحرب بذاتها قد تكون جائرة. ودون أن يأخذ أرسطو بهذا الرأي، فإنه انتهى بعد شرح غير موفق إلى القول بأن لا عبيد إلا عبيد الطبيعة، وسلوك أرسطو له دلالة وله مغزى فهو قد جعل من مسألة الرق من جهة، ظاهرة طبيعية، خارجة عن نطاق السياسة ومن جهة أخرى، عزاءها إلى أحداث فردية، سببها صروف التاريخ، ويمكن ملافتها.

ومهما يكن من أمر، لم يوضع مبدأ الرق بالذات موضع التشكيك الجدي. حتى المدارس الفلسفية الأخرى، الإبيقورية (مذهب اللذة Epicurisme) والرواقية (أو الزينونية Stoisisme)، رغم دعوتها للمساواة بين الناس، لم تحاول أن تعالج الموضوع على الصعيد السياسي. ولم يدخل الرق، في بنيان العقائد والمبادئ إلا كظاهرة طبيعية أو اقتصادية، شأنه في ذلك، شأن الميكانيكية بالنسبة إلى آنا. إلا أن هذه الظاهرة حاسمة: فهي تنادي بأن المواطن، في الحضارة القديمة، مهما كان فقيراً، هو شخصية مميزة، وأن المواطنة، مهما رقت حال صاحبها، هي وظيفة. ولا شبه على الإطلاق بين هذه المواطنة وبين نظمنا الانتخابية القائمة على القدرة المالية (Censitaires) حيث المواطن «السليم» مواطن، على كل حال، له قسم حقوق من الحقوق المواطنة، وله الحق في ممارستها كلها، عندما ترفع منزله في منازل التراتب الاقتصادي والاجتماعي ويؤثر بصورة غير مباشرة في الحياة السياسية. هنا الفصل مطلق: لا وجود سياسي للعبد على الإطلاق. والعبيد هـ

والاستنفار المدني الدائم، لمجلس الشعب (Agora)، أو لساحة الحرب (Champs de Mars)، لا يمكن ان يتوفر الا لرجال متحررين الى اقصى حد من كل هم آخر. وإذا كان الاغريقي، في نظره الى نفسه، مواطناً بصورة اساسية، فما ذاك الا لأن وجوده الآخرة العبد، ليس مواطناً بأي وجه من الوجوه.

٣ - مفهوم القانون

في العصر الذي أخذت فيه الحياة السياسية للحاضرات الاغريقية تبدو، بشكل واضح، اي حوالي نهاية القرن السابع، ظهرت غالبية النظم وكأنها متفرعات من النظم الاوليفاغرشية مطعمة ببذخها النظم الملكية. وكلها كانت واقعة في أزمة: فالاستقراطية القديمة القائمة على ملكية الأراضي، أخذت تتراجع، أمام البورجوازية المدنية، والحرفية، او التجارية، المدعومة بجحافلها من العمال. وانحدر الفلاحون الميسورون، الذين قضت عليهم قسمة الأرض وتوزيعها نحو أسفل السلم الاجتماعي. وفي مواجهة الاضطرابات الناشئة، اعطت سيطرة المثال على دولة تجمد بناها، وتوقع داخل حالة حصار دائم ومنظم من أجل القضاء، عن طريق تحجير مؤسساتها السياسية، على كل تطور اقتصادي واجتماعي. ولم تساهم، طيلة قرون، إطلاقاً في تطوير الأفكار السياسية. بل اعتبرت كنموذج، لكل من يحاول إيقاف سير الزمن؛ ومن ثمّودج، أصبحت سرباً، في أغلب الأحيان. لجأت الفئات المتصارعة، من الاستقراطيين الوراثةين eupatrides المناوئين لبورجوازية المدينة، او من الفقراء القدياس او المحدثين، المناهضين للأغنياء، اما الى التسوية لتي يفرضها تشريع مكتوب، او الى التحكيم الحاسم المطلق الذي يفرضه حاكم مستبد، او الى لتظامين معاً. الى هذه الحقبة التخيمرية يعود بصورة اساسية نمو الفكر السياسي الاغريقي.

ومن الطبيعي، في هذه الظروف، ان تكون الالتمامات السائدة منصبة على المجالين الحفوقي والاجتماعي Eunomia و Eukosmia. وكان هناك توازن بين أعمال رجال السياسة وأعمال لفلاسفة. وقد حاول الأولون.. وخصوصاً ساسة اغريقيا الكبرى^(١) امثال (سلوقس دي لوكر Zaleucus de Locre سنة ٦٦٣، شارونداس من قاطان Charondas à Catane سنة ٦٣٠)، من جهة، فرض تشريع مشترك، على كل المواطنين، مسيطر على كل التشريعات والقوانين الخاصة، لقوانين العائلة مثلاً، ومن جهة ثانية، تنظيم الصلاحيات التقليدية للحكام القائمة، وذلك إجراء التنبق في اختصاصاتها، وأخيراً، اقامة نوع من التوازن بين هذه الطبقات الاجتماعية لتحركة؛ وذلك بفضل توزيع افضل وأنسب للمواطنين داخل هذه الطبقات وتوزيع عدل للاعباء لوطانية والمسؤوليات السياسية. في هذا المعنى وضعت تأليف دراكون (٦٢١) خصوصاً،

^(١) إن التشريعات الاغريقية الأولى المكتوبة جاءت من معالمهم المبدية. كما جاءنا نحن أولى دستائنا من اميركا. وهذا امر طبيعي، لأن النظام في الأزمنة المتحضرة حديثاً، يمكنه بسهولة الاستغناء عن أساس من عقد او ميثاق.

وسولون Solon (593) في أثينا. وكانت النظم الاستبدادية تهدف في الغالب، عن طريق سطوة الحاكم الى فرض هذه التسوية على المعارضة الحزبية ولم تنل هذه النظم كثيراً من مكانة هذا الحكم الناشئ: القانون.

واتفق الفلاسفة والشعراء على تقديم نفس الأفكار، لا شك ان رجلاً مثل ثيوغيس Theognis (اواسط القرن السادس)، ضمن الصراعات التي كانت تمزق ميغاريا Mégare ظل رجل حزب، ومبدأ، فميز بين «الأخبار» (أي النبلاء) والأشرار. (أي الشعب)، واعتبر كقيم اخلاقية، سيطرة تكلبها الوقائع بشدة، الا ان آخرين حاولوا تمجيد النظام: بكل تأكيد، لم يجد ثيوتي من سبارطة Tyrée de Sparte وسولون من أثينا Salon d'Athènes، نفس النظام وكذلك ثياغور: او هيراقليط. الا انهم جميعاً، مهما كان النظام الذي كانوا يتنادون به، ارادوا القول بأن النظام في ظل القانون واحترامه هو الضمان الوحيد لحياة سياسية سليمة.

وليس بالامكان ابراز اهمية هذه النطلفات الجديدة، ابرازاً يوفيه حقها، وحلته، الثقة بالتشريع المحدد، المكتوب بسرعة، المعروف من الجميع والمحترم منهم على «الديكة» Diké، التي كانت في الأساس قراراً قضائياً او حكماً، او مجرد أمر، أبداً كان مصدرها، والتي كانت تفرض شرعية مؤقتة، خاصة، ومشته وجزئية، وقتلاً كانت تخضع لرقابة الشمس Thémis (لهة العدالة). وبدأت سيادة القانون (Nomos).

وقد مجده ثياغور وهيراقليط كل حسب طريقته، لأنه، اذا كان حقاً، ان افكارهما السياسية، لا تعكس العقلانية المنظمة التي تنادي بها فلسفتها⁽¹⁾، فانه من الثابت ان كلاً منها يضع في أساس تفكيره الصراع ضد القوضى ويحاول ان يعطي الشرعية للقانون؛ وأنه لنودلالة ان يوفق كل منهما، ضمن المنطقتين المحافظة، بين المبادئ، التي هي، بحسب فلسفتها الميتافيزية، المنظمة للعالم، (التناسق والذكاء) واعتماد القانون كمبدأ منظم للمجتمع.

واستقرى سلطان الحضارة بهذا التشريع المشترك وازداد تماسكها بفضل بعد ان سجن لها ذلك بفضل الأرض والأمة. وعشية الحرب الميذية التي كانت التجربة الحاسمة بالنسبة الى اليونان، وجدت الحضارة نواة وحدة اعظم، كما اكتشفت احدى كلمات السر التي عليها تبنى والوطنية Le patriotisme دفاعها الأدنى، هذه القيمة الأدبية الجديدة لم تقتصر على الديمقراطية وحدها، بل ان سبارطة ايضاً على لسان سفراتها، حسب ما ذكر هيرودس، بنيت المثال السياسي الاغريقي تجاه البربري: «ليس لنا من سيد غير القانون». ويمثل القانون، بشكل عام، النظام الاغريقي تجاه الاستبداد الفارسي. ويفتخر الاغريقي بخضوعه للنظام بدلاً من خضوعه لرجل. فالحروب الميذية، والتضخمات المطلوبة، ونشوة النصر كلها، اثار الانتباه الى أسلوب حياة

(1) دافع ثياغور، رجل ثقافت الأرقام، عن قوانين الأجداد كما فعل ديكرات. وهيراقليط فيلسوف العقل، يبرر، على حد سواء، المناهضة المصرة أو الاستبداد.

إغريقي» خاصي، تتميز أصالته بوجود القانون وسيادته. ولم يكن بالإمكان تصور وجود نظام خارج نطاق القانون. وهذا الزعم منسوب إلى أرسطو (بوليتيك، III ٤١ - ٣). وقيل أوردت الأسطورة، منذ بداية القرن الرابع، أن سقراط، ضحية هذا الاخلاص، فصل الموت على مخالفة قوانين بلاده بالحرب. هذه القوانين التي كانت كل شيء بالنسبة إليه: «هل تستطيع الادعاء بأنك لست لنا، ميثق عنا، وإنك عيدين؟». هذا ما تخاطبه به القوانين في الكريتون Criton. والقانون يندمج بالحاضرة؛ وقد استطاع هراقليط أن يعلن: «على الشعب أن يحارب من أجل القانون كما يحارب من أجل سور للدينة». وارتدى القانون، كحافظ راعٍ للدولة، خصائص الآلهة الحامية واستمرت عملية التآليه الخفية إلى أن تحققت في القرن الخامس.

٤ - الأنظمة الثلاثة

عندما بدأ عصر أثينا الأكبر، كانت أحداث التاريخ قد غرست في أذهان الإغريق الملاكات السياسية الكبرى التي سوف تكون نقاط الارتكاز، بعد ذلك. وعددها ثلاثة: أولاها وهي الأوضح التي احتفظنا بها هي من تاريخ متأخر جداً لأنها موجودة في كتب هيرودوت، وقد وضعت في أواسط القرن الخامس إلا أنها عرضت عرضاً دقيقاً ومحصت وانتقدت بحيث لم يعد بالوسع القول بأنها بنت تراثٍ واسعٍ راسخ، ويؤكد هيرودوت (III، ٨٠ - ٨٢) أنه أورد نقاشاً حصل، سنة ٥٢٢ بين الحائرين الفرس المستصرين على المجوسي المفتصب، حول أفضل نظام يلائم بلادهم. وهنا ثلاث نظريات قائمة: أحد المتحدثين، أوتانس Otanes، يدافع تحت اسم (إيزونوميا) «isonimia»، عن نظام يشبه نوعاً ما الديمقراطية كما تصورها أثينيو القرن الخامس. أما ميغابيز، فقد اقترح حكومة القلة (أوليغارشية) Oligarchie، ودعا داريوس Darius إلى امتياز الملكية، مع إشارته إلى وجوب التمييز، بالنسبة إلى كل نظام، بين الشكلي السليم وتحريفاته. هذه الرواية، المشكوك بها تاريخياً، تثبت، المعطيات الثابتة للفكر السياسي اليوناني، والتي ظلت طيلة قرون، أي حتى عصر الامبراطورية الرومانية في أساس كل تحليل، وكل انتقاد، وكل معتقد: الملكية والاستبدادية^(١)، الأوليغارشية وتحريفاتها، الديمقراطية ومحاوراتها.

المقطع الثاني - الأفكار الكبرى في أثينا الديمقراطية

بعد الحروب المديدة (٤٩٠ - ٤٧٩)، عرف الفكر اليوناني السياسي انطلاقاً ضخمة، حدثت منها، جزئياً التحولات الاقتصادية والاجتماعية التي حدثت في إغريقيا الفارية، وبصورة خاصة في أثينا. وكانت هذه الحاضرة في أوج ازدهارها، واعتمدت بنية اقتصادية ديمقراطية: وهذه

(١) يجب أن لا نغفل هذه الكلمة، لأجل وهلة مضاعفة الذم، الذي لم نكتبه إلا بغفل الغش الذي حصل بين الأجبال التالية.

البنية هي التي سيطرت على حركة الافكار، اما بواسطة دعائها ومفكرها وأما بواسطة الاغراب الذين أووا اليها، كبروتاغوراس، كما سيطرت فرنسا على الفكر الأوروبي خلال القرن الثامن عشر؛ وفي مقابلها قام المثال البارطي الصامت العقيم بدعم المثال المحافظ. وحقق افيالت وبركليس الديمقراطية في الواقع، الا انهم لم يتركوا لنا أي مخطوط نظري، ولا أي مخطوط ديمقراطي، ولا إعادة تكوين ايدولوجية هذه الأوساط، اضطرونا الى الاستعانة بكتب المؤرخين (هروودت، توسيديد، وارسطوفان) وأخيراً بالبقايا المحفوظة عن مؤلفات الفسطاطيين العظيمة، وتفقر هذه الحركة الأخيرة^(١) التي تضم رجالاً امثال بروتاغوراس، ويسروديكوس، وهيبياس وغورجياس، الى الوحدة الداخلية ولكن، بعد محاولات مفكري اليونان الكبرى «أبوتيا، المهتمين بالفيزياء، وفي الواقع، بما نسميه اليوم ميتافيزيا، تبدو هذه الحركة كجهد انيكلويدي أكثر ايجابية، ذي نزعة انسانية، اهدافه غالباً ما تكون اخلاقية، سياسية واجتماعية. وقد استخضمت هذه الحركة بصورة خاصة لتشكيل مجموعة من المواطنين تتكيف مع الشروط الجديدة لحياة الحضارات، كما حاولت تأسيس علم في السياسة.

وكان تأثيرها المباشر او غير المباشر على كل الفكر في القرن الخامس صفحاً.

وانظم هذا الفكر، في مظهره السياسي، حول بعض مراكز التفكير المهمة: الديمقراطية والمساواة والحرية والقانون.

١ - الديمقراطية:

هذا هو التعبير الرسمي الذي اطلق على الحالة السياسية التي سادت في اثينا في القرن الخامس. واستعملها بركليس Pericles في الخطاب التأبيني الذي نبه اليه توسيديد Thucydide II) ٣٦ - ٤١) والذي يمكن ان يشكل «بيان النظام». وهناك بعض النصوص الأخرى التي تلقي الضوء عليه: مقتبسات من اوربيد في الضارعات Supplantes (٤٠٦ - ٤٢٩) والمشهد الشهير حيث، كما رأينا اعلاه، قام هيرودوت (II، ٨٠) تحت قناع قصة شرقية بتقديم مناقشة حول الاشكال البدائية الثلاثة للدستور: ملكية، اوليغارشية، وديمقراطية. وتتيح خطابات ابزوقراط وديموسين، وغيرها، بالنسبة الى القرن الرابع، تتبع الأفكار، ولا يجب ان نهمّل النظرات الثيرة غالباً التي جاء بها اعداء الديمقراطية: ارسطوفان، وكزنوفون البدعي، وافلاطون الخ. ان كلمة ديمقراطية تدل، ميدياً، على حكومة الشعب، انما المعارضة، في نظر السياسيين، لكلمات: الاستبدادية (أو الملكية)، والاوليغارشية، وقد فسرت بالنسبة اليها بالنسبة الى ذاتها. وعدا ذلك لقد اكتسبت معاني مختلفة نوعاً ما بحسب المصور والأحزاب، وسرعان ما عكف المتناظرون على

(١) يجب ان لا نسب الى هذه الكلمة قيمتها التنموية: فسوف تضيي حاتم. ومن الصعب إعادة تكوين مجمل الفكر السياسي عند الفسطاطيين، لأن مؤلفاتهم لم تصل إلينا، ولا يمكناً الإتيان على ذكرها إلا بمناسبة مواضيع معينة.

التمييز بين ديمقراطية سولون، وديمقراطية كليستين أو بريكليس أو كليون Cleon: لأنها مختلفة فيما بينها.

أ - المساواة السياسية:

الى هذه المساواة يستند الديمقراطيون بالدرجة الأولى. في المقطع المنسوب الى هيرودوت المشار اليه اعلاه، لم تظهر كلمة ديمقراطية. رغم علم المؤلف بها، اما بديلاتها فهي ازوغوريا Isogoria و ايزونوميا Isonomia. والى المساواة يشير بريكليس اول ما يشير في الخطاب الثاني، اما التعابير الأخرى المستعملة دائماً للدلالة على الديمقراطية فهي تبتدىء بذات السابقة ايزوقراطية Isocratia الخ. فالدولة تكون ديمقراطية اذا كان فيها القانون واحداً بالنسبة الى الجميع (Isonomia) واذا كان الاشتراك في شؤون الدولة أيضاً بالتساوي (Iségoria) وفي الحكم (Isocratia) وخلال العصر كان التعلق بالمساواة يستند على مخاوف ملحة. فهو يحمي الطبقات الشعبية من الردة الاوليغارشية التي ترمي بهذه الطبقات خارج المجالس. وهو يحمي أيضاً العائلات الكبرى، من الاستبداد المستند الى الشعب الذي كان يريد القضاء عليها سياسياً. وفيما عدا هذه العلاقة الضيقة مع الوضع القائم. كان لكلمة السر هذه، كما في عصرنا، كل اشكال الدلالات الاخلاقية والفلسفية التي تضمنها او تكفلها. ان الشرح التجريدي الذي نادى به اوريبيد Euripide، بالنسبة الى المساواة الكونية، واليه يستند انتقاداته ضد الطغيان، يدل دلالة واضحة، على ان الموضوع كان قد تشعب (المصارعات ٤٠٧ Supplantes الفينيقيات ٥٤١)

وكانت المساواة حاجزاً ضد الاسراف في استعمال القوة (Hybris) والشهوات المرفقة (Pléonexia)، وهي تلعب في عالم السياسة، نفس دور «المقياس» او «المعيار» (Sophrosyné) في المجال الاخلاقي. ويعكس ما كان عليه حال المناهضين كان مصلحو النظام يرون في المساواة العيب الرئيسي في الديمقراطية ويسعون الى الغائها او التخفيف منها. وكانت حجتهم الكبرى انها مساواة حسابية، تجريدية خالصة ومضرة (نظرية النخبة) او انها مجرد ابداع اصطلاحي مناهض للنظام الطبيعي (الفردانية)^(١).

ب - المساواة الاجتماعية:

اتخذ الحزب الديمقراطي بعض التدابير ذات الصفة الاجتماعية: معونات تساعد على المساهمة والاشتراك في الحياة العامة، تدابير المساعدة العامة للمعوزين. وجرى الكلام عن اشتراكية الدولة وهو تعبير خداع. لا شك انه قد انتشرت عقائد شيوعية او جماعية Communautaires، منذ القرن الخامس، وقد اشتهرت بعض الاسماء امثال فالباس قلدونيا Phaléas

(١) قبل ان نرى ان عبارة مينسني Menésène - ٣٢٩ - A. والمساواة في المنشأ التي نقرها الطبقة، نفرض علينا البحث عن المساواة السياسية المقررة بحكم القانون» مجرد إعلان ديمقراطي رسمي نوعاً ما.

de Chalcedoine والنظريات المساواة «شيوعية» لافلاتون ربما كانت مظاهر تيار ايدولوجي اعم. ومجلس النساء «assemblée des femmes» حيث يقرأ ارسطوفان بمشاركة النساء المال، هو مؤشر آخر على ذلك، الخا يقع في مجال الطوباوية، والواقع انه لم يوجد رجل سياسي قد وضع عقيدة، او اتباع، عن تصور وتصميم، سياسة مساواة اجتماعية: والتدابير التي تذكر عادة في هذا المجال تنطلق من الضرورات القائمة او من أي منطق فكري آخر. ويومض كانت الاختلالات الاجتماعية السيف المسلط فوق الحواضر، منذ مدة قرن، فكان على الديمقراطية، التي كانت، قبل كل شيء، فعل بورجوازية متتورة مؤلفة من المجهزين او من التجار، ان تقوم بتنظيم حيل اوفى من التوزيع كمكن، لمنع الصراع من ان يرتدي طابعاً حاداً، ولافاة كل طبقة من الموارد المتزايدة للدولة في حالة ازدهار، ومن جهة ثانية لتأمين زبائن يستطيعون ممارسة الحقوق السياسية، ومن جهة أخرى، لم تكن النظم الضريبية تتوافق مع روح المساواة بل مع الفكرة المختلفة جداً والقاتلة بان المواطن الأكثر يسراً مدين أكثر للحاضرة. وتدل خطابات ديموستين (بصورة خاصة IV الفلسفة ٣٦ - ٤٥) على ان الديمقراطية كانت تهتم اول ما تهتم بمصلحة الحاضرة، وان على الاغنياء ان لا يخادعوا في المدفوعات المتوجبة عليهم لمصلحة حياة الجمهورية، وان على الفقراء ان لا يعتبروا ان خزينة الدولة هي في خدمتهم ولصالحهم. او ان ثروة الاغنياء هي خزينة الدولة.

جـ - حكومة الشعب:

تتمك السيادة بالتساوي في مجمل الجسم المدني civique وكل فرد ملزم بممارسة هذه السيادة، والمواطنة هي في مطلق الأحوال وظيفة. والمثال في عصر بريكليس Pericles هو الرجل الملزم بشؤون الحاضرة، اما لاعطاء الأمر وأما للطاعة. ونحن ننظر الى الشخص الذي لا يتم بشؤون الدولة، لا كمواطن كقول غير آبه بل فقط كإنسان تافه يقول بريكليس في الخطاب التأبيني السابق الذكر، وهذه السيادة هي بدون حدود: والصورة التي يقدمها لنا ارسطوفان عن «دمهسة» المازل هي صورة كاريكاتورية ولكن الملاحظة تبقى صحيحة ان مجلس الشعب هو المطلق الصلاحية، وهو وحده المطلق القدرة، ان السلطة القضائية هي بين يديه: ولم يكن يوجد اية هيئة وسيطة لموازنة سلطاته. وأكثر الناس محافظة بين الديمقراطيين، كانوا خائفين من هذه الحرية التي لا حدود لها، فحاولوا ان يمددوا الى الوجود المجالس التي تقضى التطور الديمقراطي عليها او شلها كالأربولاج Areopage او مجمع الحكماء او القلاء.

ولم تكن السلطة التنفيذية لتشكل ثقلًا معادلاً: فاستبدال الفضاة وذوي المناصب الدوري المتنازع، وبجمعية Collegialité الوظائف اضعفتها. وكان حكم الأبعاد يسمح بطرد كل شخصية تبدو ذات أهمية. ويبدو ان الاهتمام الأول كان الدفاع عن النظام ضد سيطرة أي فرد او جماعة سياسية. وعندما حاول السبياد Alcibiade مزوداً بكل الاغراءات التي يمكن ان تستجلب الاثني، ان يقود الشبان والطامعين، وان ينصب نفسه كمنقذ، تساهلت اثنا معه الى حد المساحة، ولكنها لم تتنازل أبداً. وقبله عمل بريكليس، من أجل الاحتفاظ بفنوده وتحايل لازالة الشبهات التي

أثارها هذا التفوذ بحق .

ونجدر الإشارة الى ان المناصب في تلك الازمنة كانت في غالبيتها تملأ بالقرعة . ليس لأن القرعة هي مظهر المثنية الأخنية فقط . بل لأن الاسلوب بدا في نظر الديمقراطيين وكأنه الوسيلة الفضل لأقامة تكافؤ الفرص عند الانطلاق . وهو يحول دؤن استخدام المركز أو المكانة الموروثةين ، أو استخدام الثروة ، أو المجد العسكري ، وهو يسمح بالحد من التطلعات السلطية عند الأفراد ، أو المجموعات أو عند اية أكثرية ، كما يسمح بمنع الدساتر والمكائد داخل المجلس ، وأخيراً يؤكد الديمقراطيون بقوة ان السيادة لا تكمن الا في الشعب وانها لا تنفل أو تعطى أو تحول ، والمناصب التي تملأ بالانتخاب أو الاختيار ، كوظيفة المدير أو المخطط «Stratège» الحربي ، استمدت ، أهميتها من انها الوظائف الوحيدة التي وضع لها برنامج سياسي واشترطت فيها مواصفات شخصية لاملاتها ، وكان لهذه المناصب مكانتها وقيمتها ، وأنه لمن الملفت ان لا تحفز هذه المكانة وهذه القيمة المفكرين الديمقراطيين عل وضع نظرية سياسية فعلية حول الانتخابات . لقد ظل الانتخاب مدموغاً بالفكر الارستراطي بالمعنى الاوسع للكلمة . وقلنا دعا له الا النظريون الذين يصرون على كفاءة الحكام ، ويتنمون ان يكون الحكم بين يدي النخبة (ايبودام دي ميلي Hippodame de Millet ، ايزوقراط ، الخ) ، ومهما يكن من أمر ، لقد خسرت الاستراتيجية من أهميتها في اثنا خلال القرن الرابع وساد الحذر ، ويمكن القول انه قبل شيروني (٣٣٨) ماتت الديمقراطية الاثينية بسبب سيطرة اجهزة الرقابة على أجهزة السلطة .

ولم يكن بالامكان التوقع للدستور ان يلعب دوراً منظماً ، لأن الاغريقي لم يكن يحمل القوانين الدستورية مكانة خاصة بين بقية القوانين ، ولا شيء في الديمقراطية يؤقف السلطة التشريعية للمجلس ، غير القانون القائم .

وكان الانهام بعدم الشرعية «graphé paranomôn» هو الكايح الوحيد للخطيب المشهور اذ يحظر عليه اقتراح احكام وتدابير مخالفة للأحكام والتدابير القائمة .

ونصل هنا الى مسألة أهم : فكلمة بوليتيا Politeia في الاغريقية هي بأن واحد اوسع وأضيق من كلمة «دستور» بالمفهوم المعصري . فهي تمثل النظام ومجموع التشريع الذي ينظم الحاضرة وهي ذات قيمة نقاشية أقرب الى القيمة التي كانت لكلمة دستور في القرن الثامن عشر الأوروبي منها الى القيمة الحقوقية ، والمستقرة التي هذه الكلمة في أيامنا .

واذا كانت قد ازدهرت «دساتير مثالية» وبصورة خاصة لدى المؤلفين المعتدلين أو المحافظين ، فرمما لأنهم تصوروها هذه الدساتير كحدود وكقيود ضد التفلت الشعبي^(١) . وبالمقابل ، عندما تكلم ديموسثين عن «الدستور» كتنفيذ للاستبداد Tyrannis فإنه كان يقصد به نظاماً مرتكزاً على

(١) يرى افلاطون ، أن الديمقراطية الاثينية نسبت دستوراً بل «دمرغاً» للدساتير ، لأن كل واحد يمتلك فيها دستوراً الخاص .

القوانين، مقابل كل نظام مركّز على مجرد ممارسة اية سلطة فردية، وفي كلتا الحالتين، وضع هذا المفهوم في مواجهة التحكم الكيفي، الا ان هذا الاستعمال لم يساعد لا على اغناء ولا على توضيح مفهوم ظل مبهمًا، عبر العصور القديمة كلها، باستثناء الابحاث التي قام بها ارسطو وتلاميذه.

٢ - الحرية :

الحرية هي ميزة الاغريقي عن البربري، ولم يتوقف الاغريقيون عن البحث في هذا الموضوع واعلاء شأنه. ومفهوما المعاصر، مهما كان مختلفاً، مدين لهم بالكثير. وليس من مجال كان فيه تأثير الاغريقين اقوى منه في هذا المجال. والحرية الفردية عندهم تعني بالضبط عدم العبودية لاي كان ولاي شيء كان. لقد حصل الاثينيون على حريتهم المدنية، عندما منع صولون نظام «سجن المدين ضماماً لسداد دينه»، وحصلوا على حريتهم الحقوقية بتشريع يجمي جسد المواطن، ويستق في مضمونه وروحه نظام «الجلب» Habeas Corpus (ديستين)، ضد تيموقراط (٧٢٦، ٧٥٤) وحصلوا على حريتهم السياسية أخيراً والتي تمثل في نظر الاغريقي، بحقه في علم الخضوع الاحكام القانون وحده، ونضيف، حباً بالدقة، ان الديمقراطية تعرف كما يلي: «الخضوع للقانون في ظل المساواة، ان الحرية هي تشريع ذو مظهر مزدوج: انه من جهة التحرر من اكراه شخصي وهو من جهة أخرى، خضوع وطاعة للأحكام العامة». وهذا التشريع الذي يفترض فيه ان يكون دائماً ومستمرًا يعكس بالضبط معطيات التطور السياسي في اليونان. والمحاضرة اثناء تكوينها، قد مارست دوراً تحريراً بتخليصها المواطن من العبودية التي يفرضها الاشخاص او تفرضها الجماعات او الحقوق الخاصة، الا انها بالمقابل، كانت تفرض عليه ان يحول اليها كل محبة وكل اخلاصه.

والمفهوم الاغريقي للحرية يتميز بهذه الازواجية ذات الحدين: حرية بحكم القانون وخضوع لحكم القانون. وقد حدد ارسطو الحرية بالنسبة الى الفرد: ان يكون الفرد محكوماً وحائماً بأن واحد، وهو يصل، من طريق آخر، الى صياغة المشكلة الأساسية للحرية الاغريقية، التي ليست جبرية اطلاقاً: انها التمسك الارادي بنظام معين، وكل السياسات تعمل من أجل التوفيق بين النظام والحرية، ويرى البعض، ان الديمقراطية الاثينية تبدو، تماماً وكأنها قد تجاوزت نقطة التوازن هذه، لأن الاشخاص فيها، لم يعودوا يجرأون على اصدار الاوامر كما انهم لا يربلون اطاعتها، ويحسب الرسمية الافلاطونية، يموت النظام، من جراء هذا الاسراف في الحرية.

ويبقى في هذا المناخ، وفيها وراء الصعيد السياسي العادي، تركت اثينا بريكليس، الساعية بحماس الى تجنيد كل الطاقات وكل المشاعر لخدمة الحاضرة، تعريفاً للحرية الفردية يبدو مقبولاً في عصرنا: «يجب ان لا نفرض من شبيها، اذا تصرف على هواه» (بريكليس - توسيديد II - ٣٧). ويجب ارسطو لكي يتم التعريف الذي ذكرناه اعلاه: «ان الحرية تقوم على الواقع القائل بان كل فرد حر في ان يعيش على هواه». وفي النص الذي اورده توسيديد، يبدو الانتقاد لاسبارطة

واضحاً، وفي هذا الشأن تمثل الحاضرتان موقفين متعارضين: في سيطرة الاعراف وحدها تتحكم حتى في حياة الافراد؛ اما اثنا، فعل الرض من المقاومة الداخلية الخاصة الذي يذل عليها التيار الافلاطوني، فما انفتحت تعمل وتدافع عن هذا الشكل من الحرية الفردية الذي يحده حتى في اوقات انتصاره، من سيطرة الحاضرة. فعدا عن القوانين التي تجب طاعتها، يبقى الانسان حراً في توجيه حياته كما يشاء. وهكذا تم وضع احد مداميك الفردانية المستقبلية.

٣ - القانون: اوليته ومشاكله:

كما رأينا، تعتبر سيادة القانون اكتشافاً مشتركاً فيما بين الحواضر الاغريقية. ومع ذلك كان على الديمقراطيات ان تعمق الفئات التي كانت أساساً حتى للحياة المدنية فيها.

في هذه الحواضر حيث لا وجود للسلطة التنفيذية، او حيث يقتصر وجودها على مناصب متفرقة او على رئاسات مولية، فيما بين مجالس الشعب - الملك، كان هناك رئيس وحيد ساهر ليل نهار على الديمقراطيات: انه القانون. وليس من العجب ان يختلط المفهومان (القانون والديمقراطية) حتى وكأنها شيء واحد. وفي الحين الذي كان فيه احترام القانون سائداً تماماً، تناول البحث طبيعته وقواعده، لا شك ان التناقضات التي كانت تمزق الديمقراطية الاثينية ليست غريبة عن هذه الضميريات، وبالامكان ان نجد تحت كل تاويل خاتم المسفيد: التطبيقية empirisme المثالية البريكلية (نسبة الى بريكلين)، والوصولية المسيطرة الالسيادية (نسبة الى السياد) والتصلب العقائدي عند الاولغارشين.

فضلاً عن ذلك، كان المداحون Laudateurs يتجاوزاتهم يوجدون مبرراً لهذا الحذر. وقد حاولوا ان يضمنوا هذا المفهوم الكثير من العناصر ومن القوى. ولدى اول تحليل يعطينا هذا المفهوم مضموناً مشتركاً. والفقرة التالية: التي ذكرها ج. غلوتز G. Glotz لسموها الفكري (الحاضرة الاغريقية ص ١٦٣) تبدو وكأنها الخلاصة المعنوية للمشاكل التي كانت تعذب السياسيين الاغريق: «كل حياة الناس، سواء كانوا يعيشون في حاضرة كبرى أم صغرى، محكومة بالطبيعة والقوانين، وفي حين ان الطبيعة ليس لها قاعدة، وتتغير مع الاشخاص، فان القوانين هي شيء مشترك، منظم، وواحد بالنسبة الى الجميع... فهي (اي القوانين) تهدف الى العادل والى الجميل والى النافع. هذا هو هدفها. فاذا تحقق لها صاغت حكمها العام الموحد الذي يتساوى امامه الجميع هذا هو ما يسمى بالقانون. وعلى الكل ان يطيعونه لهذا السبب، وغيره: وهو ان القانون هو اختراع وعطية من الالهة كما هو أمر من الحكماء، ان القانون المشترك في حاضرة يدين له الجميع فيها بالخضوع فيكفون حياتهم معه» (ديموستين المزعوم Pseudo - Demosthène) (C.) (Aristogiton. I. 15. 16) هذا المقطع يعبر تماماً عن موقف المفكرين الاغريق تجاه القانون وهم المشعرون باحترامه، انما المتضابقون على الصعيد النظري، من طموحاته نحو الالهية، ونحو الاولوية ونحو الكونية.

أ - الالهية والقانون :

من هراقليط الى ايزوقراط لم يكن هناك غير صوت واحد: وكل القوانين الانسانية مصدرها قانون أمي واحد، ولكن هذا الاقتناع منقوص جداً: ولو ليس الذي وضع القانون الأول رجل مثلي ومثلك، او ليس سبيله الى اقناع الاقدمين هو الكلام؟» (تصريح فيرديبيد Phidippides) (الأنواء Nuées ١٤٢١). ولكن هناك اعتبارات ذات طبيعة اخرى، ادبية او دينية، يمكن ان تنازع القانون وان تبرز صفته كاصطلاح انساني. في انتيفون Antigone تتعارض القوانين غير المكتوبة اي مقتضيات الدين والطبيعة، التي تضحي البطلة من أجلها حياتها، مع مرسوم صادر عن كريون Créon الأوحّد، والدفاع عن القانون المدني الذي قدمه هذا الأخير لم يخل من العظمة. ولكن المجد ظل بجانب انتيفون Antigone. وكان لا بد من انتظار موت سقراط حتى يكون لتشريع المدينة، بدوره، بطله وشهيد.

ولم يكن هذا الصراع الا ليعكس على المسرح المأسوي قسمة واقعية معروفة: وقواعد تيسموا Thesmoi (وهي القواعد القديمة في الحق العام. ذات الطبيعة الدينية. القديمة لدرجة تجعل في الظن، إقية وأبدية) المنبثقة عن عدالة جنوس *genos*، والباقية، بعد الانصهار في الحاضرة، هذه القواعد لم تخرج مع التاموس *Nomoi*، وهي من ثمرات التشريع الانساني، الحامل تاريخاً وفي الغالب توقيعاً. هذا الانقسام كان بالفعل ممزقاً للوجدان، إذ لم يكن بالإمكان، الا تكلفاً، اسباغ الضمان الإنهائي الذي تتميز به الفئة الأولى على الفئة الثانية. وكما هو طبيعي، عزيت الى الآلهة، ليس اصدار القوانين المدنية، المحدث، بل استعماله القوانين. ان فعل الآلهة، بحسب هذا الانتقاد العقلاني نسبياً في القرن الخامس، هو انها اعطت للانسان القيم والالتزامات الادبية الاخلاقية التي تحدد وتضمن وضع التشريعات وتطبيقها، هذا ما أشار به بروتاغوراس في الحرافة التي نسبها اليه افلاطون، عندما تصور ان الآلهة اعطت للناس، عدا عن التقنيات: العدالة والحياة، حتى تمكنهم من العيش في المجتمع. وباستمرار وهذوه، ورغم الأفعال الاميانية كالتى سجلتها الأوميد، *Eumenides*، ظل التقسيم بعد: الاخلاقيات إلهية والتشريعات بشرية.

ب - القانون والطبيعة :

واصبح التمييز، بل التناقض بين القانون، الذي هو اصطلاح والطبيعة التي هي خلق وفطرة، أحد المواضيع المشتركة بين الفكر والبلاغة (Rhetorique) اليونانيين، هذا بحسب التعابير التي تستذكر الكيفية التي عالج بها القرن الثامن عشر نفس الموضوع، فالطبيعي الفيزي *La Physis* دل في الفكر اليوناني، على الحالة الطبيعية السليمة لكل شيء، وفي اللغة الطبية بصورة خاصة. وتحولت هذه المفاهيم بسهولة من المجال الاخلاقي، وكان بالإمكان معارضة سلوك صحيح اتفاقاً بسلوك صحيح يحكم الطبيعة: ١ - وأصبحت الطبيعة الملاذ الأمين لكل الناقمين ولكل المالحين. ولم يعلم العصر مفكرين مجدون سمو الحياة الطبيعية، وكما كان الحال في القرن الثامن عشر الأوروبي سادت عبادة الترويض الصالح، وأصبح بإمكان فرقراط *Phérecraté*، في مهزله

والمترحمون» Les sauvages (٤٢٠ ق م)، على ما يبدو، ان يصور خيالات الامل، لمجموعة من التافهين المشائمين Misonthropes، الذين كانوا يسمون لتحقيق الحياة الطبيعية، وفيها بعد جمعت الكليشة (السينسم Cynisme) (وهي مذهب يقول باحتقار الأعراف) هذه التنيات وهذه الانتقادات في مذهب. ٢ - ولكن رفض القواعد الاجتماعية قد يشكل بذاته خروجاً على الأخلاقية amoralisme فتالياً على سبيل المثال اللااخلاقية التي دافع عنها افلاطون على لسان كاليكس Callicles، وذلك بمهاجمة الاخلاقية التقليدية، بأنها من صنع الضعفاء للجم الأقوياء هذه الوضعية الأخلاقية، لها، بالطبع، مقابلها السياسي: اوضح انتيفون Antiphon^(١) وابرز التمييز بين القوانين الحاضرة التي تمكن مخالفتها، شرط عدم الانكشاف ومقتضيات الطبيعة، التي لا يمكن مخالفتها بدون عقاب. وعلى صعيد الطرفة: ظهرت خرافة السيدات Oicibiade وهو يستر من احترام عمه بريكليس للأشكال القانونية. وهكذا عمد بعض المفكرين، من أجل الوصول الى قيم أكثر أصالة، وبعض المميزين، لكي يستعملوا بدون رقابة، الكفاءات التي منحهم اياها الطبيعة، الى رفض القانون (Nomos) كمملة (nomisma) مشكوك بها^(٢).

وبالمقابل سعى البعض الى الدفاع عن القوانين دون الانكار بأنها مصطلحات اجتماعية ولم يخل مذهب بروتاغوراس^(٣)، كما يمكن تخيله من خلال افلاطون خصوصاً، من العظمة، والانسان لا يتميز من حيث الطبيعة، عن الحيوان الا بكونه أكثر ضعفاً من معركته من أجل الحياة. ولكي يقدم بروبينه Promethée الحماية له، اعطاه الفنون (اي ما نسميه نحن اليوم بالحضارة المادية ولكن المحاولة فشلت لان الناس لا يعرفون كيف يعيشون في المجتمع، ويقتل بعضهم بعضاً. عندها اعطاهم زيوس Zeus بواسطة هرمس Hermis الفن السياسي Art politique، اي انه وضع في قلب كل منا وليس في قلب هذا او ذاك، كما هو الحال بالنسبة الى التقنيات)، الحياة والعدالة. وهكذا تأست الحضارات الإنسانية، ان قوة الاسطورة mythe جاءت من ان بروتاغوراس اظهر في التنظيم الاجتماعي، تقدماً شبيهاً بالتقدم المادي، كما وضع فارقاً محسوساً مع حالة الطبيعة. وهكذا تشابهت كل المكتسبات البشرية كما تأكدت، بالنسبة الى المعطيات الطبيعية، قيمة كل

(١) هو سفسطائي أتى من القسم الثاني من القرن الخامس. صاحب مؤلف «حول الحقيقة». ربما موجه ضد نظريات بروتاغوراس. وقد حُذِر على أجزاء منه فقط.

(٢) من المهم الإشارة، في هذا الجمل، انه، الى أنه لا يرد الكلام عن قوانين الطبيعة بل عن الضرورات المنبثقة من الطبيعة، وبالعكس، عندما بدأ ان الطبيعة لها أحكامها التي تنتظمها، اصبح التوفيق ممكناً بين الطبيعة والمجتمع. وهذا هو دور الرواية Socrates (وهو مذهب يقول فيها بقر بأن كل شيء، في الطبيعة إنما يقع بالمقتل الكلي).

(٣) ولد بروتاغوراس في ابليس Abolère ٤٩٠ او ٤٢٠؟ كان صديق بريكليس واشهر بانه وضع مصوراً جديداً للحضارة الجديده Thourai ٤٤٦-٤٤٤). وهو مؤلف «جمهوريه» وموسوعة حول «الحالة الأولى» وهو كتاب مفقود اليوم. وينسب اليه القول: «الانسان هو مقياس كل شيء»، مقياس وجود الموجودات ومقياس الامورجودات. وهذا القول اتخذ كركيزة للنسبة وللإنسانية. كما انه من اللغز عليه عدوماً انه دافع عن الرأي القائل بأن كل فرد يمتلك نصيباً من العدالة ومن الحسن اللقي وانه بالامكان تنمية هذه المزايا بالتحري بالمعلم، وذلك ضد الايديولوجيات ذات المناسي الاسترطافية التي تجعل من الموهبة السياسية طائفة خاصة، ولادية وموروثة.

لمصنوعات الإنسانية، حتى الاصطلاحية منها، وينضم بروتاغوراس هنا الى حركة فكرية كثيراً ما شُهِت بحركة التنوير في القرن ١٨ (Aufklärung)، التي وجدت اولى تعبيرها في بروميسيه أخيل Prométhée d'Esclule، ومصادرها في النهضة الاثينية، وتبريرها في الايمان الانساني بمصائر الانسان الذي تحميه الآلهة.

جد - نسبة القوانين:

حملت الفضولية هيروذوت الى بعض الشك كما فعلت مونتنيه Montaigne فيها بعد، وحلته المعرفة الافضل بالتنوع البشرية، المكتسبة في اطار فكر أكثر ايجابية، على التأكيد بوضوح ان مؤسسات الناس هي كلها مؤسسات نسبية، وقد قص بدعابة، كيف صرخ الاغريقون الذين امروا بأكل موتاهم، كما صرخ الهنود من أكلة لحوم البشر عندما أمروا بدفن موتاهم (III ٣٨).

ويذا القانون مهدداً جداً هذه المرة، بعد ان نزعت عنه حالة الألوهية، وبعد ان وضع ضد الطبيعة او مقابلها. ويبدو ان وطنية اقلية قد امنت في الواقع، للقانون الحماية التي كان يعدها له السفطانيون على الصعيد النظري، ولم يكتف بروتاغوراس بهذه الاختلافية التنوعية بل استمد منها الحججة للدفاع عن القانون: «مهما بدت الأشياء التي تظهر في كل حاضرة وكأنها عادلة وصحيحة، فهي تبقى عادلة وصحيحة بالنسبة الى الحاضرة، طالما ان هذه الأخيرة ترى فيها هذا الرأي (تيت ١٦٧ (Théséete)) وبدلاً من التسليم بأن القانون يفقد من قيمته لانه ليس لاشملاً ولا ابدياً، قلب بروتاغوراس القضية وقال بأنه يستمد قيمته من كونه التعبير عن رضى الجماعة التي صاغته، والتي ترى فيه باستمرار وكأنه الانتصار على الجهل وعمل الهوى. من هنا أهمية التربية المدنية. والحاضرة تربي مواطنيها، ويكسب القانون حالة القيم المكتسبة بعد ان يفقد صفة كقيمة معطاة.

المقطع الثالث - انتقاد الأفكار الديمقراطية

لم تعتمد الانتقادات والتحفظات ضد الأفكار الديمقراطية. وكانت هذه الانتقادات والتحفظات تمثل بأن واحد رأي طبقة نبيلة ذات ميول أولغارشية، ورأي الملايين الرقيقين الذين كانت تسوهم سياسة تراعي بصورة أساسية مصالح التجار والمجهزين، وأحياناً «البروليتاريا» المدنية.

ارسطوفان: لم ترتد هذه الانتقادات، في أغلب الأحيان الشكل المنهجي، ودونت بدون ترتيب، في أشكال من الحنين الى الشيء المفقود، او الذكريات، الحنية الى ماضٍ معاد التركيب بعناية.

وأبرز شهودها ارسطوفان Aristophane الذي تمثل تأليفه الاشياء المتشتر، فهو يشهر بالديموغاجية التي سلمت السلطة الى «الشعب» (ديموس Demos) المخلوق المفضل، الأعلى والمملح، كما

يشهر بالفكر الشنثائي الذي يمجّه الفلاح الاتيني (الاثيني) وبالتجديدات الفلسفية التي زعزعت القيم الموروثة، المختصرة إنما المكرسة، ويرثي الآداب والتقاليد السياسية. ولكن انتقاداته ظلت انتقادات وعاطفية اخلاقية. وماخذة على النظام، هو انه حول الاثيني القديم الشديد، المتكشف، الرياضي والمحارب، المتغلق ضد المغاسد الانحلالية، المشتغل بجده، والمتسل بجده، الى «كاتب» مريض، غير سوي، منق للكلام، محلي، ملحاح، مذبذب مضطرب متلاعب ونفعي، وكتاباته تشرقت بالسخرة بالمقدار الكافي الذي يرفض فيه صاحباها السليمة وشجب مفاعيل وآثار عهد او نظام بصرف النظر عن مراميه، وأهدافه ومقاصده وكتاباته يترجم، قبل كل شيء، هموم وتناقضات الاثيني المحب لحاضرته، تجاه انبياء بعض البنيات. وتظل مستنداً رئيسياً مهماً قبل ان تكون مجرد بيان.

١- «دستور الاثينيين» الموضوع من قبل اغزنوفون المزعوم Pseudo - Xenophon ان المرافعة الاتينية المستوحاة من انصار الاوليغارشية والتي تنسبها التقاليد الموروثة الى اغزنوفون Xenophon، والتي يعود تاريخها حقاً الى الحرب البيلوبونسية (حوالي 424) تختلف تماماً عن انتقادات ارسطوفان. فهذه المرافعة الذكية جداً تشكل من بعض الجوانب اول محاولات التحليل العلمي لنظام حكم. فالكاتب يحركه حقد واضح يعي تماماً تماسك النظام الديمقراطي، ويعي أيضاً ان هذا النظام، ليس انحلالاً فجائياً عفوياً، بل انه وثيق الصلة بالوضع الاجتماعي. وقد تكمن في اصالة هذا التآليف في وضوح عبارته ودقتها. وهو يفيد: قد يمكن لوم الديمقراطية بذاتها، انما لا يمكن انتقاد الديمقراطيين بسبب تناقضهم، لأن كل التدابير التي يتخذونها مرتبطة بعضها ببعض. ان اثينا هي امبراطورية بحرية: واذن فالبحارة والضباط والربانية، وبنات السفن ومجهزوها، هم الذين يؤمنون للحاضرة قوتها، أكثر من الجنود المدججين بالسلاح، او النبلاء، و«الناس الشرلاء» (تؤخذ الكلمة بمعناها الاجتماعي). ففي هذا المجتمع كل الناس، وليس الحكام القدامى وحدهم، يأخذون نصيبهم من المناصب العامة، فان الشعب سوف يستفيد من المكاسب لأن الحزب الديمقراطي سوف يحرص المغانم باتباعه فقط. ويوضح المؤلف كيف ان الطبقة الاجتماعية الجديدة، التي تكونت وتوسعت بفضل التوسع البحري، قد عملت من أجل تطوير اشركت فيه الجماهير الشعبية من أجل تفكيك الارستقراطية. ويضيف ان هذه الديمقراطية تستخدم الكبار من أجل كفاءتهم ومن أجل مكانتهم، دون ان تمكنهم من الاستفادة لانفسهم، وذلك بفضل الدوالوات التي تتخذ فيها جميع القرارات لصالح الشعب بفضل العدد: ويحلل اغزنوفون المزعوم كل الترتيبات التي تتج عن ذلك على الصعيد الداخلي (وضع الأجانب، والعبيد، كيفية اجراء الدوالوات. كيفية القضاء بين الناس...) والخارجي (فيزيولوجية الابريالية الاثينية). ويمكن القول ان غزنوفون هذا، مقتنع بمنطقه، وانه يسلم باستحالة تغيير هذا النظام التماسك بصورة جذرية، دون القضاء تماماً على الديمقراطية، وانه بالعكس، اذا قبلت الديمقراطية، فبالامكان اصلاحها باتزان وعن طريق التعديلات. هذا الغموض يعتبر ذا دلالة. فقد انقسم خصوم اثينا نلال الاضطرابات التي عصفت بها في اواخر القرن الخامس: فبعضهم نادى بقلب جذري

لنظام، وهو حل يرضي النظرين، الا انه لا يستطيع البقاء، ونادى آخرون باصلاحات جذرية متأنية، وهذا هو الأمل الواقعي لدى المحافظين المعتدلين، الا انه، كما يقول اغزنوفون المزعوم، من الصعب ادخاله ضمن منطق النظام. وكان من المتوقع فشل الفكر السياسي المضاد للديمقراطية. نسبياً في جمهورية الاثينيين».

٢ - ايزوقراط Isocrates :

خلال القرن الرابع (ق. م) ظلت الانتقادات حادة الا ان وجهتها تغيرت: فقد غاص المفكرون بصورة اشد في بحوثهم النظرية. وحصل ما سمي «بالثخلي الداخلي» من الديمقراطية. وكان ايزوقراط يمثل نوعاً ما هذه الفئة من المحافظين، الذين كانوا على استعداد لتقبل مبدأ الديمقراطية، فأخذوا يفتشون في التاريخ عن نقطة التوازن حينما بلغت الديمقراطية درجة كمالها قبل ان تبدأ بالتقهقر. وكانت هذه البحوث تركز حل الفكرة الشائعة بأن الدساتير تتطور، إلا انه من الممكن إلغاء هذا التطور او جعله يتقهقر. وعرضت كاشطة ديمقراطية سولون وديمقراطية كليستين Clisthène، المواد بناؤها من العدم وفقاً للأسلوب الذي استعمل في عصرنا الثامن عشر لاعادة تكوين ملكية على نمط العصر الذي سبق عصر ريشليو Richelieu وعلى أساس الايسونوميا Isonomia، عصب الديمقراطية الأكيد، اقترح ايزوقراط، اعادة النفوذ الى المستحقين في الدولة، واخذ من المساواة العديدة بمساواة انتفاضة تعطي لكل ما يستحقه، واعادة الاهمية والفعالية الى مجلس الاعيان Areopage الارستقراطي الذي يسهل على النظام، واستبدال القرعة بالانتخاب. ويجعل القول ان ايزوقراط كان يمتدح ديمقراطية من حيث المبدأ، يكون فيها الشعب، حسب قوله هو الدكتاتور، والناس الشرفاء هم الخدم، ويقول آخر ديمقراطية يمارس فيها الشعب سيادته عن طريق الانتخاب، ويتولى فيها الاعيان الشؤون العامة.

٣ - اغزنوفون والأفكار الملكية

كانت فكرة اغزنوفون مختلفة تماماً (٤٢٥ - ٣٥٥) فقد كان هذا تلميذاً لسقراط، واخذ يتقن الديمقراطية الاثينية بشدة، لأنها تتميز بحسب رايه، بالانقسام، وبالقبول وعدم الكفاءة (الشهودات Memorables الكتاب III). واستقى نموذجاً من الخارج. فكانت جمهورية اللاسدومونين (La Republique des Lacédémoniens) التي تجسد البساطة وحسن سير المؤسسات الباربانية. هذه الدولة الارستقراطية العسكرية التي الغيت فيها التجارة والصناعة، ترضي عنده نزعة الضباط المعجب بالانضباط ونزعة وجه القرية الذي يكشف في كتابه «الانصديات» L'Economie عن رضاء على الادارة البطركية التقليدية. وهو فضلاً عن ذلك، يمتدح المبدأ المثالي لنظام سبارطة أكثر مما يمتدح واقعها. الا ان اغزنوفون يجد مظهرأ آخر من الفكر السياسي التسلطي: اي الأفكار الملكية. لا شك ان الملكية كملكية مكروهة من الإغريقين ويعتبرونها كمؤسة بربرية، اما الاستبدادية، فقد تركت في اليونان ذكريات اليمه، الا ان الاضطراب العام كان يقتضي يبدأ حديدية.

والتجاً افلاطون الى مسجّد لكي ينفذ سياسته. وأخذ الناس يهتمون بإنشاء رجل أو رجال الدولة الكفاء. وسادت فكرة السلطة الفردية في بعض الأساط. وكانت الكلمات ذات دلالة: ففي اللغة السياسية، في القرن الرابع، مثلاً عند اغزنوفون، الملك هو الذي يحكم بموجب الدستور ويعوافقة الشعب؛ أما المسجّد فهو الذي لا تستند سلطته لا الى القوانين ولا الى الرضى الشعبي: هذا العرف السائد، المختلف عما كان عليه التطبيق الفعلي، كان يهدف الى إعادة الاعتبار الى الملكية.

كان اغزنوفون يؤمن تماماً بدور الزعيم وبإهبة حكومة الرجل الفرد، فالزعيم هو الذي يعرف ماذا يجب عمله وهو الذي يعرف كيف يقود، سواء تعلق الأمر بملكية زراعية، أو سفينة، أو كتيبة خيالة، أو دولة. هذا التفوق المزدوج في الكفاءة وفي السلطة لم يكن موضوع تحليل دقيق. واغزنوفون الذي لم يكن فكرياً فلسفياً، اكتفى فعلاً في الميرون Hieron، ببيان كيف أن المسجّد قد يستطيع التغلب على العوائق المادية والأدبية في النظام الذي يمثله، وذلك بتوجيهه الى هدف واحد هو مصلحة رعيته. وفي سيرويديا Cyropédie يعرض اغزنوفون (كما فعل ايزوقراط في الإيفاغوراس Evagoras) نظرية والمسجّد المستنير الذي يرتدي هنا رداء الملكية الفارسية وسمت هذه المؤلفات الطريق، الى ما سوف يسمى بالأيديولوجية الاسكندرية القائمة على الرجل العظيم والمعال، رغم أنها ظلت فترة أولى بدون صدى عميق.

٤ - الأفكار السياسية عند افلاطون

كان عمل افلاطون السياسي (٤٢٨ - ٣٤٧) عملاً ذا ضخامة وذا غنى مختلفين^(١). وإذا كانت بعض آرائه الشخصية مشابهة للآراء التي سبق لنا إيرادها، فإن الأفكار التي كانت منطلقاً لها، قد جعلت من افلاطون أحد معلمي الفلسفة السياسية الغربية.

كان من عائلة كبرى أثينية، من أجدادها سولون، وبالطبع لقد توجه الى السياسة، إلا أنها لم تمتد عليه إلا بالخذلان والفشل. وكان افلاطون في أول سن المراهقة، حين سقطت صقلية Sicile، وانتهت مراهقته بانكسار إيفغوس بوتاموس Aegias Potamos (٤٠٥) وكان يحكم روابطة المالكية ويحكم ميوله الشخصية ميالاً الى نظام أرستقراطي من النمط البارثي. إلا أن تجاوزات حكومة الثلاثين مستبداً، التي كان يشترك فيها خاله شارميد Charmide وابن خاله كريتاس Critias، قد أغضبته. وبعد ذلك بقليل، أدت الثورة الديمقراطية الى موت سقراط. وتجب قراءة الكتاب VII لمعرفة الكيفية التي تحل فيها عن السياسة المناهضة ليتضرغ للتذكير النظري، بعد أن كسفته هاتان التجربتان المختلفتان الاتجاه والمنحى.

(١) لقد جرى العرف على معالجة الفكر سقراط السياسي. إلا أن هذه الشخصية لم تعرف عنفاً إلا عبر تلاعبه الجافين، افلاطون واغزنوفون، أو غير المباشرين، أرسطو، ومن الأفضل الاكتفاء، في إطار هذا السياق، بإدراك التبعة لسمته لتأثيره دونما سمي تصعيد اطرها. وبالإمكان الرجوع الى التمثل المجلس من كتاب سان كلير Stendhal في هذا الموضوع.

لقد حاول بكل تأكيد أن يضع افكاره السياسية في سيراكوس (Syracuse سنة ٣٨٧ و ٣٦٧ و ٣٦١) موضع التنفيذ، إنما بدون نجاح. ولكن رغم هذه المحاولات، فقد اتجه بعدها نحو الفلسفة كمقدمة ضرورية للسياسة. فهو لم يعد يؤمن بالعمل السياسي اليومي في وطنه. لقد كان مبتغاه الكل (أي الأمل بالتغيير الجذري على يد مستبد مؤمن بالفلسفة) أو لا شيء (أي التأمل الفلسفي المنحدر من تقلبات الصراع السياسي الاليني). لقد بات من الطبيعي لديه أن تمتزج الفلسفة، التي هي بديل السياسة بالتذكير السياسي. ألم يقل لنا افلاطون بنفسه ان الفلسفة هي ملاذ النفوس الموهوبة التي لم تنشأ أو التي لم تتنازل أو التي لم تستطع مزاوله السياسة (الجمهورية VI ٤٩٦ B) لا نعرف ايتهما (الفلسفة أم السياسة) تتحكم بالآخرى. ان كل كتابات افلاطون مطعمة بالاهتمامات السياسية بصورة واعية وواضحة الى حد ما. ولكن، في الحدود التي تمننا، يبرز كتابان الجمهورية، والقوانين برزوا أصيلاً: الجمهورية (La Republique) (انتهى منه سنة ٣٧٥)، وهو توبيخ، أو مفتاح بنائه الفلسفي، وهو محاولة جزئية، لاقامة دولة مثالية. ثم القوانين (Les Lois) (لم يكن منتهياً عند وفاته) وهو مؤلف متمدد الأوجه، ومرغّب، يعرض فيه افلاطون العجوز، تحت ستار تنظيم مستعمرة في جزيرة كريت، تشريعاً تختلط فيه الطوباوية بالاحكام الأكثر واقعية وتطبيقاً.

الف الجمهورية.

صراع ضد اللااخلاقية الديمقراطية أو الارستقراطية- لم يكن افلاطون راضياً عن أي نظام موجود ولا عن أي عقيدة وردت مباشرة في كتابه. فهو يرى ان الديمقراطية. هي حكم السفطائيين المغالطين الذين بدلاً من ان ينوروا الشعب، يكتفون بغرسة أهوائه ونزواته وجعلها قِيماً اخلاقية.

وكل هؤلاء المرتزقة المخصوصين الذين يسميهم الشعب سفطائيين... لا يعلمون من المبادئ الا ما يمارسه الشعب في مجالسه. وهذا هو ما يسمونه بالعلم. مثلهم في ذلك كمثل ذلك الرجل الذي كلف باطعام حيوان قوي وكبير، فعمد، الى القيام بدرس حركاته الغريزية، وشهواته، ومن ابن تمكن ملاسته أو مقاربتة، ومتى ولماذا هو غضوب أو هادئ، ومناسبة أي شيء يصرخ على هذا الشكل أو ذاك، وأي الأصوات يهدله أو تغيظه أو تفيظه، اقول، انه بعد ان استعمل من كل ذلك، بالمعايشة الطويلة، اعطى لتجربته اسم العلم، ووضع بشأنها موسوعة واخذ يعلمها دون ان يعلم حقاً ما هو حسن وما هو قبيح من هذه التعاليم ومن هذه الأهواء، وما هو خير وما هو شر، وما هو حق وما هو باطل، غير أخبط مقياساً الا آراء الحيوان الكبير، فيسمى حسناً الأشياء التي ترضيه وسيئاً الأشياء التي تفضبه. (الجمهورية، VI، ٤٩٣-٤٩٤-٤٩٥ ترجمة Chambry).

ان سياسة هؤلاء المترلفين للشعب (ديماغوغ Demagogues) ليست الا تسجيلاً للزواجر. وانمكساً لأهواء الجماهير. ويمكن الظن بان امثال كاليكلاس Calliclès وتراسيماك Thrasymaque،

لمشايين، رغم التعارض، يطالبون بالحق لصالح الأقوى. والأكثر موهبة، والاحسن تسليحاً، لتحقيق مطامعهم دون أن يضايقه قانون وضع فقط من أجل أن تستطيع جبهة الضعفاء تقييد الأقوياء. في هذه الغاية التي هي المجتمع، الذي تسود فيه أهواء الجماهير الأقوى بوزنها، من الطبيعي أن تتعارض شهوات الأفراد المستوفين بتفوقهم الجسدي، أو العقلي أو الاجتماعي. ومن المفري الاعتقاد بأن أفلاطون قد كتب مشاعره في فترته، وجعلها على لسان كاليكلاس، ولكنه، في مطلق الأحوال، قد تجاوز هذه الوضعية، وإذا كانت هذه اللااخلاقية، وهي تدغدغ لديه ذكرياته، قد بدت له أكثر اناقة من الاخلاقية المزورة لدى المتزلفين، فإن كلا الموقفين يدل، بحسب رأيه على الواقعية التجريبية Empirisme وانها، في هذا المجال، لا يتطلقان ابداً من منطق العلم ومن منطق البحث عن الحقيقة.

السياسة والأخلاق: العدالة بما أن أولى محاولات الفيلسوف هي: اضماء صفة العلم على الاخلاق والسياسة لتطابقها في منطقتها وعمل الخير والحق لعدم اختلافها، وأبعاد السياسة عن التجربة العملية لربطها بقيم خالدة لا تعطلها تقلبات الصيرورة والحدوث. هنا يسلو ذات المقتضى الذي عليه ترتكز بأن واحد نظرية أفلاطون في المعرفة وسياسته. ففي كلا الحالين، المهم الوصول الى الحقائق الصحيحة التي تلقي عليها «الصيرورة» Devenir ظلماً، وليس من قبيل الصدفة، أن ترد أسطورة الغار le mythe de la Caverne وهي الفكرة الاساسية في النظرية الافلاطونية عن الافكار، في كتاب الجمهورية La Republique.

ويجب ايجاد تعريف لهذه الفضيلة التي يزعم السفسطائيون انهم يعرفونها ويعلمونها، في حين انهم لم يدركوا الا خيالها، في حين ان سقراط، الأكثر تواضعاً، يرى عدم تشبيها بما هو شائع من فضائل شائعة. وهذا المعنى، يقصد أفلاطون بمحاولة، ان ينقذ الاخلاق والسياسة من النسبوية التي اوقعها فيها بروتاغوراس Protagoras. ان علم السياسة يجب ان يستعيد قواعده المثالية. وهو والسياسة جسم واحد. ولن تكون السياسة علماً الا عندما يصبح الفلاسفة ملوكاً. ونرى: ان أفلاطون ان هاجم الديمقراطية الانثوية، فهو، يرفض ايضاً، بسبب التجريبية العملية، أي نظام آخر، حتى الدستور السارطبي. وموقفه هذا اصيل. ولهذا، فالجمهورية، La Republique، شيء آخر غير المقال الداعي بحكم للعودة الى الماضي. ومن الممكن تماماً، كما اقام بروتاغوراس النسبوية والتطور لكي يبرر الديمقراطية القائمة، ان يهاجم أفلاطون التطور لكي يدين الديمقراطية^(١)، الا ان هذا الحكم على التطور يضع المشكلة تحت ضربة آخرى، والامر ليس مجرد رجوع الى الماضي بقدر ما هو وضع تعريف لنظام ناجم من الصيرورة (أي جامد وغير متطور). ولم يعد الامر، كما هو في حوار هيرودوت Herodote، امر اختيار نظام مقبول، بل وضع

(١) كما هو الحال غالباً بالنسبة إلى أفلاطون، تبدو كل صيغة مسخرة. وإذا كان صحيحاً أن أفلاطون يحقّر تجاوزات الديمقراطية، فالامكان لفراد عشرين ملاحظة بدو فيها محدة لحسنات الديمقراطية، وبالعكس مردداً لسيئات النظام السارطبي.

تعريف لشروط نظام كامل سليم غير قابل للاحتلال. وهكذا تكون المشكلة الرئيسية في الجمهورية هي مشكلة «العدالة» الفردية والجماعية. انها مشكلة واحدة. ويُتيح اللجوء الى العدالة استبعاد مسألة، المنفعة والمصلحة او اللياقة. وليست الاسلحة والذخائر ولا الحصون هي التي تبني مجد الحضارة. ولا تقاس السياسة بهذا المقياس. بل يرجعها فقط الى «فكرة» السياسة التي ليست الا الحق والا الخير مطبقين على السلوك الاجتماعي، ويستمد الكتاب من استمرارية هذا البحث عظمتهم وماسكه. ويؤسس افلاطون «سياسته»، على اساس من «العدالة»، لا كوصف موضوعي للاحداث السياسية. بل كدرس معياري للمبادئ النظرية في حكومة الناس. وسوف يعرف هذا النوع وهذه المحاولة مُقلدين لا عد لهم ولا حصر.

تتالي الانظمة: لكي يمكن توقيف التطور، يجب اولاً فهمه ووصيه. فواء افلاطون يقف هذا العدو الصيرورة Devenir، وهي اكبر ابتكار عرفه التاريخ. ان دراسة تغيرات الدساتير، لفتت، عرضاً واستيراداً، انتباه بعض المؤلفين، الا ان افلاطون اعطاهما قانسوها العام: ان الصيرورة السياسية ليست مجرد تتالي للاحداث العارضة، بل هي محكومة بالخمسة الدقيقة. فمن الارستقراطية Aristocratie، وهي الشكل الكامل، الذي يصفه لنا في «الجمهورية» تنفرع وتنشق على التوالي، بحكم التطور المستمر، الذي هو، اديباً واخلاقياً، تراجع وتقهقر: التيموقراطية (Timocracy) فالاوليغارشية، فالديموقراطية، فالاستبدادية (Republique VIII, 544).

وتقوم التيموقراطية (حكم العسكر) عندما يغتني، في الارستقراطية المثالية، اعضاء الطبقة الثالثة، طبقة العمال، فيحملهم طموحهم على التجاوز، تنفضي الضرورة بوضع الحد لهم بالقوة العسكرية، عندئذ يستغل العسكريون الفرصة لتقاسم الثروات ولاضطهاد الذين كُلفوا هم، ياديه الامر، بحمايتهم.

في هذا النظام، يصطدم الحب للثراء، ببقايا الفلسفة السليمة، فيختلط الخير بالشر. ويكون هم الرجل التيموقراطي البحث عن الاعجاب والمطامح، بحثاً غير معقول طبعاً، الا انه اقل نذالة من البحث عن الثروة والنفى. وقد اشتهر هذا النظام، كما يقول لنا افلاطون، بدساتير كريت وسبارطة. وتنحدر التيموقراطية الى اوليغارشية، عندما يحكم النفي ولا يشاركه الفقير في الحكم. وبعدها تصبح الثروة المقياس الوحيد، وتشيع الفوضى في مختلف الطبقات. ويختلط كل شيء، وعندما يصبح ضغط الناقمين قوياً جداً، تحل الديمقراطية، فتبعد الاغنياء. انها نظام مسترذل، لان مذاق الحرية غير المحدود يؤدي الى ابعاد الاختصاصيين عن السلطة كاشخاص خطرين، والى السماح بكل انواع التمايش. (ولهذا تعتبر الديمقراطية «معرضاً للدساتير»)، واهيراً الى احتقار القوانين المكتوبة او غير المكتوبة عندئذ تحدث ردة فعل جنونية ترتدي شكل «استبدادية». وان الاسراف في الحرية يؤدي الى اسراف في الاستعباد. والمستبد بدوره، ولعدم قيام اي شيء بوجهه، يصبح عبد الجنون، ويقلب حكمه الى كارثة.

في هذه اللوحة المنسقة، حاول افلاطون ان يصنف مختلف الانظمة المطبقة لدى الاغريق (بما فيها الاستبدادية التي هي نقيض السياسة (Politeia)، وذلك بافتراض وجود رابطة بنوه فيها بينها. والحقيقة ان التاريخ هنا مسخر لا محترم، وهذا التالي النظري لم يتحقق فعلاً كما لم يتحقق العصور الذهبية او الفضية او الحديدية. هناك ملاحظات مجزأة رُبُطَتْ لتشكيل نظاماً عقلاً. وقد يكون من الصحيح، ان تكون قوة جديدة، قوة الثروة، قد اخذت تقاوم، بصورة تدريجية سلطة «المحاربين» وان جماهير بروكيتارية نوعاً ما قد ساعدت الطبقات السابقة على القيام بثورات ذات اتجاه ديمقراطي. ولكن القول بان الاستبدادية تنبثق عن الديمقراطية، وان المستبد قد جاء به الشعب، هو تحريف للواقع الملحوظ بنقل البحث الى مجال التجريد. وكذلك من المشكوك فيه القول بان النظام السارطبي هو المرحلة الاولى في مراحل التدهور بالنسبة الى دولة ارستقراطية مثالية محتملة. هذه الملاحظات وغيرها تظهر بان الوصف التاريخي التسلسلي، عند افلاطون، هو تصنيف معياري مُقنَع بقناع التاريخ. ويقول افلاطون نفسه: «وان ترتيب دخول هذه الانظمة على المسرح هو الترتيب الذي تحتله بالنسبة الى الفضيلة والى الرذيلة (B و ٥٨٠ Republique)». واذاً فهو لم يجعل من تصنيفه تصنيفاً معيارياً بسيطاً. وما ذلك الا ليعبر، بصورة غير مباشرة، عن الامتياز النسبي للنظام السارطبي، وتفوقه على الديمقراطية الاثينية، مع التدليل بان لا احد يضمن، بسبب الخفوض لنسباً مبدأ «الصيرورة» تحقيق الكمال الحقيقي الدائم. وهكذا استطاع افلاطون ان يدمج نظريته التشاؤمية عن انحطاط وفساد الحضارات، المستندة الى تطور الصيرورة (وهي نظرية قديمة وغامضة في الفكر الاغريقي)، بالمعتقد المؤمن بالحقيقة المستندة الى المثالية.

فهو يناضل ضد بروتاغوراس، من جهتين، من جهة ضد ايمانه بالتقدم، ومن جهة ثانية ضد امتداحه للنسبية. وفي مقام ثانٍ غير في بُعْد المناظرة المناوئة للديمقراطية، ففي حين تمجيد هذه المناظرة غالباً في الاستدحاح العقيم للزمن الماضي، يعترف افلاطون ان الاوليفارشيات (حكم القلة) الاكثر اهلية لاحترام هي بذاتها خطوات اولى نحو الفساد ويدعو الى السعي بفعالية اقوى من اجل اعادة بحث العصر الذهبي. وهذا العصر الاخير، السابق، من حيث المبدأ، لتاريخ المدن الاغريقية المعاصر، يمكن ان يقع قبل او بعد انتظام المجتمعات، لان المثال يسبق الانظمة التجريبية.

الرجل والحاضرة. كما عبأ افلاطون التاريخ، لجأ ايضاً الى الأثنولوجيا (التاريخ الطبيعي للانسان).

فالانسان ثلاثي، اذ يتألف من العقل، ومن النزعات الكريمة ومن الشهوات، اما ينسب مختلفة.

وفي كل من الانظمة المذكورة تسيطر واحدة او اكثر من الفئات الاخيرة، تحت مراقبة العقل ومع الخفوض له: هذا ولكل من هذه الانظمة نمط من الرجال: بحيث ان بناء الحاضرة المثالية، وتنشئة انماط الرجال الكاملين ليسا الا عملاً واحداً، ولكي نحصل على الرجل العادل يجب ان

تكون الحاضرة عادلة. في الواقع لم يأت افلاطون هنا بجديد، كما يبدو، لان عصره كله كان يفكر مثله: كما تكون الحاضرة يكون الانسان. وهناك سبب ثانٍ يتطلب، عند افلاطون، حلّاً لمسألة الحاضرة أولاً. ان حاضره لا تتألف من سكان متجانسين، بل من ثلاث طبقات متمايزة جداً، يؤدي تزاوجها الى تحقيق نوع من الكمال. والطبقة الاولى هي طبقة الزعماء المتشيزين بفضل الحكمة، والثانية هي طبقة الاتباع او المحاربين ذوي الشجاعة، والثالثة هي طبقة الصناع والزراعي، بما فيهم المعلمون والعمال، المشروط فيهم الاعتدال والقناعة، اي الذين يفترض فيهم القدرة على مقاومة الشهوات. ويقول آخر، تمثل كل طبقة مظهراً من مظاهر النفس، وجماع الحاضرة يمثل الروح الكاملة. وعليه فالحاضرة هي العادلة لان كل قسم من اقسامها يقوم فيها بمهمته، ويكون المواطنون صالحين بمقدار مساهمتهم الصالحة في حاضرة صالحة. وامعان النظر يدل على انه لا يمكن القول ان كل مواطن يحقق في ذاته جماع الكمال الانساني. فالمواطن لا يساهم في الكمال الا كمتنصر من مجموع هو بلدته كامل. وهنا يوجد مجال للتدور حول تأويلين: او ان الحاضرة الثلاثية تبلغ وحدها الكمال التام ام ان الطبقة الاولى ايضاً تبلغ لانها تمتلك العقل، وبالتالي فهي تمتلك الفضيلتين الاخرين، وتشكل بالتالي النخبة الحقة المؤلفة من رجال ومن مواطنين كاملين. في الحالة الاولى، تقوم نظرية خالصة لا فردية، وفي الحالة الثانية تتكون نظرية النخبة، ولكنها ذات تبرير ميتافيزيكي.

ومها يمكن من امر، يقدم لنا افلاطون مجتمعاً تسلسلياً، وموحداً بأن واحد. وفي الحقيقة ان هذا المقتضى المزودج هو الذي يفسر كل البناء الافلاطوني. وكان هاجس افلاطون وكل معاصريه، هو الانقسام الحاصل في المجموعة التماسكة المتكونة من الحاضرات: اغتيا في مواجهة ابناء العائلات الكبرى، الذين يشكلون قلة حاكمة (اوباتري)، فقراء ضد اغتيا. وانصبت جهوده، في الاساس على تحقيق حاضرة موحدة سياسياً وادبياً: واليوم نقول ان مفاهيمه كلياينة (شمولية)، والفضيحة، في نظره، هي قبل كل شيء، في هذه الديمقراطية التي تسمح الفردانية فيها بالادبيات الشخصية. وهو مقتنع من جهة ثانية (هل في هذا بقية من ارائه الاستقراطية؟) بان الناس يختلفون من حيث طبائعهم. ومن اجل دمج مفتضيات الوحدة مع معنى النشت والتشور، فقد اضطر الى ابتداء نوع من الوحدة الوظيفية يلعب فيها كل فريق متميز بعضونه دوره على حدة، اما في سبيل المصلحة المشتركة. وعلى هذا ايضاً، يُستبدل التسلسل، - بعد ان يتوقف استانه الى حتى تاريخه، اي منازع فيه جدل، يستبدل بتخصيصي مُبرّر، ومقتنع، في الواقع، الا ان التبعة فيه تعتبر انعكاساً للتسلسل الطبيعي للقيم الموجودة. فضلاً عن ذلك، ان تسليمه السلطة الى فئة ذات مزاجا فكرية عالية، لا تستطيع، ظاهرياً، التحول الى زمر قائمة، تستطيع الطموح الى التحكم من فوق، بالصراع القائم بين ابناء العائلات والتجار وعامة الناس. والبناء الافلاطوني قد يبدو كمحاولة واثمة لاتخاذ العدالة والعقل ركيزة لتراتب مؤرّخ التاريخ، ولرفع شان الافكار القيمة التي افندتها التطور قيمتها وعطلها. والحكم على افلاطون من خارج بُقْري باتهامه «بالرجعية» المستقبلية، ولكن ماذا يمكن قوله بشأن سبارطة (لاسيديونا) حيث كان بإمكان الحكام

(القضاة) (ايغور) ان يكونوا من الفلاسفة، وحيث كان «العدلاء» (ايغز) Egaux من الشجعان المقلد، وحيث تميز البارباكيون (Perieques) بالاعتدال وحيث لم تكن الطبقات وراثية، ولكن حيث كانت الجدارة الشخصية تطرح، امام كل جيل، مصير كل فرد؟ ان تشدد افلاطون في متطلباته الادبية، يخفي ضمناً ما يمكن ان يتضمنه تأليفه من مديح غير مقصود. وهذه التزكية تشكل بالنسبة الى الاجيال المقبلة نظرية تحتذى حول النخبة التي تظل متعلقة باسمها.

نوعية المواطنين: - هذه النخبة، تؤمنها نشئة دقيقة تتحمل اكادفها الدولة. بعد الانتهاء الذي لا يعرفه افلاطون ولا يحدده، يخضع الفتيان، المحاربون المستقبلون والرؤساء المستقبلون، من ١٧ الى ٢٠ سنة، لفترة تدريب رياضي. ثم من ٢٠ الى ٣٠ سنة، يُعْطَى الفلاسفة المستقبلون نظراً شاملةً عن العلاقات التي تجمع العلوم الحقة حتى يشعروا بالنظام المثالي الذي يسود الكون. ثم من الثلاثين الى الخامسة والثلاثين، تتعمق معرفتهم بنظرية الافكار، اي انهم يتعرفون، بعدها، جوهر العالم، وسلوكهم قد يتركز على الحقائق الواقعية، ثم يمدون لتأمين وظائف سياسية طيلة خمسة عشر عاماً. وبعد الخمسين، يستطيعون التوجه الى الفلسفة، مع قيامهم بأعمال المهام^(١). فالسياسة اذن هي تخصص ولا يجب استبعادها الا لاشخاص محضرين لها، الا ان هذا التحضير ليس الا تربية للعقل؛ ان العلم السياسي، هو من نواح عدة، العلم الذي لا علم بعده، انه علم الحق والخير، اي انه العقل المستنير تماماً. وتدل خرافة الكهف بما فيه الكفاية على ان السياسة الافلاطونية هي على علاقة وثيقة بنظرية والافكار. ولم يبق احد بما قام به افلاطون من اجل تخليص السياسة من مجرد السياسة النفعية التجريبية، الا انه من نواح عدة. عمل الكثير من اجل الخؤول بينها وبين ان تكون غرضاً في ذاتها. من اجل هذا يعتبر كونت، وخصوصاً رينان، وقد اخذوا وشوُّها هذا التراث، حل حق في تصور هذه المجالس المؤلفة من حكماء، بوليتيكيين ونُحاة، متمرسين بالعلم الخالص، معها كان غرضه، من اجل ممارسة السلطة ممارسة معقولة.

وبالطبع تستقوى هذه المحيطات بضمائنين ضخمتين يفترض انها تحميان الفرد من عزل نفسه كما تمنعان ظهور الانشقاقات وتناقضها: ١، في مجتمع الحراس، تستطيع النساء، بحسب رأي افلاطون، ان يمارس نفس دور الرجال في النشاطات العامة، وتتلقى من اجل الاعداد لذلك، نفس التربية. ان روابط الزواج ملغاة، ومجموعة النساء المؤلفة لهذه الغاية تخضع لحكم القضاة الذين ينظمون الزواج ويحددون زمان الانجاب، وتتولى الدولة نشئة الاولاد. ٢، وليس للحراس اي حق في الملكية الفردية.

وهكذا لا تشكل الطبقة الحاكمة الا عائلة واحدة. اما الفرد. المحرر من كل رابط

(١) يتلقى التاجون نفس التربية حتى العشرين سنة، وهو السن الذي يبدأ فيه انتفاء الفلاسفة المستقبلون. وتخصص تربيتهم الأخلاقية للمرسفين، التي تسمر بالروح على الأقل. ويُستبعد منها أكبر قسم من الشعر المعلوم كفن تقليد لعين.

شخصي، فيمتزج بالدولة، ويعدّها تصبح وحدة المجتمع كاملة. والميزة الأخيرة تعطي «الجمهورية» صفتها الطوباوية^(١).

بهاء القوانين

ينطلق، مؤلف القوانين، وهو عملٌ شيعوخة، من منطلقات أكثر واقعية، انما ظاهرياً فقط. ولم يحاول افلاطون فيه، كما يؤكد هو على الاقل، ان يصف الدولة المثالية، بل الفضل التي يمكن بناؤها وتحقيقها عملياً. فمن جهة تبدو حالته الفكرية اقرب الى التدين مما هي عليه في «الجمهورية». ان القوانين يجب ان تكون ذات مصدر ديني والله هو مقياس كل شيء. ولهذا فان «دولته» هي دولة تيوقراطية وغير متساهلة: والاحاد فيها ملاحق بشدة. وتختلط دوماً الاحكام القانونية بالاحكام الدينية الأمره فتجعل الدين والحقوق متساندين بصورة دائمة. وهكذا تكون الوحدة الاخلاقية مضمونة في المحاضرة. ويتعرض المخالفون لمحاولات اصلاح، وفي حال الفشل ينفذ فيهم حكم الموت.

ومن جهة ثانية، وبعد ان فحص في الكتاب الثالث تاريخ الحضارة منذ الطوفان، توصل إلى وجوب الاستنتاج ان الحكومة الأكثر استقراراً يجب ان تكون ارسقراطية زراعية ذات قاعدة عريضة. وهكذا تصور حاضرة من ٥٠٤٠ مواطناً $5040 = 7 \times 6 \times 5 \times 4 \times 3 \times 2 \times 1$ من عرق متنى، يكونون جميعاً ملاكين، ويمارسون جميعاً نفس الحقوق السياسية (وهذا ما يكفي لتزريق «القوانين» عن «الجمهورية». ولا يستطيع الملاكون ان يزيّدوا اموالهم الا ضمن حد معين. وتمزل المحاضرة المثالية عزلاً تاماً عن البحر لتفادي أية معاطاة للتجارة. والنشاطات الاقتصادية والعمل اليدوي تعطي جميعها للعباد ولغير المواطنين. وهكذا يتأمن الاستقرار.

وتتولى هيئة من الموظفين مراقبة تصرفات المواطنين، كما يتولى «المجلس الليلي» القوي جداً توجيه الشؤون المعنية والمادية في المحاضرة. ويتم القاضي الرئيسي برعاية التربية رعاية شديدة. والزواج اجباري، والمآكل مشترك، والتنظيم دقيق للحياة اليومية، والسفر الى الخارج محظور والشهرير فرض على الجميع، والتشريع فيما يتعلق بالعملة، دقيق واحكام دقيقة تنظم الاداب الفردية الخاصة، نظام شديد وقاسي مفروض على الارقاء، كل هذه التدابير تهدف الى المحافظة على علو مستوى الاداب، وعلى خنق كل رغبة في الاستقلال، وهنا يتمرسل افلاطون في حلوه من الترفع. وهكذا تبدو صورة دولة ارسقراطية، محكومة بقسوة، ومنظمة تنظيمياً بصرى يشبه تماماً سبارطة التي اصبحت عملياً وفلسفياً دولة شمولية كليانية. انها وصية صريحة نوعاً ما .

(١) يمكن إلماء «الجمهورية» بقرارة «السياسة»، حيث يحاول افلاطون تعريف وظيفة الزعيم الذي يفترض فيه حيازة العلم الملكي: «انه يدرس بذات الوقت دور وقيمة القانون الذي يجب ان يحكم المسورة في حال غياب الرئيس المثال. وافلاطون يكتفي، نظراً لتزوجه بين مستشار القوانين الرضمية وبين الرضة في استسلم الشرعية حتى النعمة، يتمنى وجود رئيس مثالي يستطيع «نسخ» العناصر المختلفة للسياسة في كل منسجم.

المقطع الرابع - الديمقراطية المعتدلة لدى ارسطو

ان التأليف السياسي لدى ارسطو (٣٨٤-٣٢٢) يمثل، محاولة لتفادي سقوط الحضارة الاغريقية. الا ان روح هذا التأليف مختلفة تماماً.

ان الفاصل بين ارسطو وافلاطون هو جيل من الزمن، وارسطو غريب تماماً عن الصراعات الاخيرة التي اعتورت الأرستقراطية الأثينية؛ ثم انه هو غير اثيني بل ابنٌ لاغريقي اصبح طبيباً للملك مكدونيا. ولم يأت الى اثينا الا في سنة ٣٦٧ ليستترك تحت ادارة افلاطون في نشاطات الاكاديبيا. وعندما ترك اثينا في سنة ٣٤٧، بعد موت افلاطون، فمن اجل الاجتماع، في طروافا، بتلميذ آخر من الاكاديبيا، هو هرمياس مؤسس سلالة اتاوي الحاكمة، الذي اطلمه على كل الوقائع الدقيقة في السياسة الداخلية والخارجية للدولة (٣٤٧-٣٤٥). وانتقل الى لسيوس حيث مكث ستين وبعبداً اصبح مريباً لاسكندر من سنة ٣٤٣ الى سنة ٣٤٠. ليعود اخيراً الى اثينا سنة ٣٣٥ حيث اسس الليسه.

ونضيف انه لم يعط مطلقاً للرياضيات المكان المهم الذي كانت تحتله في الاراء الافلاطونية، الا انه اهتم قبل كل شيء بالبيولوجيا (علم الاحياء) وبالعلوم البنية على الملاحظة.

وبجالة الفكري هو ابعد ما يكون عن التجريد، فهو وقد نحرر من كل المرات التي وضعت افلاطون في عزلة مرتفعة، قبل بكل الروابط والعلاقات التي يقتضيها الواقع الحياتي: حياة عائلية، ممارسة عمل مأجور. وقد اهتم بالسياسة كاهتمامه بكل شيء. لانه فكر جامع، الا انها لا تشكل بالنسبة اليه موضوع اهتمام دائم: فهو يعالج هذا الموضوع، في ساعته، منهجياً مع كل ما يقتضيه ذلك من حرية في الفكر نراها في كتابه الاتيك (الاخلاقيات) او في الروتويك (علم البيان). ولا يُشعرُ عنده بهذه النقطة الواخزة، الخفية المعبرة عن فكرة كاتمة مصرة، في مواجهة علم، لا يشكل بالنسبة اليه، الا علماً وليس العلم الملكي. ويجب ان لا نندesh كثيراً من عدم إتيانه على ذكر رسالة تلميذه القديم.

الاستمرار في التسك يمثل الحضارة الاسمي-الانسان، بالنسبة الى ارسطو، هو حيوان سياسي؛ وهو يتميز عن غيره من الحيوانات بانتماثه الى حضارة (Polis). وهذه، وهي ثمرة الحضارة، هي نهاية المطاف في تطور التجمعات الانسانية التي كانت مراحلها: العائلة، القبيلة، القرية، الحضارة. ومن جهة ثانية، بالنسبة اليه، الحضارة هي الدستور: الدستور ينشئ الدولة الى درجة انه اذا تغير الدستور، فيمكن التساؤل حول بقاء الدولة ذاتها. هذه النظرة التجريدية التي تمجد بصورة دائمة الفكر السياسي لدى الاغريق الكلاسيكيين هي فكرة افلاطون وايزوقراط من قبل.

ويعتبر موقف ارسطو، في عصره خصوصاً، كشافاً، لانه يذلل عن الحضارة من موقعين.

فعل الصعيد الفلسفي أولاً بدافع هو عنها كشكل طبيعي من أشكال الطبيعة الانسانية، ضد المفكرين الكليين (Cyniques) من القرن الرابع الذين لا يرون في الحياة السياسية الا عائقاً يقف بوجه الحياة الطبيعية، ومن جهة ثانية، بالرغم من انه يعرف جيداً انها ليست الا اسلوباً من بين اساليب الحياة الاجتماعية (ونتيجة طول اقامته في مكدونيا، البلد الذي لم يعرف نظام الحاضرات، كان في موقع افضل، من اي شخص آخر غيره ليعي هذه المكونات المختلفة) كان يصبر على لحظ امتياز هذا النظام السياسي بصورة خاصة؛ واكثر من ذلك، لقد حدد ابعاد الحاضرة المثالية التي كان من الواجب ان لا تكون واسعة جداً. ان امانة هذا الفكر العظيم تجاه التراث الاغريقي، في الوقت نفسه الذي كانت فيه بلاد هلاذ المهلدة بقوى جديدة، تفتتها الانقسامات، تدل الى اي حد كان حياً الشعور بتفضيل شكل المجتمع السياسي الذي كان يبدو في حينه الافضل، وحتى الوحيد الصالح بالنسبة الى الاغريق المتحضرين^(١).

المبج:

ثم يعترف ارسطو بعد ذلك باختلاف الدساتير (بوليتي). وقد عدّد مع تلاميذه، المهتمين بتعداد نماذج دقيقة، ١٥٨ دستوراً لدني او بلدان مختلفة، اذا ما صدقنا التراث. فقد درس الحق العربي لدى البرابرة، وقوانين، سولون، ومطالب الحاضرات الاغريقية، وغيرها من مجموعات البحث السياسي. فقد اراداً أولاً، وهو المرحب بالتنوع، والاقبل جوداً مما اشتهر عنه، ان يقوم بدرس موضوعي للدساتير القائمة. ومقدار ما يبدو، من كتابه الاخير الاخلاقيات في نيكوماك (ايك نيكوماك)، حضور ذهنه يصدد عمله المستقبلي حول السياسة^(٢)، فبالامكان اكتشاف مفتاح منهجه من خلاله:

وفي المقام الاول، لنحاول درس كل أنواع التصرف، حتى الجزئية، المسجلة من قبل السابقين ثم ندرس الدساتير المجتمعة، ولنلاحظ بعدها ما هي العناصر التي نحافظ وما هي العناصر التي تدمر الحاضرات، وتختلف دساتيرها؛ وما هي الاسباب التي تجعل بعضها حسن الحكم، والاخر سيئاً، وبعد اجراء ذلك، تكون اكثر كفاءة لمعرفة الدستور الافضل، وكيف تتوزع سلطاته وما هي ركائزه الاخلاقية والشرعية (الاخلاقيات في نيكوماك، x، ٩، ٢٣).

ونضيف انه قام باستقصاء ضخم، مستقيماً من اعمال المؤرخين، والخطباء الماجورين، والفتنمين المختلفين، ومن الزراعة كما من التشريع، ومن السيلاح اخيراً. ان اسلوبه في العمل يختلف تماماً عن اسلوب افلاطون؛ ونميل اليوم الى تسميته بالاسلوب العلمي. ومع ذلك، ومقدار قدرتنا

(١) هذا هو، مثلاً، حل ما يبدو، الوقت الشائع عند ارسطو. إلا أن بعض المقاطع تنكس لهما الاهمية الجديدة للمجموعات الكبرى، وعدم كفاية الحاضرة.

(٢) ربما كان هذا الفصل الاخير إضافة متأخرة.

عل التميز^(١)، يوجد في السياسة مريان مختلفان نوعاً ما: فهو، من جهة، يحاول ان يدرس آية الحكومات القائمة، كما يقضي بذلك توثيقه، ولكنه، من جهة ثانية، شدد، كما فعل افلاطون، عل وصف حالة مثالية، فضل، ما امكن، وهي موضوع الكتابين السابع والثامن.

دراسة النظم القائمة :

يميز ارسطو كتابه، بين ثلاثة انواع من الدساتير، بحسب عدد الحكام - الدستور الملكي، الارستقراطي والديموقراطي (الديموقراطي الحصري)، ولكل منها شكله الفاسد: السلطي الاوليفارشي (حكم القلة، والديموقراطي^(٢)). والضابط الذي يفرق بين الفتين هو انه في الدساتير الصالحة يمارس الحكم لصالح المحكومين.

الا انه من الواضح ان هذه التصنيفات لا ترضي ارسطو^(٣) كثيراً. وبالفعل قد لا تعني التسمية شيئاً مهماً: فقد يحمل الدستور سمة اوليفارشية او ديموقراطية، ثم يطبق عملياً في اتجاهات معاكسة؛ والديموقراطية قد تحمى اوليفارشية في خدمة الاغنياء؛ والاوليفارشية المقيدة بدفع مبلغ متدن من المال قد تقترب من الديمقراطية؛ والديموقراطية التي تكون فيها الجماهير شريفة قد تكون ارستقراطية، او، اذا كان القانون فيها غير محترم، قد تصبح اقرب الى السلطوية. واذا فاشكال الدساتير متناهية العدد في الواقع، او هي تختلف بحسب ما اذا كانت الجماعات ذات غالبية مدنية او زراعية. وقد شعر ارسطو بتنوع التركيبات؛ ولذا يجب ان لا نعجب من اختلاف التصنيفات التي نجدها عنده. فضلاً عن ذلك، وبالرغم من رغبته في القيام بعمل وصفي، لم يستطع ارسطو التهرب من الاغراء الموروث الرامي الى اصدار الحكم والى اسداء النصيح، حتى ان تحليله يتداخل، كما في الكتب الانتقادية الخالصة، مع التوصيات وهو لا يفضل نوعاً صافياً، بل نوعاً مختلطاً. او، في مطلق الاحوال ممزوجاً بسمه بالدستور «الحقيقي» او «الدستور السياسي» والذي يمكن ان يعرف وكأنه ديموقراطية قريبة من الاوليفارشية او كأنه اوليفارشية قريبة من الديمقراطية.

ويدور كل فكره السياسي حول هذا الاختيار؛ وبالفعل ان ما يريد ارسطو ابرازه، هو دستور مركّز عل «الطبقة الوسطى»، هذه الطبقة التي حاولت، خلال عدة مرات، ان تفرض وجهات نظرها في اثينا، وبصورة خاصة، في آخر القرن الخامس، والتي تعرّف عن نفسها بانها الوسيط بين الاغنياء، كالتازعين الى الانانية والى الطموح، وبين المقسمين الذين هم صبة وخطر عل الدولة.

(١) ان الكتب الضمانية في «السياسة» هي في الواقع مذكرات دروس، ذات تواريخ مختلفة ربما، وثالها غير اكيد لمعاً. ولهذا نكبي هذه مسائل بدون أهمية، كما ان اساليب التصنيف تختلف من طرف الى آخر من الكتاب. كما يجب ايضاً قراءة «دستور اثينا».

(٢) قد يكون هذا التصنيف اشتقاقاً من افلاطون، إذا ما نظرنا إلى تحليلات «السياسة».

(٣) فضلاً عن ذلك لقد اورد تصنيفات مختلفة في كل من الاخلاقيات في نيكوماك، وفي البيان (تتوريك) وفي السياسة بالذات (بوليتيك).

ان هذه الطبقة هي التي، بنظر ارسطو، تؤمن الاستقرار للدولة، والتي تبقى مخلصه للقوانين والتي تتجنب التجاوزات وهي لا تعمل لصالحها وحدها، بل من اجل مصلحة جميع المحكومين: وهي اذن افضل الطبقات استعداداً لإدارة الشؤون العامة. وارسطو معجب بال دستور الديمقراطي القديم لسولون، وأيضاً بدستور الخمسة الاف الذي حاول المعتدلون اعطائه لاثينا سنة ٤١١. هذا الوضع السياسي، يتطابق تماماً مع وجهات نظره الاخلاقية، ومع الكيفية التي يضع الفضيلة فيها، في موضع وسط، او في طريق وسط. ولهذا عندما كان الامر يتعلق بتعريف المواطن، أولاً، فقد وصفه بشكل تجريبي فعلاً، وكأنه ذاك الموهل لحمل العبء وللخضوع للسلطة؛ وكان هذا يعني في الواقع انشاء ضابط اخلاقي، بدون شك، الا انه اجتماعي الى حد كبير، يستبعد كل اولئك الذين، وان كانوا احراراً، لم يكن لديهم لا الوقت ولا القدرة على القيام بوظيفة عامة، وكل اولئك الذين لا يقولون بقلب طيب للعبة الدستورية.

وبحلول «دستوره السياسي» ان يوفق بين المبدأ الديمقراطي، والمبدأ الأرستقراطي؛ اذ ان ارسطو يعتقد، بعكس افلاطون، بقيمة الغالبية وان الجماهير، وان كان يمكن ان لا تتألف من رجال فضلاء، كافراد، تستطيع مع ذلك، مجتمعة، ان تمتلك التصوq الجماعي». (الباب ١٢٨١ب). الا انه، في المقابل يجب اعطاء الفضيلة مقامها: ويدافع ارسطو هنا عن عقيدة المساواة المناسبة مع الكفاءة، وهي العقيدة المحيية الى قلب ايزوقراط، ضد المساواة الحمايية. وضمان البناء كله هو المبلغ المشروط (Cens) المعقول الذي يؤمن للطبقة الوسطى الوزن السياسي الذي تحتاجه لكي تقود الطبقات الاخرى في سبيلها المعتدل. ويبدو هنا التناقض مع افلاطون جنرياً. فمقابل الفيلسوف الذي يعلم بالمطلق، ينص ارسطو. الذي لا يحقر حق الظلم احتقاراً مطلقاً، التسوية: دستور دقيق، ليس لتسميته اية اهمية بالنسبة اليه. ويحل افلاطون الصراع الاجتماعي بفرض عقيدة ترعى بدقة مختلف الطبقات والفئات. ويكتفي ارسطو بالطلب الى الحكومة الصالحة ان تحمي الفقير من الظلم والظلم من المصادرة، حالة في هذا كحال ديموستين في رابع فيليبيته، وان تؤمن للطبقة الوسطى سبيل الحكم لصالح الجميع.

وينفس الروح بدرس ارسطو طويلاً الشروط التي تتغير ضمنها الحكومات، كما يدرس الثورات التي تعتورها؛ واسبابها هي، اما ان تكون، الاسراف في تطبيق مبدأ ما، سواء كان هذا المبدأ يتعلق بالمساواة أم بغيرها، او تكون في التحولات التي تجري داخل الطبقات، فتنب فيها خللاً في التوازن، او نشطرها، او تكون في اخطاء الحكومات. ولكن التطورات ليست مستعجلة منها. من اجل هذا فهو يدرس أيضاً علاجات هذا الاختلال. ويعود دائماً، الى نفس نوع النصائح: دستور «خليط» لا يرا له ان يكون الافضل بذاته، ولا الافضل حق من ناحية توسطه واعتداله، ولكنه الافضل ملائمة للوضع الذي هو وضع الحاضرة، دستور تكون فيه المجموعة الاجتماعية الاقوى، متعلقة بالنظام، على اقل تعديل. ويقدم النصائح الضرورية من اجل الحفاظ على جميع انواع الدساتير، بنفس التجرد. وقد كان هذا القسم من تأليف ارسطو مصدراً غزيراً

منه فيها بعد كل التفتيش المتخصصين في عملية الحكم أمثال مكيايلي.

الدولة المثالية: يجب ان لا تنتظر مطلقاً من ارسطو، وحاله الفكرية هي هذه، ان يصف بشكل دروغاتيكي ومفصل دولة مثالية. وفي الواقع، عندما يقدم بدوره دستور (بوليتيا) في الكتابين السابع والثامن (اللذين ربما كانا قد كتبا قبل الكتب الاخرى، حيث يطلب فيها طابع كتاب «الشرائع» فانه لا ينهي مشروعه تماماً. ونعرف من خلال الكتاب الثاني، لماذا يحكم على «جمهورية افلاطون» وخصوصاً مشاية النساء والاموال، والتقسيم الدقيق للطبقات، والتضحيات المطلوب تقديمها من كل فرد، بانها غير عملية وغير انسانية: وهو بدلاً من فرض تنظيم سياسي دقيق^(١) يُظهر بوضوح عزمه على عرض الشروط العامة التي نؤمن حسن شغل الحاضرة. فضلاً عن ذلك، فهو يسعى الى اقامة حاضرة سعيدة. يفضلها على حاضرة افلاطون العادلة (علماً بأن السعادة هنا ترقم على حسن استعمال الفضيلة). وهذه الشروط العامة هي بصورة خاصة: العظمة المتزنة، اراض صغيرة يسهل الدفاع عنها ويبحث يعرف الناس فيها بعضهم بعضاً. والمكان الجغرافي المفترض ان يكون قريباً من البحر لتأمين الاتصالات السهلة، يختلف اختلاف نمط الدولة: الأوليفارشية تحتاج الى قلعة، والديموقراطية يناسبها السهل. وتدل آرائه حول تنظيم المدن على الاهتمام الكبير بالتنظيم العملي. وهناك اجماع على امتداد ارسطو، لانه استخلص نظريات طيبة من اجل ادخالها في الفكر السياسي، وبعض الاراء حول المناخ وحول الاعراق، شاعت وذاعت. وهو، بهذا الشأن. يميز اجناس الشمال التي تتمتع الحرية الا انها غير ذكية، واجناس الشرق الذكية، انما، الدينية. واخيراً الجنس الوسط جنس المهملين، الازدياء والتعشيقين للحرية بأن واحد، والذين يستطيعون ان يكونوا هذا الوسط الاخلاقي الصالح من الناحيتين السياسية والادبية^(٢).

ولكن لا يوجد في هذا التجمع المحدد مكانياً والدعم، اي تجلبد كبير ومهم:

شعب من العمال يطعم نخبة من المواطنين يشكلون بأن واحد المحاربين، وهم وحدهم قوام الحاضرة. ولا يوجد هنا أي دستور خاص. وبالمقابل، وبما انه من المتفق عليه ان، بين

(١) وكما ذكر على ملحه من التشريع، يمكن ذكر التمييز الجندري الذي يقرره بين العدل أي ما ينص عليه القانون، والاتصال الذي به ترغيب الفلاطون بالاشعة عن صورية القانون أو عن قصوره (الاحكاميات في نيكوماخ، ٧، ١٠).

(٢) ويعود الفضل الى ارسطو بالدرجة الأولى، في القول بوجود ثلاثة أنواع من السلطات. إذ يوجد في الواقع ثلاثة وظائف يجب على كل حكومة أن تؤديها. وهو يمددها في الكتاب الرابع، الفصل الحادي عشر: (١) الوظيفة التنفيذية التي يبتني عنها التصوت على القوانين، وللماعدات وبرالية القضاء؛ (٢) المناصب أي عارسة السلطة؛ (٣) وأخيراً الوظيفة القضائية التي تتأمن بواسطة سلسلة من المحاكم، تنطلق من المكاتب التي تتسلم الحسابات المعمومة أو التي تحكم بالتعديلات والمخالفات ضد الدستور، حتى تصل الى تلك التي تنظر في الجنايات أو في القضايا المدنية. وهذا التمييز، المصري جداً، رافع، إلا انه في نظر ارسطو أسلوب سهل لتحليل المستاتير بدقة وتسييرها وتثريتها. وبالمقابل تختلف وظائف علمه المجالي، كما تختلف طرق انشاء هؤلاء الاذنين أو هؤلاء القضاة المدنيين بحسب النظام المعمول به، والتسيير هنا هو تميز وطني ذو مستقل كبير، ولكنه لا ينطلق من مبدأ فصل السلطات أبداً.

المواطنين، لا يوجد من يتفوق على الآخرين تفوقاً عظيماً يبرر امتداد السلطة المشاعة اليه ومن جهة ثانية بما ان المهم بالنسبة الى الحاضرة، هو الحصول على الفضائل اللازمة لحالة السلم، فان المشكلة الاساسية، هي في شروط ولادة المواطنين وتربيتهم. ويتوسع ارسطو طويلاً حول المسائل التي تطرحها التسالة او علم تحسين النسل، ومراقبة الولادة، وغذاء الاطفال وتربيتهم. وهو يرى وضعهم بمنجاة من المؤثرات السيئة. ويتضمن تعليمهم بصورة اساسية ما هو ليريالي ومشرّف ويتوزع بين الرياضة والدروس. ويبدو ان ارسطو يركز على ما له علاقة بالتقنية وبالاخلاق اكثر من تركيزه على النصائح السياسية الخالصة^(١).

وفي نهاية هذا العرض، لا يمكن تجاوز القول: ١. ان ارسطو يبقى اسير التعابير التقليدية. في زمن فيليب، ظل في كل مساعيه محبذاً للحاضرة المصفرة. وفي حين يبدو بطل الطبقة الوسطى، الناشطة، فانه متعلق، على الاقل عندما يعرف الحاضرة المثالية، بجذأ التسلية النبيلة، والمواطن الصالح عنده يجب ان يبقى محرراً تماماً من الاهتمامات البدوية او التجارية^(٢). والاعمال التي تسترلي على اعجابه هي المناظرات، والعدل والجيش والدين؛ ٢. انه يبقى غير واثق من ارائه السياسية النظرية. فاستثناء الاستبداد المسرف، والملكية غير الملائمة، فهو يقبل بكل نظام حكم. اما مفضلاته فهي على وضوحها غير جازمة ولا امرية. واذا صح انه، ككل المفكرين الاغريق يجعل الشأن السياسي والشأن الاجتماعي شأناً واحداً، فهو لا يميل الى اضماع الاول في الثاني كما فعل افلاطون، ولا الى اختراع الف حيلة للتحكم به او لابطاله. ان ارسطو، بالعكس من ذلك، ودون ان يشعر بالفرق الخاص بين كل من الشائين، يكتف الاشكال السياسية بحسب نوعية الشأن الاجتماعي، ويحاول ان يتجاوز غرور التعابير السياسية الحاسمة، والمنهجية جداً والتجريدية جداً؛ ٣. واخيراً، وهنا موطن ابداعه، يحمله الاحساس بهذا التنوع السياسي على البحث عن تفسيرات، وعن تحديدات، لا عن تعاريف قواعدية اصولية، وفعله قائم على كونه قد جرد الكون السياسي، وحلل عناصره ومجاريه ومسرّاته (ميكانيسماته) وابرز معالجه الخاصة. وهو بعمله هذا بعيد، فيما يخص مجموع الحياة السياسية، ما سبق لكزونوفون المزعوم فعله بشأن اثينا، اي صياغة العلم السياسي الاغريقي، ويمكن القول، انه اسسه مع اعطاء هذا التعبير معناه المصري: فانطلاقاً من القديس توما الى اوغست كونت تعتبر لائحة مدنيه لا تحمد ولا تحصى.

المقطع الخامس - العلاقات فيما بين الحاضرات والفكر السياسي الاغريقي.

١ - المتحد المحلي La Communauté Hellénique

لم تقض الصيغة التي انحصرت فيها الحياة السياسية الاغريقية، خلال كل الحقبة

(١) فيما يخص افكار ارسطو حول الرق، يراجع اعلاه صفحة ١١ - ١٢.

(٢) ان التفرق بين الشأن الاقتصادي، أو تملك الأموال الطبيعية والآثراء عن طريق المضاربة وأعمال استغلال القداسة Chrematistike، يتيح له ان يبقى أميناً بصورة المواطن الصالح.

الكلاسيكية، وهي الدولة الحاضرة، على وجود متحد «مجتمعية» Communauté هليلية، قائمة على هذا الأساس. وتدل القصائد الهومرية على الاحساس بهذا التضامن. ومع ذلك، فالحروب الميدية هي التي وضعت هذا الوعي واعطته محتواه. فتجاه التهديد الفارسي، والخطر البربري ضد اليونانيين. وخطر قيام ملكية في مواجهة الحاضرات الحرة، أعرب اليونانيون، أحياناً، عن احساسهم بتأليف مجتمعية دم ولغة، واداب ودين، ولكن هيروdot، وهو ينقل اليها هذه المزامم، يشهد ايضاً بأن هذا الوعي الهليني كان غير اكيد وموزع. ان حدود العالم الهليني كانت غير مؤمنة. والجغرافيا التي كانت تعمل ضد هذا المتحد: تشتت المستعمرات، «والتلاصق البحري» المتقلب، والمتفتتات الاستراتيجية، لم تكن تعتبر معياراً كافياً. ان اللغة تشكلت عنصر تعريف محترم، سلباً على الأقل: فالبربري هو الذي لا يتكلم الاغريقية. ومهما يكن من امر، فإن وجود مشاكل الحدود غير الواضحة، ومن بينها المسألة المقدونية التي تشكل المثل الواضح، كانت تعيق كل احساس بالتضامن. وحتى بين الحواضر الاغريقية، من غير شك، لم يرتد التحالف العسكري مطلقاً الشكل السياسي. فهذه الحواضر كانت تتحد لكي تدافع عن حريتها ضد البرابرة، الا ان هذه الحرية بالذات كانت تشكل الحد الذي تقف عنده كل تنازلاتها تجاه بعضها البعض. ولم ينكث الاثينيون بنباهون بانهم رفضوا سلطة الحاكم البربري على الرغم من وعده لهم بأنه يملكهم، لقاء الخضوع له، من السيطرة على كل اغريقيا (هيروdot، VIII، 3). وفيما بعد مجد ديموستين، في هذه البادرة، الاخلاص الزوج، في اثينا، لروح الاستقلال الذي منحتمه لنفسها ولغيرها. وهكذا كما ينادي بذلك هيروdot دائماً، كان الوجه الآخر لهذا الحب للحرية، نوع من الذاتية الجامعة التي لا يؤثر فيها شيء (هيروdot، VIII، 3، في الاخير).

٢ - الاحلاف و«الامبراطوريات»

في الواقع كانت الاحلاف دائماً، ضرورية، ولكن الرأي العام لم يشعر مطلقاً بأنها تشكل نموذجاً سياسياً يجب توضيحه وقد اقتصرمت الاحلاف على عقود عسكرية كانت تبررها أحياناً صداقة تقليدية تتأجج ظرفياً. وتنظمت بعض المجموعات الاوسع والادوم تحت ضغط الظروف العسكرية والاقتصادية، وبوجه عام تحت تأثير حاضرة كان لها الاعتبار اكثر من غيرها، مثل سبارطة واثينا وطيبة. وكانت هذه الاحلاف تنتهي وفقاً لطبيعة العلاقات التي كانت توجد فيها بينها. فالخلف البيروني، بزعماء سبارطة، ظل تقريباً حلفاً عسكرياً تحت سيطرة سبارطة والحلف البحري الاثيني المؤسس بعد الحروب الميدية، تطور فالتخذ شكلاً أصيلاً. فالحاضرات المتحدة خضعت بصورة تدريجية لنظام تبعية، كان استقلالها الحقيقي، فيه حدوداً بإجراءات عملية مثل الضريبة السنوية التي كانت تتقاضاها اثينا سنوياً لتتصرف بها بحرية، وكالضغوطات التي كانت تمارسها لكي يتم قيام ديموقراطية شبيهة بديموقراطية اثينا، في هذه الحاضرات، او كقائمة مستعمرات للجند الاثينيين في المناطق الاستراتيجية، او التذرع بالاسباب القضائية امام محاكم اثينا وحدها، أو إدارة شؤون الحلف في السياسة الخارجية من قبل الاثينيين وحدهم ودون رقابة.

والواقع، ان الحلف تحول بصورة بطيئة الى امبراطورية. وبعد ان نصب السارطوني انفسهم ابطلاً للاستقلال، استعادوا لصالحهم، بعد انتصارهم، نفس الاجراءات، وكذلك فعل الطيبون، عندما استفادوا من تفهقر سبارطة. ويبدو ان هذا الامر هو شكل من اشكال التطور المحتمي.

عدم وجود «مبدأ» سياسي للامبريالية. - ومع ذلك لم ينشأ عن ولادة هذه الامبراطوريات المتتابعة اية حركة تتعلق بالافكار السياسية، ولا أي شكل عقائدي جدير بهذا الاسم. ولن نعدم التبريرات. اذ يوجد في الكتاب الثامن (١٤٤) من هيرودوت عرض حول القرابة العرقية بين اثينا وشعوب الجزر. وهذا العرض قد يشكل موضوع دعاية خاصة من شأنها تبرير اتحاد هذه الحضارات في حلف، كما ان مثل هذه القرابة قد برزت الاحلاف البيلونية. ونستنتج من خلال رواية توسيديد الجهود التي بذها بريكليلس لكي يفرض فكرة اسبقية اثينا القائمة على امتياز حضارتها. الا انه لم ينشأ عن هذه القاعدة، اي مفهوم سياسي عقائدي، ولا اية نظرة وضعية، جاءت تدعم، على الصعيد النظري، هذه المحاولات الامبريالية. وبالعكس من ذلك درسها توسيديد وكأنها حالات واقعية. بل اكثر من ذلك لقد رأى فيها نوعاً من الضرورة التاريخية، ومن التدريب الانوميستيكي. وفي حوار ميلوس (توسيديد، ٧، ٩١) يحلل المؤرخ، بنوع من الوضوح الفج، العملية الحتمية التي يمر اليها الحكام الذين لا يستطيعون التعايش مع الاصدقاء، بل يريدونهم جميعاً عبيداً فقط والفكرة الوحيدة التي يمكن على الصعيد العاطفي، ان تبرر هذه الامبريالية، وتربطها بقوة بالتراث، هي الفكرة الهيلينية الشاملة، وقلما اوجت الى توسيديد شيئاً.

ومقابل ذلك كانت الانتقادات غير معدومة. فآرسطو لم ير في هذه المحاولات التوسعية الأخراب ائنة الحمية، وخراب أثين بالفلاحين التقليديين المسالين. وبأخذ افلاطون على بريكليلس وخلفائه انه لم يفكر الا في العظمة المادية لأثينة (غورجياس، ٥١٧) ويصنع اغزنوفون في كتابه «الايرادات»، عوداً الى اقتصاد الجلود. والكل يوافق عفواً على الانتقادات التي وجهها العجوز الأوليغارشي مؤلف كتاب «جمهورية الاثينيين» ولا يوجد في هذا الا تدريب اكراهي اجباري ومؤسف ناشئ. عن تطور اثينا جديدة متاجرة وبحرية، واذا كان صحيحاً ان اوريبيد فكر في غزو صقلية عندما كتب مؤلفه هيلينا، فيمكننا ان نستنتج معه ان هذه الموجة من الفتحاحات والاستلحاق لم تبد في اعين الكثيرين من المفكرين، وفي مطلق الاحوال في نظر العقائليين الا كحرب طروادة جديدة، اي ملاحقة السراب. وعلى هذا لقد حلت هذه الاحداث الصفحة او انقضت تاريخاً إلا انها لم تكن ابداً موضوع فكر سياسي. لقد كان اطار المحاضرة محسوماً ومعدوداً على انه المثال الذي لا يبدل منه الى حد انه لم يكن بالامكان توظيف هذه الاندفاعات الامبريالية الا في حساب التوتر التقليدي بين الحضارات. وافضل من ذلك لقد وصفت هذه الغزوات بالامراض، وذلك بعد تقدير الكوارث العسكرية التي تسببت بها. حتى وصفت بانها عارضة، واشغل الوجدان السياسي الاغريقي بالغاتها: وحاول النظريون كافلاطون ان يبرهنوا على ان المحاضرة المثالية لا تمارس الحروب الفتححية، كما حاول المؤرخون امثال كزينوفون ان يبينوا ان هذه

الحروب لا يمكن تصور وجودها الا في الامبراطوريات البربرية، في حين ان السياسين بذلوا بعد ذلك كلما في وسعهم من اجل حصر المحالقات في غرضها وموضوعها العسكري الخالص. والمثال الابرز هو مرسوم اريسطو طاليس الذي عُد الاشياء التي يجب التمسك بعدم فرضها على الحلفاء. والصفة السلبية في هذه المواقف تدل كم كان تشديد الحاضرات من اجل الاحتفاظ ببنيتها التقليدية. ولم يخرج، الفكرة الهلينية الشاملة على الصعيد العاطفي ولا الفكرة السياسية الاتحادية، او الوحدانية او الاستتلائية قوة او متكاملة من هذه المآسي.

٣- الهجمة المقدونية والمشكلة السياسية

دهوستين: - ومع ذلك بقيت المسألة شائكة، فسياسة التوازن التي عرضها ديموستين في خطابه حول الميغالو بوليتانه ليست، على الرغم من ذكاء الخطيب، الا سُكناً. وفي الحاضرات التي مزقتها الانقسامات لم تكن سياسة التراجع التي استطاع اوبول الدفاع عنها في اثينا دفاعاً ناجحاً بصورة مؤقتة، إلا نحوياً وهماً: «ان اثينا لا تستطيع التهرب من ادارة شؤون اليونان، وحالما كحال اولئك السياسين الذين لا يستطيعون الانسحاب من الحياة العامة هذا هو نصريح ديموستين المزوج بكبرياء خائفة قليلاً. ولكن في النصف الثاني من القرن الرابع ظهرت قوة جديدة: مقدونيا الانتطاعية الملكية في اوج ازدهارها مع صيغة اغريقية خفيفة تكفي لتنفيذ المطامح حول اليونان، والغربية نوعاً ما عن المثال الهليني بحيث تتحرر من الافكار التقليدية الاستتلائية الضيقة. وقد ترجم ديموستين حالة الضياع لدى مواطنيه، في مواجهة التجديدات السياسية والاستراتيجية، الحاصلة لدى خصم حيث وعنيف بأن واحد. ويقول، في السابق، كان المحاربون يكتفون بالحرب في الفصول الجميلة، وياجتيح اراضي الخصم، ثم يرتد كل واحد الى موقعه، اما فيليب، فلم يرد ما استولى عليه، بل دجه بدون ادنى تردد في ممتلكاته، وهو هذا قد مهد لقيام وجه اميرالي من نمط جديد. هذه النهضة، وهذه الحدة تدلان الى اي حد لم تتبدل النظرات التقليدية. في هذا الطوفان العظيم ظهر ديموستين وكأنه يظل الحاضرة الذي لا يكل. لقد تخلى عن سياست التوازنية لكي يستثير الهمم، الا انه لم يتخل عن الصيغ القديمة: ولم تحظر بياله مرة واحدة فكرة قيام فدرالية هَلْنِيَّة: لقد حاول ان ينظم الاتحاد المقدس فيما بين الانظمة الدستورية (Politeia) في مواجهة الاستبدادية (Tirannis)، كما كان الحال منذ قرن ونصف، قبل الغزو الفارسي. ولكي يستجلب الحاضرات التابعة لاثينا والامبراطورية القديمة المخلخله، اعترف بخطا الابتزازات التي قامت بها الامبريالية الاثينية (٢٤ و 3^٥ philo) او السبارطية، الا انه اظهر الفرق بين ما سماه بالاختلافات العاليية والتمسك الاغتصاب الذي يريد الاجنبي ممارسته. ومجمل القول أن الامور البطولية التي كان يعطيها كانت اوامر خالفة. ولكي يدعو اليونان الى الدفاع عن نفسها، فخم وجد نظرية القتالين بالاحتفاظ بالتقاليد والخصوصيات الذاتية، واذا كان قد دعا اليونانيين الى الاتحاد، فمن اجل الاحتفاظ بحق البقاء متفرقين ومتشقين.

ايزوقراط: كان وضع ايزوقراط اكثر تعقيداً: لا شك ان احدى اهدافه الثابتة كان تحقيق

وحدة اليونان. فقد كان يخشى الامبريالية، وهي مرض حقيقي يهدم المدينة الام كما يهدم الحضارات التابعة. الا انه كان يميز بعناية بين $p \times k$ التسلط وهو شكل من السلطة امبريالي وسيء، وه السيطرة، او التتوق *hégémonie* وهو نوع من الافضلية التي تحترم الاستقلال الذاتي. ويهدف هذه الافضلية الى قيام صليبية ضد الفرس. ولادارة هذه المهمة. نالت عدة مشاريع رضا. لقد فكر اولاً في اثينا، ام الحضارة وام الثقافة، ثم فكر برجل قوي، جازون ديفير *Jason de Phèreso* واخيراً بفيليب المكدونى. لقد كان الناطق باسم اولئك الذين كانوا يتنون قيام بطل يجمع الطاقات البرنانية، للدفاع عن الهلينية. وتدلنا استمرارية مشروعه على وجود مسألة هلينية، ولكن هذه القضية بالذات تدل على ضعفها، عبر الخيار الذي اضطرت اليه: فيليب هو مكدونى طلب اليه ان يكون بآن واحد وعسناً (او حكماً) الى اليونانيين، وملكاً للمقدونيين، وسيداً بالنسبة الى البرابرة. وهذه معاني وفوارق كثيرة. ولا شيء يدل بصورة افضل من ضياع الفكر السياسي الهليني الذي اضطروا، بسبب البنات التي تتحكم به وتسجنه، الى ان يطلب من عامل اجنبي، وبأن واحد، ان يوجد وان يحترم التراث. وبعد شيرونه (*Cheronée*) (٣٣٨) تم كل شيء: لقد استعمل فيليب القوة، ولكن ضد اليونان.

وهكذا فقدت اليونان حريتها، قبل ان تفكر في وحدتها. ولهذا بقدر ما كان الارث الذي تركته برسم الفكر السياسي غنياً، في مجال الحياة المدنية، بقدر ما كان هزيباً في مجال علاقات الدول فيما بينها، وحتى فيما يتعلق بدولة متسعة ومعقدة التركيب، لا شك ان القرن الثالث سوف يرى في اليونان بالذات، ازدهار بعض الافكار فيما يتعلق بالاتحادات *Confédérations* والاحلاف *Ligues*، ولكن بعد فوات الاوان: ان هلاک كانت على عتبة تغيير الحكام، والاساسي سوف ياتي تصويره خاصة من هذا الشرق المهلن، ارض الاختبارات الجديدة.

المقطع السادس، المرحلة الهلينية

١ - المميزات العامة.

زوال الحضارة: مات الاسكندر سنة ٣٢٣. ق. م. الا ان خمس عشرة سنة من حياته كانت كافية لتتحول المظهر السياسي للحوض الشرقي من البحر المتوسط، وقد ظلت هذه التحولات قائمة حتى بعد تقسيم الامبراطورية المقدونية. وفي هذه الاراضي الموحدة الآن، اخذت الحضارة الاغريقية في الزوال كشكل سياسي. في الشرق كانت الملكيات هي السائدة. وفي اليونان الفارة ظلت الحضارة، قبل ان تزول نهائياً في القرن الثاني ذات وجود مهم ضمن استقلالية وهمة في الغالب، لقد ظلت بلا شك كاجهزة ادارية بلدية، بل ربما استطاعت ان تنتشر في الشرق المهلن، الا انها لم تعد ذلك الجههاز الحي، المستقل الذي يحرك، ضمن استقلالية خصبة، القوى المادية والروحية عند المواطنين.

الفكر المهلن: هناك عدة ظواهر سوف تطيح فيما بعد، وحتى في ظل امبراطورية روما،

تاريخ الأفكار السياسية؛ فخطباء المحاضرات ذات التراث الهليني، مدفوعين بالإخلاص للحدود العظيم، (ويعتبر ديون كريزوستوم Dion Chrysostome خير مثال عنهم) استمروا في استعمال نفس الكلمات، ونفس المعاني، للتعبير عن نفس المشاعر كالخطباء الاتيين ولكن اللغة المستعملة كانت لغة ميتة، مليئة بالابهمة وبالتورية، غير ملائمة للوضع الحاضر، وغامضة بحيث يصعب من خلالها الوصول إلى المعنى المقصود. هذه المظهرية يجب ان لا تخدع او تنفث. فالثقافة الاغريقية، كانت تنتشر فوق رقعة واسعة من الارض. انها بالطبع ثقافة اليونانيين النازحين، وهي ايضاً ثقافة الطبقات المسيطرة، التي، بعد ان تملت بسرعة، اخذت تفكر باللسان الذي كان لسان ديموستين، حتى ان هذه الثقافة التي كانت الجامع المشترك هي الآن ثقافة منقولة الى ارض غريبة، مفصولة عن جذورها، مفرقة من جزء من مضمونها، ثقافة عبرها يتم الاختيار، اما لاعادة التأويل (وهذا هو القسم الاكثر حياة) او للتصنيف او التقليد.

في هذا العمل الضخم التكميلي، انتقلت الاعمال العلمية من هذا التراث بدون عوائق، الا ان الاقسام السياسية كانت متهاينة. وكانت الافكار القديمة، الادبية والفلسفية كلها تتركز على ركيزة واحدة ثابتة لا تتغير وملزمة. وكانت هذه المفاهيم في قسمها الاكبر غريبة عن العالم الهليني. الاسكندرية مثلاً كانت حاضرة اغريقية لولا المضمون السياسي الذي محتويه. فالاسكندريون كانوا رعايا لا مواطنين افراداً قبل ان يكونوا اعضاء في عائلة سياسية.

خضوع سياسي، وفردوية ادبية اخلاقية، هما اللذان سيطران بصورة مفاجئة، ولهذا فقدت تأملات آخيل Eschyle المراتوني وأفلاطون المشغول بخلاص الحاضرة معناها، او انها اكتسبت قوة اخرى بالنسبة الى قراء غير عالمين بما بعث هذه الاثار: أي الروح الوطنية المدنية. وهكذا نشأ أدب آخر جديد اغريقي، تحت نفس المظاهر، يكمل الادب الكلاسيكي.

الروائية: «نسبة الى الرواق الذي كان يجتمع فيه اتباع زينون»، وهي فلسفة تقول بان كل شيء في الطبيعة انما يقع بالمقل الكلي ويقبل مفاهيم القدر طوعاً وبصلابة Stolicisme. هذا العالم الجديد، المؤلف، بحسب المصور والمناطق، من محميات او من ممالك متراكمة، له فلسفته الخاصة: والروائية بصورة خاصة والايبيقورية Epicurisme (الانغماس في اللذات) عرضاً، ثمتا على انقاض الحاضرة اليونانية. ومن وجهة النظر التي تمهنا هنا، فان الروائية هي التي كانت الاكثر غصباً. فقد أصبحت المزود الكبير للمعاني السياسية. وحتى القرن الثاني بعد الميلاد شكلت الفلسفة المرجع الاول. فقد استطاعت بشكل عجيب ان تغذي الايديولوجيات السياسية في بلاطات الملوك التيهينيين، وفي حلفاء المظفين من الجمهورية الرومانية، واخيراً فيما بين اعيان الامبراطورية الرومانية. من هذه العنيفة المتعددة الاشكال polymorphe، لن نعالج هنا الا التطورات الاولى: أي ما سمي بالروائية القديمة.

ونحن نعرف عنها القليل، وبصورة غير مباشرة. الا ان القليل الذي وصل الينا منها يكفي

لثبت شهادة بلوتارك الذي اشار الى العلاقة الوثيقة فيما بين الوضع الذي نشأ من جراء فتوحات الاسكندر ونشأة الرواقية. والاسماء الكبرى الثلاثة هي: زينون دي سيتيم Zenon de Citium، زعيم المدرسة الرواقية (٣٢٢-٢٤٦) Cleanthe كليانت (٢٤٦-٢٣٢) وكريزيب Chrysippe (٢٣٢-٢٠٤). وعلاقة هذه الحركة بالسياسة ظاهرة وبارزة اذا فكرنا بكل المستشارين الرواقيين، الذين احاطوا بملوك ذلك الحين: أنتيغون غوناتاس Antigone Gonatas تابع دروس زينون ودروس كليانت؛ واراتوس دي سول Anaxos de Sole، اقام في بلاط أنتيغون؛ وارسل كليانت تعليمه سفاروس Sphacrus الى بطليموس افرجيت Ptolemée Evergète. ولا يُظن مع ذلك ان الرواقية تشتمل على عقيدة سياسية راسخة، الا انه من المؤكد، بان المعاني المتداولة فيها تتوافق مع الازواضع السياسية، وتعتبر عنها بشكل مرن. اما الابيقورية فلم تطبع اطلاقاً النشاط في عصرها وكذلك الاكاديمية Académie او الارسطية التي انكفأت، نحو المفهوم الاقتصادي للسياسة.

٢ - انفجار الحضارة القديمة ومزاج السكان.

البرابرة والمهليثيون: طرحت نشأة الامبراطوريات او الممالك على الاقل، على الافكار السياسية وبشكل حاد، مسألة كانت حتى يومئذ مسألة نظرية: ما هي العلاقات داخل مجموعة بشرية، فيما بين سكان من اصول مختلفة، وبالدرجة الاولى بين اليونانيين والبرابرة. ومنذ زمن بعيد، والعالم الهليني يستر وراء هذا التضميم البسيط المُرضي. كانت هناك ثقتان تنقسمان العالم تماماً: كل ما هو غير افرقي فهو بربري. والحقيقة ان المعايير قد تغيرت، لغوياً وسياسياً وادبياً ان لم تكن قد تغيرت عرقياً، ولكن مبدأ القسمة لم يوضع على بساط البحث بشكل جدي.

لقد حددت وجدت الحروب الميدية هذه الازواضع: فبعد ذلك، حتى الطرواديين الذين كان الفن والادب اليوناني يمثلهم وكأنهم من الحضارة الهلينية - تحولوا الى برابرة، حتى ان هيرودوت جعل حرب طروادة وكأنها اول صراع قام، قبل الحروب الميدية، بين الهلنيين والبرابرة. لا شك ان هيرودوت يعرف ان هذا التعبير الاخير يشمل اشتاتاً تثير الشكوك؛ وقد عدد على هواه مزيج العادات واللغات ولكن الشعور ظل هو المسيطر عنده بأن البرابرة يشتركون فيما بينهم بانهم تنقسم الصفات اليونانية المتعلقة بالانتران والحكمة. واحسن الملاحظون ايضاً بان تقسيم البشرية الى برابرة ومهليثين ليس بالامر الذي لا يقبل الجدل^(١)، كما صح التضمين بين رجال ونساء. (Politi- que, 262 d). ولن يعدو هذا ان يكون اكثر من تحليل منطقي لا يثبت امام الاحساس المشترك الذي ظل هو امناً له والذي ظل مسيطراً حتى ايام ارسطو: ان البرابرة هم غير الاغريقين انهم فئة مختلفة ومتدنية من الكائنات البشرية.

معمار الثغالة: ومع ايزوقراط ظهرت بوادر مبدأ تقسيم جديد وان حاضرتنا قد عملت بحيث ان كلمة هليتي لم تعد تعني جنساً من البشر بل شكلاً من التفكير، وان الهلنيين هم اولئك

(١) باسم قانون الخلق الذي يحكم البشرية وحده، شكك أنتيغون في قيمة هذا التمييز، إلا ان آراءه تبقى صعبة ومجرىة.

الذين يساهمون في ثقافتنا أكثر مما هم أولئك الذين هم من جنسنا. (Panegyrique, 250). ويجب ان لا نبالغ في تأويل هذا النص. فايزوقراط الذي لم يفكر اطلاقاً بأن يُحلَّ عمل التقييم القديم نفسياً جديداً قائماً فقط على الثقافة، لا يجعل من البربري المتقف هليينياً، ومن الهليني الجاهل بربرياً، ان تصرفه يبدو، عكس ذلك، تحديداً انه يريد حصر اسم هلييني بأولئك الذين تبثوا الثقافة الاثينية. الا ان هذه الحالة الفكرية تحتوي في اساسها تغييراً جذرياً في تعريف الهلينية، واذن، في اطار سياسي آخر، تحولاً في الانقسام الشائع والمقبول، واذا كان صحيحاً ان يصبح الانسان هليينياً عن طريق الثقافة، فهل يمكن استبعاد البربري المتحضر من طائفة مُعرَّفة على هذا النحو؟ ومن التصور الاثيني الاثيني، او من التصور المالتوسي عند ايزوقراط، فتحت السبيل الى تعريف آخر سوف يسيطر على المرحلة الهلينية: الهليني هو الرجل ذو الحضارة الاغريقية.

الدمج او الانصهار: والحقيقة انه، خلال الاجتياح الهائل الذي قام به الاسكندر، لم يكن الاغارقة مستعدين استعداداً حسناً لمثل هذا الوضع. قد يكون من الممكن ان الاسكندر كان مشاركاً في الاراء السائدة وانه كان على رأي معلمه ارسطو، لم يكن يقول، بحسب ما اورده مؤرخ حياته بلوتارك PLutarque، ان الاغارقة، وسط المقدونيين، يبدوون له كاتصاف الالهة وسط الحيوانات؟ ومع ذلك بظل عمله السياسي، مهما كان قصيراً، وكأنه قد ارتكز على التشكل والتمازج كما يدل على ذلك زواجه من روكسان، وتشجيعه على التزاوج بين اليونانيين وغيرهم من سكان البلدان المجتاحة، على التخالط الحاصل داخل جيشه.

وسياسته هذه لم يتخل عنها خلفاؤه. لا شك ان اليونانيين كانوا ينقلون معهم عاداتهم ومؤسستهم. ولا شك في أن بورجوازية الموظفين والاضباط المكدونيين ظلت مجمعة حول بعض المراكز. ولكن التخالط قد تم على مهل بانضمام الطبقات المسورة على الاقل الى ثقافة ذات اغلبية يونانية اصبحت اكثر انفتاحاً واكثر تقبلاً. لقد تم كل شيء كما لو كان مثال ايزوقراط قد تحقق على مستوى موسع جداً: ان الثقافة الاغريقية هي لحة هذه الامبراطورية الواسعة. والقصائد المجانية التي اطلقها الشاعر السوري ملاغر Méléagre (حوال ١٠٠ ق. ب) يمكن ان تدل على وجود حضارتين متراكمتين: الحضارة المحلية والثقافة الاغريقية الموحدة.

دور الرواقية Stoicism في الاندماج: الحضارة العالمية Cosmopolis:

وهكذا نشأت عائلية ثقافية تمت وحتى تجاوزت التوحيد السياسي. لقد كان للرواقية دور اساسي في تسهيل هذا الانتقال. ويلاحظ سانكلير Sinclair بحق ما يلي: «ان الفلسفة لم تبحث كما بحثت يوميث. لقد بدت وكأنها تحل محل شيء مفقود». والشيء المفقود هو الاستقرار النسبي الخلفي الذي كانت تؤمنه الدولة، الحضارة، كمجتمع ضيق. لاعضائها، لقد سعت الفلسفة يوميث نحو قيم جديدة، وبدا الانسان يوميث ك فرد، وليس كعضو في جماعة معينة، او بصورة أدق بدا وكأنه فرد بمقدار ما هو عضو في مجموعة عريضة ذات ابعاد كونية. ان حضارة الحكيم هي العالم(Cosmos)ومن هنا كلمة حضارة عالمية (Cosmopolis) (او مدنية العالم). كل البشر، المعاقين

الحكماء، متساوون ومتشابهون فيما بينهم في عالم يجعله العقل منسقاً، ولا تحده حدود وطنية أو سياسية.

وفي هذا المجال، كما في غيره، لعبت الرواقية في بادئ الامر دوراً سلبياً في تكوين المثال السياسي، اية مجموعة خاصة لم تكن مقبولة، واي واجب سياسي لم يكن خصوصياً ولا أساسياً الخضوع لقوانين الكون، مع كل ما يتضمنه ذلك من ابهام هو الواجب الضروري^(١). ان السياسة المدموجة بالميتافيزيك لم تعد بعد الآن مربوطة بأرض، او نظام، او تقليد، او مجموعة كبيرة. في بادئ الامر ضمنت الرواقية بصورة خاصة، هذا الفراغ المدني الكبير الذي بدأ ينشأ في داخل العالم الجديد. ولا نعجب ان لاحظنا بان كبار الرواقيين هم من حاضرات هامشية، مستعدة للانصراف، وبدون ممانعة، داخل البؤفة الكبرى.

وقد ادرك القدامى بسرعة التلاقي المدهش فيما بين الرواقية والسياسة الهلينية، وبهذا المعنى كتب بلوتارك في (خط الاسكندر وبعده، De la fortune d'Alexandre VI) ما يلي: «كتب زينون و«جمهورية» مقبولة ومعجبة، بدأها ان الناس يجب ان لا يتفرقوا مدناً وشعوباً، لكل منها قوانينه الخاصة، لان كل الناس هم مواطنون اخوة، ولهم حياة واحدة، ونظام واحد للاشياء، كما لو كانوا قطعاً موحداً في ظل القانون المشترك». وما كتب زينون في حلمه، حققه الاسكندر فعلاً... فقد جمع كما في بؤفة كل شعوب العالم اجمع.

فقد امر الجميع بان يعتبروا الارض كلها وطنهم، وجيشه كأنه أكروروبولم «قلمتهم الحصينة»، ورجال الخير كأهلهم «والأشرار كالأغراب» هذه الجملة الاخيرة تدل بوضوح على اللزمة التي ادخلتها يومئذ الرواقية على الانشقاق المشهور. فقد اتاحت احلال تقسيم أكثر عرباً، وأكثر انفتاحاً أيضاً، على العبارة «الهللني» هو الشخص الذي ارتضى الثقافة اليونانية: هناك نشان من الاشخاص: رجال الخير الذين هم جميعاً مواطنون، والأشرار الذين هم خارج المدينة العالمية، ولا يجب ان ندهش أبداً من انتشار الرواقية بهذا الشكل الصاقي في هذا العالم الجديد. فإلى جانب الرابط اللغوي الذي قومه اللغة اليونانية، قدمت الرواقية اللزمة الايديولوجية الأكثر دواماً.

وفي مواجهة الرواقية، بدت الكلية Cynisme، الاقدم. وكانت نزعاً فوضوية معارضة، وليس من المستغرب ان يذهب اتباعها الى حد المعارضة المسرفة وبالتالي الى حد تغيير مواقف الرواقية. ولم تعد المسألة بالنسبة اليهم مسألة استقبال كل الرجال الذين سقلمتهم الثقافة أو الحكمة بل تعجيد الثقافة، اية ثقافة حتى الجهالة البربرية، على حساب الحضارة اللاغريفية. واخذ

(١) لقد وسع فريزيب Chrysippe نظرية الحضارة العالمية (Cosmopolis (Fragen II 528) وفي هذا القطع أشار إلى «القانون الطبيعي». وهو تمييز مهم لمحمد شيشرون Cicero. إذا يجب ان لا ينبع من الاندفاع ان الطبقة هنا هي تمييز رواقى، ولا يعني الحالة الطبيعية بل العالم المزود بالمطل الرباني بحسب نعيمسانكليرالديع.

ديوجين (٤١٣ - ٣٢٣) وشيعته يمتدحون النموذج الذي قدمه البرابرة بل الحيوانات حتى، الاولاد الاحرار للطبيعة الحرة! والحقيقة ان هذه النزعة ظلت مصطنعة، وبلاغية بصورة خاصة، واهميتها كرمز هي اكثر من اهميتها كعمق^(١).

٣ - الملكية المهلنة.

السلطة الملكية - خارج نطاق مدن اغريقيا، التي لم يكن استقلالها الا نظرياً في اغلب الاحيان، تفتت امبراطورية الاسكندر الى عدة ممالك، ومن الصعب، لعدم وجود نصوص شاملة ومفصلة، تعريف الايديولوجية الملكية بدقة. بل ان نشأة هذه الايديولوجية غير معروفة منا تماماً. والنقاش يطول حول هذه الفكرة الملكية: أهي اغريقية اكثر ام انها شرقية، وهل نشأت في بلاط Pella ام في بلاط طيبة Thebes او سوز Susa لقد كان الاسكندر وورثته الذين قلدهم هم اغارقة من مقدونيا، ولكنهم استخدموا في الغالب، ولصالحهم، افانين السلطة والبطرة المحليين، ومهما يكن من امر، وفي نظر كل الراعي على الاطلاق كانت السلطة مطلقة. والحدث الملحوظ: ان اللغة المحلية قد سجلت انتقال السلطة من حكم القاتون، الذي كان السيد المعترف به في الحضارة الهلنسية، الى الملك المهلن Hellenistique: فالملك كان «يتلمع» الى حد ما سلفه ليصبح «قانوناً مجسداً» «loi incarnée» وكانت مشيئة هي القاعدة، وكل الجهاز التراتبي من الضباط والموظفين كان خاضعاً تماماً لسلطته وينفذ اوامره. ويتعجب المؤرخ من سهولة تحول هذه الشعوب ذات الثقافة الاغريقية عن كل اشكال الرقابة.

من الثابت، في هذا الانتقال الايديولوجي، ان الملك قد استفاد من مشاعر المحبة العظيمة التي كانت تربط المواطن بحاضرتة. ان رعية بطليموس Ptolémée كانوا يؤمنون بعدة حقائق منها:

الحظ السعيد La fortune - اذا كان الملك يحكم فذاك لانه انسان فذ وغير عادي، وهو كذلك لان الالهة قد ميزته، وانه اولاً واخيراً إله. انه قبل كل شيء انسان سعيد، قد حالفه الحظ السعيد؛ فهل يجب ان نرى في ذلك فقط، الوصف النظري، لما كان عليه الملوك الاولون: قادة عسكريون متصرون؟ وللحظ، مسبب انتصارهم، يعزى ايضاً توقع نجاح الحكم، والترفيه في التصرفات. ولم يكن للفكر الاغريقي ان يتأوله التغير كثيراً حول هذا الموضوع. وهنا نجد الاحاسيس العارمة الصائبة، موجبة ومفوقة، وهي التي حلت الشعب الاثيني على تأييد رجل مثل السيباد Alcibiade. وفي القرن الرابع، لم يزد الايمان بالحظ السعيد الا اتساعاً: لقد كان من الطبيعي في عصور الشك والاضطراب هذه، اللجوء الى الحظ لتميز العامل، وكان من الطبيعي ان يصبح الحظ ضماناً مطلوباً. ونحو تلك الحقبة، كان الإيمان الابيغوري بالمصادفة Hasard، والإيمان الروائي، بالناية الإلهية Providence، ينسجم، بدون شك، على الصعيد الفلسفي، مع

(١) تختلف الكلية Cynisme، رغم التشابه الخارجي، عن الروائية Stoicism وتكفي مقارنة مفهوم الحضارة الحالية Concupiscentia عند كراتس Crates وهو الكلي الطيب، وعند غرسب Chrysippe حتى تبرز القوارى (Cf. Surlair, op. cit P 238 - 399).

نزعاً مماثلة. ونجيب الإشارة إلى هذا الترسخ العظيم للحظ في العالم السياسي، حيث ظلت له، طيلة قرون، وبأشكال متعددة، قيمة كبرى.

عبادة الملكية Le Culte royal: لما كان الملك حليف الحظ، فمن الطبيعي أن يشارك الآلهة في الوهيته. لقد كانت العادات الشرقية تؤيد هذا المفهوم، ولم يكن أمام الليجين les Lagides إلا أن يوظفوا لحسابهم. عبادة الفرعون محلياً، والأفكار الإغريقية، وهي أفكار ملكية ذات تكوين حديث وتراث ديني، لم تكن لتقف حاجزاً دونه. كانت عبادة الإبطال المترسخة وخصوصاً عبادة الإبطال المؤمنين، وعبادة الأموات قد مهدت، بانحرافات ذكية، الفرصة أمام التسويات المفيدة. وليست المناسبة هنا مناسبة وضع التقديرات. ويبقى أن كل الأدب في ذلك الحين مشحون بالمذائح المسرفة للملك. وقد ذكر كاليماك Callimaque، في نشيده إلى زوس Zeus شيئاً اطرائياً للملك، كما وضع مشروع نظرية حول الحق الإلهي للملك. وبدأ تيوقراط Theocrate أكثر وضوحاً في مدحه لبطليموس الثاني فيلادلف Ptolemée II Philadelphé، كما فعل هرموكليس Hermocles في قصيدته إيثاليك Poème ithgphallique التي يمتدح فيها ديتري بوليوكريت Démétrius Poliorète وإذا وضعنا جانباً التزويق الكلامي، واللغة الاحتفالية، والتلفز لليلاط، يبقى الشعور المهم بأن الملك هو من مدّن خاص بمنأى عن كل انتقاد جدي. ولماذا العجب؟ إن وجود كائن غير عادي يجمع في شخصه المهابة وسلطات المجموعات الزائلة أمر لازم.

المزايا الملكية: ومن جهة ثانية بدأت تمزى إلى شخص الملك بالذات المزايا التي كانت تمزى حتى ذلك الحين إلى الدستور. فالقانون والدستور كان حامي المحاضرة؛ والملك، بالضرورة هو المسجن، أي أن سلطته تركز على الاخلاص المتبادل. ولكن إذا لم يُطلب إلى الأفراد المحرومين من الوجود المدني إلا الاخلاص، يطلب إلى العاهل الذي تتجمع فيه كل الحياة السياسية، أن يتصف بكل الصفات التي كانت متوفرة في كل المواطنين كمجموعة، وبمجموع هذه الصفات، التي من المضجر تعدادها، والتي تختلف نوعاً ما باختلاف المدارس والأزمنة (العدالة، الطيبة، الذكاء، الخ)، كلها تشكل إرادة الملك، أو نوعاً من الدستور أو البراءة المفروضة أخلاقياً على المواطن المحارس المتقي. وهي نوع من الدستور الذاتي الداخلي، أنه الضمان الأسمى العارض؛ وقد نبته الإمبراطورية الرومانية في خطوطه الكبرى.

الملكية والرواقية: هنا نصل إلى علاقة وثيقة. وقد استمد مؤلفونا، كما فعل ديون كرويزوسم فيها بعد وهو يتكلم عن الفلايين Flavians، من الرواقية، ما يفيد الملكية، فحاولوا أن يوفقوا بين صورة الملك الإله المهيبة وصورة الحكيم اللطيفة. وكان للرواقية علاقة ظاهرة بالملكية الملكية في ذلك الزمان.

(١) في درجة أولى كان لها علاقة سلبية: لقد كان الهدف الأول للرواقية. استيعاب الحرية. فالحكيم حر مهما كانت ظروفه، (عَبْدٌ أو مَظْلُوبٌ)، لأن حريته الداخلية، أي سلطته على ذاته، تبقى سليمة مصونة. هذا التعظيم للحرية الذاتية الداخلية تؤدي إلى اللامبالاة تجاه الحريات

الاجتماعية والسياسية. وكفى الحكم ان يجتبي وراء استقلالته. ان الرواقية، في هذا المعنى وقد تركزت الساحة حرة، بحيث مهدت للملكية كي تخلفها. وحقيقة القول، ان الابيقورية opicurisme او مذهب الانغماس في اللذات، والكلية Cynisme الاستغرافية، هما كالرواقية، اساليب انكفائية يتحصن داخلها الحكم تجاه تفكك الحاضرات. ولكن الفيلسفين الاولين يمدان السياسة. فالابيقوري يرى ان الفضائل، والاتفاقات الاجتماعية والحكومة ما هي الا وسائل لحماية الناس من بعضهم البعض، والسياسة ضرورية، كشر لا بد منه، والمهم هو ان يعيش الانسان وعيشة مضمرة^(١). اما الكلبي، فيذهب أبعد من ذلك، ايضاً: ان هذه المؤسسات كلها محترقة، وعندما يحتزل الحياة الاجتماعية، فعل الدنيا العفاء. انها استقلالية اعتدائية وهدامة.

٢. وبالعكس من ذلك الحكم الرواقي، وهذه هي ميزته الثانية، انه يركز على النظام. وهو بعد ان يؤكد على استقلاليته الذاتية، يعود الى السياسة. ومجمل الملاحظة: لا شيء واضح على الصعيد المعنوي، يحمل الرواقية على دعم وضمان الملكية بصورة خاصة، ولكن الرواقيين غالباً ما دعموا الملكيات المختلفة المللينة بدافع انتهاز. وقد فعلوا ذلك، بصورة إفرادية، وقرروا تقديم المشورة للمستبدن المتنورين. وقل ما وجد بلاط لم يكن مستشاره الرواقي، كسرب او كموجه سياسي خفي. ولكن في غياب الرابط الالزامي والنظري، لا يمكن انكار وجود تجاذب عميق بين هذا النظام وهذا المذهب ان الميتافيزيا الرواقية تمثل العالم وكأنه خاضع لنظام، وهذا الاخير يقسم بذاته الى فروع ثانوية عند مستويات مختلفة. وادبيات الحكم هي ان يعي هذا النظام وان يخضع له عن معرفة. وتعلم الرواقية اذا قبل كل شيء احترام الانظمة القائمة؛ وهي بالطبع تحمض على احترام هذا النظام الخاص الذي يمثل ممارسة السلطة الملكية. وبالتالي، ان خير شكل للتصرف، بالنسبة الى الرواقي، هو التصرف والعمل وفقاً للنظام الكوني، وكان من الطبيعي، ان يقترب النظامان، في نظر المشير، من النظام الذي، بحكم انه انعكاس الارادة الالهية على مستوى المجتمع، يستطيع ان يكيف النظام السياسي الفعلي وفقاً للنظام الكوني الشامل. ان غير مهمة امام الحكم لمحت النظام هي تحويل الملك القائم الى حكم.

وهكذا بدأت الرواقية، الترفعة والمزنة، المفتوحة على كل تسوية، وعلى جميع المناسبات تحت مظاهرها المشددة، دون ان تعرض للشبهات سمعتها السياسية المثمرة ولكن المقعدة^(٢). والرواقية المتكيفة، هنا، مع الملكيات القائمة، نجدها، بعكس ذلك، مع بانيتوس Panétius وبوزيدنوس Poudonius، على اعتماد لايعطاء الجمهورية الرومانية، الايديولوجية التي تنقصها وتنتظرها. ويعتصم التراثان الملكي والجمهوري، بالتدرج في الايديولوجية الامبريالية.

(١) ينسب الى ابوقور الفكرة الأولى عن العقد الذي كان في أساس الحاضرة. وربما كان من الأنفل القول بحسن بان الحاضرة تقوم على اتفاق (وليس على المدخل) بين المواطنين الذين يتضاهون على رفع الأذى للبلاد.

(٢) ان نظرية الحقوق الطبيعية، التي تبرر جنباً إلى جنب مع هذا التصريف الجديد للفرد، لم تأخذ شكلها الحقيقي إلا فيما بعد. راجع المراجع في الصفحة ٥٩.

الفصل الثاني

روما وبدايات المسيحية

بما ان قصة نشأة روما، هي في القسم الاكبر منها، قد كتبت بتاريخ متأخر، فمن العيب محاولة البحث فيها عن الافكار السياسية التي سادت في العصور الاولى من الحياة القومية. ويتعرض الباحث لعدم العثور الا على الانعكاس المرتد للمفاهيم السياسية المتأخرة، الذاهية في الماضي، ووفقاً لاسلوب يضفي عليها النبل التحيز. ودون ان يكون هذا الاسلوب تزويراً متعمداً للتاريخ، فانه يشوه تسلسله بصورة دائمة، ولتكتف في بداية هذا التاريخ، برسم الخطوط الكبرى للنظام السياسي الاساسي، الذي فرضه الايتروسكيون les Etrusques على القرى الرومانية، حوالى القرن السابع. وتتعرف فيه على المزايا المميزة للدولة الحاضرة، من النمط الايتروسكي، او الاغريقي، وبصورة خاصة، السيطرة السياسية التي مارسها التجمع المدني، المتناغم مع ريف لم يترك له اي دور معين. ومارست الملكية السلطة التنفيذية، بمساعدة مجلس للشيخ Senat مؤلف من رؤساء الجماعات gentes، ومجلس شعب، هو مصدر السلطة التشريعية، مقسم الى كتل او خورنات (Curies) والى جانب الجماعات واتباعها التي تشكل الجسم المدني، نشأت الدماء او العامة، المؤلفة من الشعوب المحتلة المغلوبة على امرها، ومن الاغراب المقيمين، او من الموالي المحققين من قبل طبقة الابهاء Patriarcal. هذه الدماء تظفن خارج الحاضرة، وتقع خارج القانون ولا تمتلك الحقوق المدنية او السياسية، ولا تفرض عليها اية واجبات بالمقابل، والحدث الرئيسي في تاريخ روما القديم هو دمج هذه الدماء بالحاضرة، وهي اولى تدابير الدمج والاستيعاب التي امتدت عبر تطور روما في مسارها لكي تصبح مدينة عالمية كونية شاملة. وابتداء من القرن الخامس وضع الغناء الملكية وتقدم هذه الشعوب المرفوعة الى مرتبة الوجود السياسي، المتصارعين الكبيرين: وهما الدماء وطبقة الابهاء، وجهاً لوجه.

وخلال الحقبة الممتدة بين القرن الخامس والقرن الثاني، انعدم وجود اي نص ادبي يساعد على فهم تطور الافكار السياسية. وقبل سنة ٢٤٠ ق.م. اقتصرت الكتب اللاتينية التي وصلت إلينا، على قانون الاالواح الاثني عشر. ويعد هذا التاريخ، كان لا بد من انتظار مجيء شيشرون

Cicero (١٠٦-٤٣ ق. م) حتى تتظم المعتقدات السياسية. ولكن عبر هذه النواقص نفسها يمكن استنباط واستخلاص بعض المميزات العامة.

تأثير السياسة الخارجية

ان التاريخ الداخلي لروما، منذ نشأتها حتى زوالها، قد اندمج مع تاريخها الخارجي. فهذه المحاضرة التي اندفعت نحو الاستيلاء على اللاتيوم Latium، وعلى إيطاليا، ثم على العالم قد استولى عليها مشروعها تماماً. والمسائل الأساسية التي سوف تطرح عليها تتعلق بالعلاقات التي سوف تقيمها مع الشعوب المغلوبة، أو الشعوب التي يجب اخضاعها، وايضاً بالدساتير المدنية أو السياسية التي يجب منحها هذه الأخيرة، ولقد توجب على هذه المحاضرة بفعل ممارستها سلطاتها، ان تحل المشاكل في كل البحر المتوسط. وفي هذا المجال كان دور المعتقد أو المذهب هزئياً. فعندما يكون الوقت ملحاحاً لا يعود هناك من مجال لاقامة مذاهب سياسية، خصوصاً عندما يكون رجال الدولة، قبل كل شيء قادة جيش محارب على جميع الجبهات. يضاف الى هذه الضرورة الملحة للعمل احتقار الرومان الكامل لكل ما هو خارج انفسهم، ويبدو انه من الطبيعي ان لا يفكروا في صياغة ارائهم حول الشعوب المعتبرة اذن مستوى منهم، بشكل مبادئ أو مذاهب. فقد اكتفوا، وبوعي كامل جداً، بادارتها. الا ان هذه المغامرات البعيدة كان لها وقعها الدائم في صميم اعماق روما. ألم يؤد هذا الواقع الى تكوين وتقدم طبقة الفرسان؟ ألم يؤد الى احداث تغيير عميق في علاقات القوى القائمة في الفورم Forum، وإلى تغير وتحول في ابعاد كل مسألة داخلية؟ إلا ان هذا الضغط بالذات وهذه التبدلات المستمرة قد شوشت، ولمدة طويلة، نظرة السياسيين اللاتينيين وصورة العظمة الرومانية. المجردة، والملحة، وحالت ولمدة طويلة دون اجراء تحليل واسع ومتفتح ودعون اقامة مذهب يهدف الى ارضاء المنطق وارضاء الاخلاق.

الاستراحة والتفاوض

Otium et negotiis

تجيب الإشارة ايضاً الى ان عبقرية الرومان تكمن خارج نطاق التفكير: فعندما تخلى سينياتوس CinCinnatus عن الرمح فما ذاك إلا من اجل المجرات. كل توقف عن العمل، كل تراجع حتى ولو كان نشيطاً، حتى ولو كان موجهاً نحو السياسة، يجرح الروماني من امثال كاتون Caton. فالأوتيوم L'otium اي الاستراحة التي يمنحها المرء لنفسه، والراحة المنوطة، هي شيء قاسي نخسره ونُشَلب روما، ويجب أن تقابلها فعالية مبررة. وعندما كان المشرعون الرومان يخصصون نصف سنتهم للسكن في الارياف، كانوا يتنزهون بضرورة التزود بالمستندات ويضربون نظم اجتهاداتهم، فالراحة الاخرقية، المليئة بالتفكير، وبالمناقشات وبالدراسات حتى سميت «مدرسة» كانت توجي للرومان بالحذر الغريزي، وحتى التفكير المنهجي، بالنسبة اليهم، كان مضيقاً للوقت قبل كل شيء.

إن تاريخ الفكر السياسي عندهم مرصع بالأفكار التي تدل على احتقارهم للظلف.

Primum Vivere (il faudrait dire: agere) deinde philosophare

والعمل أولاً وبمعدا الفلسفة. وهذه القاعدة كانت المسلطة الأولى عندهم، وكثيرون منهم لم يجدوا مطلقاً الوقت الكافي للانتقال إلى المرحلة الثانية من هذا البرنامج، ولكن دوغما اسف: لأن كلمة تظلف ظلت لفترة طويلة موضوع احتقار وتندر عندهم. ومضى وقتٌ وتغير الوضع حتى امكن مع الترسكولان Tusculanes، بحث الميل إلى النقاش الطويل وإلى تبادل الآراء حيث كان الوقت يسمح بذلك، أما في بداية تأسيس روما فقد كان لا بد من الانصراف إلى الحرب، أو الإدارة أو كسب المال، ولهذا ارتبطت الأفكار السياسية عند الرومان بالعمل حتى قيدها العمل، وإلى هذه الميزات التي من هذا النوع يعود الذهن عندما يجري الكلام عن الواقعية الرومانية الشهيرة.

تأثير الأدب الهليني

اعطى الاغريقون، بل الكتاب والاساتذة الهلينيون والمتكلمون والمتفنون بالثقافة الاغريقية الذين كانوا منذ أمد بعيد يمدون بالأفكار العامة عالم البحر المتوسط، إلى الفاتحين الرومانيين، ليونة في هذا المجال. من المعروف أن الحضارة الاغريقية «تأسر قاهرها» في حين حالت المعارضة الثابتة والعامة تقريباً ولدة طويلة، دون انتصار هذا التأثير، أو بروزه إلى العلن. ولم تكن شهرة الاغريقي «Graeculus esuriens» المبتذلة والساقطة، وحدها، هي التي حالت دون التعاطف الروماني، بل التكوين النظري والتجريدي، والتصور الادبي والسياسي. في سنة ١٥٦ ق. م. قام كارنياد، سفير الانيين، يدافع عن موقف مواطنيه، في صراع كان الرومان فيه المحكمين. وقد ألقى بهذه المناسبة محاضرتين أمام جمع من المستمعين المختارين، في الأولى بين أن العدالة، هي الخير الأول، وفي الثانية بين أنه من الصعب جمع الحكمة (لنقل الخلد) والعدالة. ولم يكن كلامه خارج نطاق سمعاه. إلا أن هذه اللاعب الايديولوجية - التي لم يكن ليسمها توبيسيد Thueydid، والتي تحمل، رغم ما تتميز به من صفات عصر الانحطاط، طابع الفكر الاغريقي الخالص، الحريص دائماً على وضع الأمور في أطرها الواسعة - أمام الجمهور الروماني، أثارت عند شبابهم الإعجاب الذي يناله التعادليون^(١) في أيامنا. وأثارت عند الكهول هيباً من الاحتقار والوجل. ولم يعد كارنياد مرة ثانية إلى روما. هذا التراجع بالنسبة إلى العمل، وهذا الانفتاح اللبني القائم على الشكوكية، وعلى الثقة بالبراعة، وهذا الميل إلى الأعمال التي لا يظن عليها البحث عن الفعالية الآنية، كانت تزعم حتى الرومانيين الأكثر تحييداً للهئية والذين كانوا يفضلون في الغالب أن يستمروا لأنماطهم ولنماذجهم وهافات الفن والذخ لأصالب الفكر

(١) التعادليون هم الأشخاص الذين يجدون في قضية سليات وإيجابيات متعادلة تحملهم على عدم اتخاذ قرار.

الاغريقي. وعندما كانوا يخطرون بشيء من هذا القيل، كانت غالبيتهم تمترىء المذاهب عن سلوكهم السياسي. وبالفعل، ماذا كان يمكنهم ان يظنوا بالايقورية التي كانت تنادي بالعزلة عن مجال الاعمال، او بالشكوكية Scepticism عند الاكاديمية الجديدة التي كانت تزعم كل القيم وتقضي على روح المغامرة والعمل. ٩ اما الرواقية^(١) Stoicism فقد عرف الرومان، ولدة طويلة، كيف ان لا يقتطفوا منها الا ما يلائم عقيرتهم اي كل ما ييم الاداب العملية. ولهذا كان من الواجب انتظار انتهاء الجمهورية، حتى تنزع على صعيد العقائد السياسية، انظمة ومذاهب مستوحاة في مجملها من التصورات الاغريقية.

الحقوق والسياسة

وحباً بالانصاف يجب الاشارة الى ان الساعي الاخلاقية، عند الرومانيين، تقع في مجال آخر لقد اصبح من النافه الاشارة الى الدور المهم الذي لعبه روما في صنع الحقوق، وبالتالي الدور الرئيسي الذي تلعبه الحقوق في حياة الرومانيين وفي تاريخهم. ان الروماني لا يوافق على الترفع عن مقتضيات العمل الا من اجل درس الوضع الحقوقي للناس وللشياء. ان الحقوق هي الشكل الوحيد المقبول عنده في مجال التجريد وفي مجال النظرية. ويجب الاعتراف بأن الحقوق هي الأكثر ارتباطاً بالعمل وانها هي التي تعطي للعمل اطره. فحيث يفكر الاغريقي بالالفاظ الفلسفية او السياسية او الاخلاقية يفكر الروماني بالفاظ حقوية. والسياسة، رغم الصراعات، والانقلابات والدماء المسكوبة. تغلب فيها المفاهيم والصيغ التي يظن بها انها من صنع المحلفين او كتاب العدل. ولا تلاقي فيها الا مناظرات حول أشكال الملكية، وحول مسائل الصلاحية القضائية، وحول تحديد القوانين المدنية. وحتى الاسس الكبرى للقوة السياسية صيغت بشكل اجراءات أمرية امريوم imperium، اوكتوريتاس Auctoritas. لقد عملت العبقرية الرومانية، التقليدية والدقيقة، على تكيف هذا الجهاز الحقوقي الضخم لمواجهة صروف الدهر كما عملت العبقرية الاغريقية على صياغة الانتهازية المنسوجة بشكل مذاهب واضحة. حتى الدين لم يسلم من هذه السيطرة القوية. فهو، وان كان مكوناً من صيغ شديدة الارتباط بالقرارات التي يجب اتخاذها، وبالأعمال التي تنفذها، يبدو وكأنه ضمانة مطلوبة لمجاه شرعية عليا. ولم يكن من الصدفة المطلقة ان يكون مستندنا الادبي الكبير هو قانون الالواح الاثني عشر. فالحقوق استلهمها الرومان لسياستهم ولاديبايمهم. وبالمقابل تطابق التشريع والواقع Jus et factum فالتشريع، الواضح المدون حل محل الكلمة، اللوغروس Logos اليوناني المرهف والمثالي. وكان من نتيجة هذه الاحكام استغنى الرومان، طالما ان الظروف لم تغير في ركيزة الدولة عن اية عقيدة سياسية. وكان تشريعهم يحمل

(١) نسة إلى الرواق الذي كان يجمع فيه اتباع زنون، وهي فلسفة تقول بأن كل شيء في الطبيعة إما يبع بالمطل الكلي وبكل مقادير قدر طوعاً.

المشاكل التي تنمصي على السيف. فالقضاة والقادة المكربون كانوا هم بناء المرحلة الاولى من المآثر الرومانية.

المقطع الاول: الجمهورية

١ - نادي السيون Le Cercle des Scipions.

تميز القرن الثاني قبل المسيح بالفتوحات الرومانية الكبرى خارج ايطاليا: استلام مقدونيا وجعلها ولاية (٢٠٠ - ١٤٦)، القضاء على قرطاجة (١٤٦ ق. م)، خضوع اسبانيا. واصبحت روما مركز العالم المتوسطي. واغتنت من اسلاب كل الشعوب المغلوبة. ونحوها تدفق، العبدان والاحرار، الرهائن والسفراء، وزمر المثقفين والفنانين والاطباء، والعلماء والاساتذة، المتخرجون من المراكز الكبرى المحلية. وكانت العائلات الرومانية الكبرى موزعة العواطف تجاه الوافدين الجدد.

كاتون Caton (٢٣٤ - ١٤٩) - دافع كاتون بصلابة عن المثال الروماني القديم. ويقدم لنا كتابه، النبايع Les Origines. le De agrecultura et le Carmende moribus. الذي اصبح ضابطاً ورجل سياسة صلباً، متشبهاً بالعظمة الرومانية وبفضائل قومه. والشعب الروماني بالنسبة اليه له ارضه وهي ايطاليا. لقد حصلت روما على حقوقها بفضائلها الجماعية، ورحبها الوطني وليس بفضل العناية الإلهية او بفضل الحظ السعيد. ولا يؤمن كاتون ايضاً بالشخصيات ويعارض، في هذه النقطة معارضة شديدة التراث المحلي الذي يؤمن ايماناً واسعاً بالرجال «الموهوبين» بالرجال الذين ترعاهم العناية الإلهية. وقد حذف من تاريخه كل اسماء الاعلام. ومن بين الفضائل الجماعية التي تكون قوة الجماعة يحتل احترام الوفاء بالمواثيق المعقودة مركزاً مرموقاً: انها اليهود المقطوعة «fides» لها التي تقوم عليها علاقات روما بالدول الايطالية.

ولكن بقدر ما كانت سيادة روما على ايطاليا مبررة بالفضائل الرومانية، بقدر ما عمل توسع الفتوحات، خارج ايطاليا، الذي لم تكن مبررة الامن، على اضعاف عظمة روما بالقضاء على هذه الفضائل: وبالفعل لقد اهنت المواثيق باستمرار بعد ذلك، وعملت المظالم المتربة على افساد الاخلاق، ولم يعد الحس الوطني العنصر الحاسم. وبالطبع هاجم كاتون تأثير الافكار اليونانية، عدوة الفضائل الرومانية. هذه النظرة السياسية، القصيرة المدى، ولكن القوية، سوف تعبد، في كل وقت، صدق لها، في روما نفسها، بل وبعد عصور وعصور، اي في الامبراطورية بالذات. وقد استكملت هذه النظرة واستقرت بشكل من اشكال الرواقية، فكان لها مستقبل عظيم. وفي ذلك الحين عمد مجلس الشيوخ Senat الذي تبنها الى ابعاد الايبوريين سنة ١٧٣ وكل الفلاسفة سنة ١٩١.

ولكن تولي حاضرة ما، رياسة عالم متحضر جداً ولو مذلولاً أو منهوياً، ليس بالامر اليسير.

ومعروف شرف البدء بإجراء التمازج الأيديولوجي الضروري الذي أعطى لروما انفضلية أدبية وفكرية تتناسب مع اتساع فتوحاتها، إلى قاهر قرطاجة سيبيون أميليان Scipion Emilien ابن Scipion l'Africain وحفيد Paul Emile. وقد فعل ذلك بحذر ودون أن يتناسى التفوق الروماني. ولم يترك سيبيون أي كتاب. ولكن حياته السياسية، القائمة على المكانة الشخصية، وعلى مساعدات الحظ السعيد له. هي تحب لافكار كاتون كما أن أصدقائه (أصدقاء سيبيون) اليونانيين، بانتيسوس Panétius للفلسفة وبوليبي Polibe للتاريخ قد لعبوا دوراً ضخماً في صنع الفكر السياسي الجديد.

بانتيسوس (١٧٠-١١٠) Panétius - رافق بانتيسوس سيبيون من سنة ١٤٦ إلى سنة ١٢٩ في جلّه وترحاله، قبل أن يتولى، بعد موت حابه، إدارة المدرسة الرواقية في أثينا. وليس بين أيدينا منه إلا استشهادات، ولكننا نعرف عن طريق شيشرون De officiis، التأثير المتبادل بين رجل الدولة والفيلسوف. وقد طلب سيبيون من الرواقية نوعاً من الانضباط الأدبي الضروري واللازم لقادة إمبريالية متصرفة، لا يضغطهم إلا طموحاتهم وألا مصلحة الدولة. وكان يتوقع من هذا الحد من مطالعهم وتعليمهم هزال مكاسب الدنيا. وبدأ ظاهراً أنه كان يبحث عن إنسانية Humanisme وعن أدبيات لكي يسيط، ضمن حصن حصين هذا الوطن الذي هو وطنه. وأجاب بانتيسوس على هذه الدعوات اللبقة بالنسبة الرواقية، وبجعلها أكثر مرونة وتقبلاً للواقع. فظهرها من كل سفسة غير مجدية، ومن كل تيولوجية، ومن كل تنجيم صرف في القدرة أو في التنظير، ومجد النشاط المتخضر للإنسان. ويعطينا كتاب De officiis لشيشرون فكرة تقريبية عما يمكن أن يكون عليه كتاب «الواجب» Du devoir لبانتيسوس. وقد انصب التركيز كله حول التمييز المجتمع الحيواني والمجتمع البشري. أن فضائل الإنسان هي نزعات طبيعية إنما يضغطها العقل، والإنسانية هي بالضبط هذه المجموعة من الأحاسيس، والعبادات الموروثة والفنون التي تحول الغرائز الحيوانية وتسمو بها والعقيدة هي حركة إنسانية في منزلة وسط تعارض بأن واحد المطامح المسرفة لحكمة فوق بشرية، كما تعارض المفهوم البدائي لدى الكليين Cyniques، والتصلب القومي عند الرومانيين القدماء. وهي تحاول، مع المحافظة على المثال الأعلى للرجل العالمي، الذي هو هو في كل مكان، إذا التزم بالأدبيات، أن تبث أخلاقيات بسيطة مرنة، أكثر إنسانية من التعصب الوطني البدائي عند كاتون، وخالية من أي توريط سياسي واضح يحد من انتشارها.

هذه المحاولة الفلسفية التي هي من إنتاج حليف، والتي هي في مستوى الفتوحات، لاقت أكبر ازدهار: أنها دُخِرَ تبعات الرواقية، كما أنها رسخت تحالف هذه العقيدة مع الرومانية.

بوليبي Polybe (٢٠٥-١٢٥): جاء بوليبي بشرير للتاريخ. جي. به إلى روما كرهينة في سنة ١٦٨. فعمل فيها كصديق، فتبع سيبيون في سفراته وعاد إلى إيطاليا بمطلق حريته سنة ١٤٦ لكي يجر فيها، هذه المرة، تاريخاً كونياً Histoire Universelle يصف فيه الفترة الواقعة بين سنة ٢١٨ وسنة ١٤٦، متخذاً روما كمركز ومحور. وكان في هذا الخيار، أكثر من اعتراف بفضل

اصداقائه، كان فيه الشعور المئادى به غالباً، ان التواريخ المحلية، تمجد في الغزو الروماني نهاية كمالها، وانما تعتبره كنتيجة طبيعية وان هذه النتيجة سوف تذيب الف تيار متفرق فتجعل منها تدرجاً موحداً.

لقد كان ينادي بهذه الاطروحة عن رسالية الشعب الروماني، ويطرح فكرة ضرورة التضامن بين الشعوب المغلوبة وبين الفاتح. وجعل من نفسه اول مُنظر للمستور الروماني في الكتاب السادس من كتابه «التواريخ» (٣- ١٠، ١١- ١٨) وفيه يجلل الدولة الرومانية وبذات الوقت يعرف افضل حكومة^(١).

وقد عرض عند ذكره اسم افلاطون. نظرية تسلسل الدساتير بشكل مختلف عما ورد في كتاب الجمهورية (La Republique). فهو يرى انه عندما تزول كل حضارة بين كارتين دوريتين (طوفان، اوبئة، مجاعات الخ) تمر المجتمعات بالتطور التالي حتماً: «تحول الملكية، وهي حالة اساسية تقوم على الالتجاء الطبيعي الى الاقوى وإلى الأكثر فعالية الى ملكية فردية اخف وطأة، حيث تتركز سلطات العامل العادل على الولاء الحرة. ولكن الملكية تتراجع فنصح استبداداً عندما يخضع الملك لاهوائه؛ ويحول الاستبداد بفضل ثورة الفضلاء، الذين يكافئهم الشعب فيوكل اليهم السلطة، مؤسساً بذلك ارسطراطية تتحول اجيالها التالية بفعل تجاوزاتها المرسفة الى اوليغارشية. وتؤدي ثورة الشعب الى الديمقراطية، المولعة بالمساواة وبالحرية. ولكن طموحات البعض، وتخصوفاً للاغنياء، تفسد الشعب بتصميده على العيش من مال الغير. فتحدث الازمات، وتصارع الاحزاب، وتفرض المحظورات، وتقع المجازر: انها الكارثة المحتمة التي منها تخرج الملكية من جديد، وهكذا دواليك (بوليب ١٠٦، ٧١)، ويجعل القول، واذا استثنينا الملكية الاولى فاننا نجد انفسنا امام ثلاثة انماط من الدساتير الملائمة: ملكية، ارسطراطية وديموقراطية تنفرع عنها اشكال محورة ومشوهة هي الاستبدادية والاوليغارشية والديموقراطية. وهذا، الى حد ما، هو تقسيم ارسطو، الا ان اياً من هذه الانماط لا يستحق التعلق الكامل به، لانه يتضمن بذاته نواة خرابه، كما تتضمن الغابة دودها. كما انه يجب النظر الى احتمال صبح هذه الانظمة وذلك ومعارضة فعل احدها بفعل النظام الآخر (٧١، ١٠). واعطى المنطق والتجربة حكمهما لصالح هذا الحل. وتتعرف هنا، بعد الاخذ بالصريح عن افلاطون، على ملامح نقل عن ارسطو، ولكن اطروحة بوليب هي اكثر منهجية من تلك التي اتخذها كمحتلى او مثال يقتدى به.

ذلك ان بوليب كان ينظر الى نظام معين: نظام روما. وكان مستورها يتشعب، بحسب رأيه، مع المتفضلات التي اشار اليها، لان سلطات القناصل، تذكر بالملكية، وسلطات مجلس الشيوخ، تذكر بالارستراطية، وسفوق الشعب تذكر بالديموقراطية، وان كل هذه السلطات يراقب

(١) يجب أن نشير بذات الوقت إلى C. Sestonius Tacitus (في كتابه (Libri magistratum) وإلى C. Juvénal Gracianus (في كتابه (Libri de principibus) والأول خصم والثاني هب للأغراق Gracianus ولكن لم يبق لنا شيء من مؤلفاتها).

بعضها بعضاً وتوازن. فالقناصل، مطلوقو الصلاحية، في ادارة الحرب وتوجيهها، خاضعون لامر مجلس الشيوخ بشأن ثوبين الجيوش، وبشأن تعيينهم بالذات، وخاضعون للشعب فيما يخص المعاهدات التي يعقدونها. ومجلس الشيوخ خاضع للشعب الذي يجب ان تمرض عليه الدعاوى الكبرى، والذي يستطيع بواسطة خطبائه ان يوقف القرارات الصادرة عن هذا المجلس. اما الشعب الاثيني، فقد كان يشبه «سفينة بدون ريان» (٤٤، ٧١)، وهذه الديمقراطية التي لا حدود لها كانت دائماً غارقة في الفوضى. وحتى دستور جزيرة كريت بالذات لم يعجب الكاتب، لانه مرتكز على حب الثروة وعلى حب النظام الديمقراطي (٤٥ - ٤٦). هذا وقد عرفت سبارطة عظمة دائمة بفضل المساواة في الثروة، وبفضل العيش المشترك، وبفضل بساطة الحياة، وخصوصاً بفضل تعادل وتوازن السلطات وهي: الملكية، مجلس الشيوخ والشعب. ولكن سبارطة المرتكزة على التقشف، وعلى انعدام النقود والتجارة، الفخ كانت منظمة بحيث تستطيع الاحتفاظ بما عندها، اذ لم تكن تبغى الكسب: وكانت كل حرب فتوحية تضع مصر استقالتها في الخطر؛ واذا ذهبت الرغبات بعيداً، واذا كان من الاجل ومن الانبل تأسيس امبراطورية واسعة، وتنظيم احوال جبهة من الشعوب واخضاعها، واستجلاب الانتظار واستقطاب افكار الناس، فانه يجب الاعتراف، عندئذ، ان دستور سبارطة غير كامل اطلاقاً وان دستور روما يتميز عنه كثيراً من هذه الناحية (٥٠ - ٥١). وكان دستور قرطاجة يشبه دستور روما، الا انه كان في انحدار. في حين ان روما بلغت الاوج في شكل حكومتها: وفي قرطاجة كان للشعب الكلمة العليا في المناقشات، في حين ان سلطة مجلس الشيوخ في روما كانت الاقوى؛ هناك كانت الغلبة للعدد، وهنا كانت للنوعية. (٥١، ٧١).

من هذا العرض النظري، ومن الامثلة المحررة فيما بعد، يمكن عرض الاستنتاجات التالية:

١- ربما كان بوليب لسان حال الطبقة المشيخية، الراضية عن ما بين يديها من سلطات، والراغبة في تبرير ذلك، بالتدليل على انها تشكل في الحاضرة احد العناصر الاساسية (وهذا ما يبرر الوضع المكتسب) ولكن ليس المنصر الوحيد (كما يدحض تهمة الاستئثار والانانية). والعرض الذي قدمه بوليب لوظائف مختلف السلطات هو عرض مغرض. اذ في الواقع، كان مجلس الشيوخ يملك بزمام الادارة المحلية، في حين كان القناصل، المنبثقين عن الطبقة الحاكمة، لم تكن لهم الاصلاحات التنفيذية، وفي حين كان للشعب سلطة للرقابة: ويكفي النظر الى ما اعطيه مجلس الشيوخ من صلاحية في مجال العمليات المالية. وهكذا، تحت مظاهر التسميم العادل الذي يبرره المنطق والتاريخ كانت السيطرة الواضحة لمجلس الشيوخ توضح على يد بوليب بشكل عقيدة. لا شك ان هذه العقيدة لم تلاق. بسرعة رضى الاعيان.

٢- ان عقيدة بوليب تنمى مع امبريالية توسعية. ومقارنتها مع سبارطة واضحة. ان سبارطة لم تعرف كيف تجمد لنفسها الموارد اللازمة لكي تدعم وتنمي فتوحاتها. فضلاً عن ذلك ان تطلعاتها كانت حقيرة، او مبنية على مجرد الحسد. اما روما، فبعد ان اصبحت سيدها ايطاليا، فقد ساعدتها

في مشاريعها سعة مواردها ووقوع هذا الموارد تحت تناول يدها (VI - ٥٠)، ثم ان مراميها لم تكن تخلو من العظمة: انها تريد إنشاء امبراطورية، ولفت انتظار وافكار كل الناس. من مميزات يوليوس الاصلية انه ربط مسألة الدستور بمسألة التوسع، وجعلها غير منفصلين، ان ذلك يعني تبرير واحدتها بالآخر، وجعلها ضروريين بأن واحد.

٣- وبالتالي فان يوليوس، خلل، وهو يترجم مخاوف الطبقة المشيخية، على المخاطر التي تتهدد الدستور الروماني: لقد بلغ هذا الاخير متناه. وككل كائن، انه عرضة للتغيير، ويخشى عليه ان يتهار من الداخل. والحذر والتجربة الرومانيان اللذان شكلا اساس اجتماع السلطات ساعدا على استمرار هذا التوازن والحد من التغيير او التطور، ولكن يوليوس لا يقول لنا ما اذا كان هذا الاستمرار نهائياً ام لا. انه يكتفي - وهنا يقف نفس موقف الطبقة المشيخية - بالاشارة الى ان كل تطور يجري بعد ذلك انما يجري في اتجاه الديمقراطية وبالتالي الديمقراطية. وهو يعدد الكوارث العبر: اثينا سقطت في هوة الديمقراطية، كريت الديمقراطية غير مستقرة، وقرطاجة خصوصاً، الخصم الموقر لمدة طويلة، اجنحت وشلتها الديمقراطية التي تجل بنظام توازن السلطات الدقيق. وهكذا يبدو تحذير يوليوس واضحاً: انه يحاول الحد من التباهي بالمخففة من قبل الاغبياء، وتجنب الاسترسال مع مطامح الشعب الذي يعتبر مصدر كل خطر مدام بين الدساتير الشقية: دستور لا سيلومون Lacedémone، التوازن ولكن غير الملائم سبب عدم دعمه لامبرياليتهما، ومستور قرطاجة، الامبريالي انما المعبود بالفرق في الديمقراطية. لقد كان على روما ان تحاول الاحتفاظ بالتوازن. ان اطروحات يوليوس هي نسيب انتصاري يمجّد الحيوية الرومانية، ومع ذلك فسوف يبرز فجر مخيف وحتمي.

٢ - آل. غراق Les grecs :

لم تحسب تيرتات يوليوس حساباً للمتغيرات العميقة التي كانت تحصل منذ بداية التوسع. ففي الداخل، كان قسم من الطبقة المشيخية مأخوذاً بالفتوحات والمكاسب فلم يدر في راسه الا احتكار السلطات والثروات. ونجاه هذا القسم كانت اوضاع الطبقات الوسطى تردي، وتهاوى بفعل فيض القمح الاجنبي وديون هذه الطبقات جعلتها غير فاعلة على منالسة الاملاك المشيخية الكبرى، فبدت مستنزفة ومقصودة بالفزوات التي لم تكن تتوقف. واخذت الطبقات الوسطى تتحول الى بروليتاريا، او تستسلم للزمر البطريركية الابوية او تقوم بالاضطرابات تنبشاً عن كل جديد. وبالمقابل كانت طبقة جديدة او متجددة، طبقة الفرسان العشاريين او جبهة الضراب المشمولين، الذين يستمرون الامبراطورية، تقيم سلطة قوية تجاه القوة المشيخية، متفقة معها تارة، او ساعية الى السيطرة عليها تارة اخرى. وفي الخارج كانت ايطاليا خاصة، ولكن غير مستكنة، والامبراطورية مستكنة، انما خارجة من ذهول المهزلة تطالب بتشريع يحفظ لها مصالحها الخاصة.

وكانت المسائلان مترابطتين تماماً. وكان من الواجب تأمين استقلال أكثر عدالة، وأقل نبأ

للأراضي المفتوحة، ومن أجل هذا كان من الواجب تغيير قواعد السلطات في روما بالذات. وكانت المسألة الملحة مسألة البلوة الاراضي المفتوحة في ايطاليا. والمعتبرة ملكاً للشعب الروماني. هذه المسألة سوف تبلور الصراع Ager publicus. وقد استغنى من هذه الاستملاكات الضخمة، من دون مجموعات المواطنين، الاغنياء الرومان او حلفائهم الذين كانوا يستطيعون توظيف الراسمال في ملكيات واسعة.

وعملت المؤسسات الكبرى Latifundia المتنامية من أجل القضاء عل الملكية الصغيرة وعلى ترحيل السكان من ايطاليا. وكان لا بد من اصلاحات زراعية. ومن المصادفات ان صدرت المطالبة بالاصلاح من قبل عائلة نبيلة حليفة لسييون Scipions.

واهتز لالام ايطاليا طياريوس Tiberius وكايوس غراكوس Caius Cracchus ابن سيرونيوس غراكوس Sempronius Cracchus مهدىء اسبانيا، من كورنيلي، البنت الثانية لسييون الافريقي Sci-pion l'Africain، وهما صهرا، سييون اميليان Scipion Emilien، فحاولا مرتين اصلاح الحال. فكلفتها المحاولة حياتهما: طياريوس سنة ١٣٣ ق. م وكايوس سنة ١٢١ ق. م وعلى الرغم من اختلافهما في الطابع وفي الاسلوب فقد انطلق عملهما من نفس الغاية: تسوية المشاكل التي تسخط فيها روما. اذ حيث كان بوليب يرى اللعبة طبيعية ومباركة بين السلطات الثلاث المجردة، رأى الأقران Les Cracques بوضوح المصالح المتشابكة: تقسم لفئة محتكرة واوليغارشية ضمن المشيخة ولطبقة قوية في الواقع، ولكن غير مستقرة في حقوقها أمام القانون؛ تلك هي طبقة الفرسان، وأخيراً العامة من الناس تبعها الدماء وحلفاؤها الناقمون. وكاتا يريان ان مصلحة الدولة فوق كل مصلحة خاصة، ولهذا جرأ الى الصراع حلفاً مشتتاً سوف يؤدي تفجره الى هزيمتها وإلى موتها، ولكن برنامجهما، مع ما فيه من تناقضات، لم يكن ينتهز التماسك ولا العظمة وهو يقوم على:

١ - اعطاء شعب روما وايطاليا حصته من الثروة العامة، ذلك كان هدف القانون المسمى Le Semprania الذي فاز به طياريوس. غراشوس على معارضيهم وهم قلة من الملاكين الكبار. وهو يقضي بمصادرة الاراضي العمومية المنتسبة، وتحديد الحصص، وقسمة الاراضي المستردة. لقد كانت محاولة من أجل بحث الطبقات الوسطى الايطالية والتي كانت تشكل قوة روما ومن أجل اعادة بحث الملكية الصغيرة. وبالطبع كان لا بد لهذه المحاولة من ان تقتزن بتدابير ديمقراطية. وعند محاولته تقوية التريبون Tribunai (منصب المحامي الشعبي عند الرومان) فقد طياريوس غراشوس حياته تحت ضربات زمرة مشيخة كانت ترى في عمله تهديداً للتوازن الشهير العزيز على قلب بوليب. ولم يكن احد قد تبين الخطط البعيدة الايديولوجية الكامنة وراء المحاولة. الا ان وجود الفيلسوف الروائي بلوسبيوس دي كوم Blossius de Cumes الى جانب طياريوس، وانحياز محامي الشعب Tribun لحظب بريكليس اثارث الفنون حول المرامي الأكثر اصالة والأكثر ميلاً الى المساواة.

٢ - واستند كابوس، بعد طياريوس بحوالى عشر سنوات، الى طبقة الفرسان، والى الحزب الشعبي وحلفائه، في محاولته احياء «امبريالية ديمقراطية على طريقة «بريكليس» بحسب تعبير م. بيغانبول الموفق. واستعمل المرونة وربما الواقعية. ونظم لصالح دهماء روما توزيعات من الخنطة بأسعار معتدلة. ومنح الفرسان مكاسب في الدولة، وفي المحاكم. واعاد من أجلهم تنظيم الجباية في آسيا. وقرر ارسال معمرين الى ترائنت Tarente وكورنت Corinthe، وقرطاجة، لكي تدار الامبراطورية بغير الجيش او الادارة المشيخية. وأخيراً ربما كان في عزمه منح كل الايطاليين الاغاثة من حق الاقامة في الحاضرة اي الحقوق المدنية droit de cité وبالتالي من اشتراكهم في استثمار الامبراطورية. ولم يكن من الثابت انه اراد تعطيل سلطة مجلس الشيوخ الا انه سعى الى منعه من الاستئثار بادارة الامبراطورية. ولكن التحالف: تحالف مجلس الشيوخ الحاقق مع الفرسان القانتين بالمكاسب المحققة حالياً والحائزين من كل توسع آخر، الى قتل كابوس غراشوس Caius Gracchus ولم تأت نظريات آل غراق بجديد يبقى بعد وفاتهم. الا ان المخطب الشهير الذي اقام طياريوس غراشوس، هو صفحة قوية تكذب تغاؤل بوليبي، ويدل على الوجه الآخر للقطعة اي على العيوب: ليست روما المتحدة السعيدة هي التي سوف تفرض قانونها على العالم، بل ان عبء الامبراطورية هو الذي سوف يلقي على روما بثقل الانقسامات الجديدة: «ان لكل من حيوانات ايطاليا ماؤها، وملجأه، وملأه، ولكن الرجال الذين يجاربون ويموتون من أجل ايطاليا لهم حصه في الهواء وفي النور ولا شيء غير ذلك». فهم بدون بيت وبدون منزل، يتيهون في الأرض مع زوجاتهم واولادهم. القادة يكذبون على الجنود، عندما يجفزونهم ساعة المعركة بأن يدافعوا ضد العدو عن قبورهم وعن معابدهم، لان احداً من هؤلاء الرومانيين لا يملك لا بيتاً ولا قبراً له او لاجداده. ولكنهم يجاربون لرغاهية وإغناء الغير، فيموتون: هؤلاء هم سادة العالم الذين لم يكن لهم اية حفة من تراب».

جعلت من الجيش، على المدى البعيد، الحكم في السياسة. (fr. 7 Malcovati. cf Plutarque, Tib Gracchus, IX, 4 trad, J Bayet)

٣ - شيشرون والمكان الوسط (Ciceron):

ابتقت محاولات سيلاً Sylla من أجل القضاء على قوى الحزب الشعبي ومن أجل اعادة السلطة الى مجلس الشيوخ «وتقوية الجمهورية» (Tote - Live) المسألة كما هي، وأبرزت بوضوح تناقضات القوة الرومانية. وحل المشاكل الامبراطورية، كان لا بد من قيادة متسامكة، واردة موحدة وواحدة. ولكن حاضرة روما الحاضرة المنقسمة ليست على استعداد لان تقبل لنفسها بريس واحد. وحتى ديكتاتورية سيلاً سوف تبعث الاحقاد المتأولة للملكية، وتعطي لكلمة حرية معنى بدأ يفقده. ومن جهة ثانية، اعطيت ايطاليا حق المواطنة الرومانية، في حين ان روما احتفظت لنفسها بحكومة الامبراطورية. وفي هذا خروج اصبح يبرز يوماً عن يوم.

وأخيراً ظلت الأحزاب الرئيسية في روما على مواقفها، وظل الحزب الشعبي في أعين

الفرسان وفي أعين الشيوخ (سناطور) يشكل خطراً، خصوصاً وأنه كان يتعرض بصورة دورية للتجديد بانضمام المنشقين من العائلات النبيلة اليه. وحتى خارج حدود الحاضرة اخذت ثروات العبيد (سبارتاكوس Spartacus ٧١ - ٧٣) تهدد اسس الثروات العقارية. الا ان اتحاد الطبقات المسيطرة لم يتم صفو البديعية. فقد ظل النبلاء يحتفظون لانفسهم بالحكومة، والفرسان بالاستثمار المالي للامبراطورية، الا ان محاولات الردة الاوليفارشية ظلت مخشية ومرهوبة.

ولم يكن من السهل تبين الايديولوجيات المتناقضة من خلال هذه الشبكة. فقد نما أولاً تيار استنكافي ربما وجد في الفلسفة الايقورية التعبير المناسب له. وبدت المواضيع المختلفة مترابطة عند لوكريس Lactec: على الحكيم ان يستنكف عن السعي الى المراتب، وعليه ان يستنكف ايضاً عن عبور البحر ومن السفر عبر العالم. وهكذا امتنعت عليه السياسة والأعمال على المستوى الامبراطوري. وهو لا يرفض أبداً القوانين والأعراف: على الرغم من انها مجرد اتفاقات، انها في نظره مكتسبات ضرورية وهي من نعم الحضارة. انما هنا يقف اتصال الحكيم بالمجتمع: انه مطيع ولكنه غير ملتزم. ثم انه من السهل تأمل العواصف من بعيد، والزمن مليء بالأعاصير. ولاستكمال هذا الانفصال كان من الطبيعي الهجوم على الدين، وهو الرابطة الثمين في روما بين الانسان والدولة. ولكن أصوات هؤلاء الحكماء، سواء كانوا مع الايقوريين العدائين من اتباع لوكريس Lactec، او الايقوريين المبسمين من اتباع اتيكوس Atticus او كانوا من المنظرين المتبلبين المخبرين، لم تكن لتسمع بقوة في هذه الزعازع. انهم لم يكونوا الا مجرد موجهين. ولكن اختلافهم (فريتهم) كانوا كثيراً.

شيشرون. (١٠٦ - ٤٣) - حتى ذلك الحين، ظلت الراحة متفتحة عند الكثيرين، حتى ان شيشرون نفسه الذي كان بحاجة اليها أكثر من غيره، لم يكن ليستفيد منها الا في راحاته الالزامية. كان متنبهلاً أكثر مما كان اوداعياً، مؤكداً الا انه متردد، وظل بالنسبة اليها أكثر من عقائدي وأكثر من رجل دولة، انه الشاهد الحافظ في مجتمع منقسم وفالتر. كل شيء كان يعده لهذا الدور. انه رجل جنيد مثل كاتون، الا انه أكثر منه مرونة، وسرعان ما عرف مكانه من هذا الاطار المشيخي الذي استقبله، فقد كان عالي الثقافة، منفتح الذهن على مختلف اشكال الفكر، ميالاً الى المزج والتوفيق بين الاشياء. وعنه يقول غوغيليمو فريرو Guglielmo Ferrero: "انه اول رجل دولة من طبقة المثقفين، انه اول رجال القلم الذين، في كل تاريخ حضارتنا، كانوا مرة دعامات الدولة، ومرة مؤجبي نار الثورة بالنسبة الى شيشرون، لا مجال للشك، انه كان سند الدولة، وعاود الجمهورية. لقد كان من طبقة الفرسان، ولكنه كان حريصاً على المحافظة على ولاء الحزب المشيخي المعتدل، كان يحارب على جبهتين.

لقد حل المشعال الجمهوري لروما القديمة، ضد كل محاولة ردة اوليفارشية او ديكتاتورية مع ما يتجهها من حظر وتجريم، وتسلب بالحرية، ويحق كل الناس الجدد ان يكون لهم مكان في الدولة، ويحق كل مواطن شريف ان يشترك بالشؤون العامة. الا انه كان قاسياً لا يرحم ضد

الحزب الشعبي. ضد اضطرابات العامة. فهو يرى ان هؤلاء لا يمثلون الا الشعب المقدس. وقبلما نجد احتراماً أشد للفكر المزري. ان هؤلاء المعدمين هم أناس بدون وثائق. ولم يكن شيرون يستطيع تصوره الا من خلال الاخلاق: انهم لا شيء، اشرار، اوغاد، ونشره به راضياً ان يضع على رأسهم أشخاصاً مثليتين اي أشخاصاً لم يعرفوا كيف يحفظون بأمورهم وأخلاقهم. وفي نظر شيرون، لقد زال حزب الشعب القديم. لم يعد هناك غير زمر شعبية لا تستطيع الادعاء لنفسها بنفس المهمة. تجاه هذه الزمر، حاول ان يجمع حزب «الرجال الشرفاء»: تحالف متشتت، هو ايضاً يعرف اخلاقياً لا سياسياً: رجال خير، وطنية، نخبة، وراجحو الرأي. ويفضل هذا الضابط الاخلاقي الخالص ظاهراً، لا يستحي أحد، ولا يصد أحد، انه الاتحاد المقدس حول جمهورية يرتضيها شيرون اجمالاً. انه حزب «الوسط» المفتوح المسالم، عدو كل تجاوز عن تصدق الانقلابات والاضطرابات. وهذا الحزب هو الذي ندد بكاتيلينا وبيكاردوس Catilina et Clodius. عدوي الجمهورية، هو الذي قام ضد الشيخ التوحشين وضد العشارين الظالمين. وليس من شيء أكثر دلالة من هذه الرسالة الى كتوس: تقوم صواب كبار بين المشارين وورغتك المخلصة وعنايتك. ان محاربتهم علناً تعني تكتيك فئة من الناس ضدنا وضد الجمهورية. وهذه الفئة تلزنا كمواطنين عاديين، بالزامات ليس بالهينة، ارضيناها نحن بالاتفاق مع الحكومة القائمة. وتركهم يتصرفون على هواهم يعني الموافقة على خراب الشعوب التي نحن ملزمون بصمايتها وبأسعادها، انه حزب التبرعين المزودين بالعمارة اللازم من الانسانية، ومن العمارة ومن التفاني ايضاً.

والبرنامج^(١) الذي سرعان ما تجاوزه الزمن. والذي اعتمده شيرون هو المحافظة مع التحسين ولكنه عندما يعود الى الوطن الروماني فانه يعود الى وطن سيبون Scipion وهذا الفارس الموفق يتذكر بحنين بالغ هذا العصر الدابر من التاريخ الروماني، دون ان يتبين ان المثال الجديد الذي جاء به سيبون قد تحقق وانه مهده. ومع ذلك، وتحت ظل هذه الحماية، فقد نُمى ايدولوجية انتقائية. صورة عن محاولته التوفيقية.

لقد حاول قبل كل شيء ان يؤسس مثالية Idealisme سياسية مرنة نوعاً ما، وسطحية الى حد ما تلائم كل العائلات ذات الفكر تقريباً. وهو يريد ان يبين ان الرواقية، والاكاديمية الجديدة، بدلاً من ان يتعكسا، فانها متفقان حول المسائل المهمة، وبصورة خاصة، حول اصل وطبيعة الاخلاق والقانون. فيشرون من جهة يحتاج الى اثبات ان الاخلاق والقانون، الذي ليس الا التعبير عنها هما أكثر من مجرد اتفاق متغير بين الناس، (وهذا هو، الموقف الابيقوري. ولكن ربما كان ايضاً الموقف الشرعي والعمل للرومانين القدامى المتعلقين بالقانون الوضعي). ومن أجل هذا الاثبات تبلى المثالية المنقولة عن افلاطون ضرورة له: يجب كما يقول، والبحث عن الحدود

(١) نقرأ على جبل لكار شيرون في Le De Republique (٥١-٥٤ ق. م) وفي De Legibus (١٥٦) وفي Le De Officiis (٥٦) La Correspondance et le Pensée. ٣٤ - ٤٤

التي عرسها سقراط، والتمسك بها (De legibus, liv I). فإذا ترجم هذا الاقتراح الى اوضح فانه يعني انه ليس باستطاعة مستبد مثل سيلاً، ولا فوضري مثل كاتيلينا، حتى ولو شرع، ان يضع قوانين صالحة تلزم الرجل الشريف بالطاعة. ان الاخلاقيات هي حاجز ضد كل التجاوزات وكل إنسان يجد في نفسه الشكل الأساسي للإنسان وهو العقل، وهو حقيق بأن يلتزم تلقائياً بالقانون العادل الذي يصبح بهذا شاملاً. ولكن، من جهة ثانية، لكي ينجح شيثرون في مشروعه التوفيقي الاستجلاي، فهو محتاج الى الرواقين، الذين اصبح مثالمهم منذ آل سيبون مشابهاً في مجمله للمثال الروماني القديم، الذي يجب باتضابطه الاخلاقية.

ونقطة الاحتكاك هي ان الاخلاقي تقضي، بالنسبة الى الرواقين باتباع الطبيعة (مع ما تحمله هذه الكلمة من التباس، لما فيها من تعلق بالحق والواقع)، وبأن كل أنواع النشاطات هي «متساوية». ويعتقد شيثرون بأنه يستطيع الاثبات بأن الخير الاسمي عند الافلاطونيين، والخير الفردي عند زينون هما شيء واحد: هو الجميل. وخصامهما ليس الا خصاماً كلامياً (I de Legibus 1 21). وهو هنا أيضاً يشكل اتحاداً مقدساً، على جبهة الفلسفة، ضد كل النيبات والشكوكيات.

ان المجتمعات البشرية تقوم بأن واحد على المنفعة وعلى الحقوق بفعل رغبة غريزية في الفرد: (Coetus multitudinis, Juris Consensus et utilitatis Communione Sociatus» (De Repub, I, 25) Panetus وما يعمل شيثرون على التوفيق بين واقعية يوليوس ومثالية بانتيوس وليس من تضاد بل هناك توافق بين المصالح المشتركة والمصالح الخاصة، ولا يمكنها جميعاً ان تعمل ضد بعضها البعض الا اذا دمرت نفسها. وقد وقع قيصر César بالوهم وبانعدام التفكير عندما ظن انه يستطيع ارضاء رغبته على حساب الجمهورية⁽¹⁾ (De officiis, I, 8) فالحقن والاخلاقيات والمصلحة الخاصة، والمصلحة المشتركة كلها تتشابها وتتربط. ان البشرية متضامنة، ومن حيث المبدأ تعتبر اخلاقيات شيثرون، المتولدة عن مخاطبة الفلاسفة اليونانيين، متحدوها روح العالمية التي أخذت تحتاج بعض النوادي الرومانية، مؤهلة لان تشمل كل الناس، واذا كان شيثرون لم يذهب ببيادته الى حدودها القصوى، فانه من الناحية الادبية من انتصار المساواة بين الشعوب. من هذه المجتمعات المترابطة التي تنطلق من الزواج الى الانسانية، هناك مجتمعان يتالان لديه الخطوة: والمجتمع الذي يوحد بين الأشخاص الخيريين ذوي العادات المتماثلة الذين تجمعهم الصداقة. ومن جهة ثانية، الوطن الاكثر قدسية. ولكن هذا الوطن بالذات، انه لا يريده الا عادلاً.

واذا كان ذكاء شيثرون مرناً الى درجة افقده العمق، فقد اتاح له ان يضع أسس مثالي يمكن ان يكون مثال مجتمع معقد كمجتمع الامبراطورية. ان ميله الى المبادئ لم يقض على معنى الاتزان عنده. وهذا النوع من البلد الكوني Sidelral الذي يعطي كتابه حلم سيبون قيمته، حمله على الشعور، أحياناً بأن الامبراطورية يجب ان تتجاوز روما.

(١) لقد ألف Le De officiis بعد موت قيصر، إلا ان ديكتاتورية جديدة أسست تلوح في الأفق.

وتتجدد هذه الأفكار فعلاً عندما توضع ضمن خطة توفيقية (Cansilum) وهي قد ترتدي ثلاثة أشكال: الملكية الفردية الأرستقراطية، والديمقراطية، وتتميز هذه الأشكال بحسنات مختلفة: الأولى وتنص على الاخلاص والولاء لشخصية نافذة جداً، والثانية تستفيد من موهبة توفيقية (Consilium) النخبة: اما في الثالثة فتضمن حرية كل فرد. ونادى شيشرون، محتلياً حذر بوليب بالـ Polube الدستور المختلط الذي يدمج محاسن الدساتير الثلاثة السابقة والذي هو بالواقع الدستور الروماني.

وهناك بعض الفروقات التي تسمح بتقييم التطور التاريخي الحاصل بين بوليب وشيشرون:

١ - ان بوليب، وهو أسير إيمانه بالتطور، لا يؤكد حل دوام هذا الدستور، فقد اكتفى بالإشارة الى ان القوى توازن. ويرى شيشرون، المتفائل، في هذا المزيج ضمان مألوفة، جديراً بشعب حر، وضمان استقرار. وهكذا حوّل الى حكم تقييمي النظرة التطلعية، التاريخية في أساسها، التي نادى بها بوليب، مع تأكيده، على ان هذا الدستور هو من صنع العصور، لا من صنع رجل فرد

٢ - وفيما كان بوليب يؤكد على نظام وراثي ثابت، كان شيشرون يرى احتمالات التغيير المتعددة، مثال ذلك ان الديمقراطية قد تتحول الى استبدادية وهكذا اندمجت فكرة شيشرون الرئيسية القائلة بوجود القتال على جبهتين بالنظرية السياسية.

٣ - ويشير شيشرون بوضوح الى تفضيله الملكية كنظام «خالص»، ودخل هذا النظام المشترك الذي يحظى بتفضيله، خصص مكاناً في كتابه «حول الجمهورية» «Le De Republica» للرجل الفاضل والحكيم، والذي يشبه الولي والوصي او الأمين العام الجمهوري. وقد طرح السؤال اذا كان شيشرون قد فتح الطريق الى الامبراطورية الرومانية، وهو يفكر، مثلاً في بومبيوس Pompee او في نفسه.

ان كتاب Le De Legibus الذي يتضمن القسم الثالث منه، دستوراً كاملاً حسب الاصول، لا يشير الى هذا المصدر. وشيشرون كثيرين غيره من الرومان، في ذلك العصر المعجبين بسيميون، كان يستأنس، بدون شك، في تصور مواطن نموذجي يكفي مثاله وأخلاقه Ouctoritas لتقوية الدولة.

المقطع الثاني - الولاية والمقاطعة Le Principat et le dominat

بعد معركة اكسيوم Actium (٣١ ق. م) اصبح اوكتاف سيد ساحة الحرب وحده، فعمد الى تنظيم سلطته، وليس لنا هنا ان نتبع تفصيل التطور المؤسسي الذي ادى، بفضل براعة اوكتاف، ومثابرة خلفائه، الى قيام شكل سياسي جديد له مستقبل باهر: هو الامبراطورية، وكان هذا التطور يلي ضرورة ملحة، مجسها الجميع تماماً.

وبالمقابل، لا يمكن السكوت عن كشف التفاوت القائم بين أهمية الحدث السياسي ووصانة الحركة العقائدية التي أحاطت به. حتى ليخيل تقريباً أن المفكرين قد رفضوا الكشف الكامل والجذري عن بعد هذا التطور، على أهميته، واكتفوا بمناقشة دلائله الجزئية أو العرضية. وفي حين تكونت دولة جديدة، وفي حين تغير الواقع السياسي في جوهره تقريباً، ظل الفكر السياسي لمدة طويلة هامشياً، دون أن يعبر عن هذه التغيرات إلا من وجوهها الأكثر قابلية للجدل مثل صراع الشيوخ والطلقاء أو المعتاق حتى ليقال تقريباً أن هذا الفكر يريد أن ينجني عن نفسه المعنى الحقيقي للأحداث وفي حين تقررت الامبراطورية الرومانية *Principat* ابتداء من سنة (٣١ ق.م) فإن أولى النظريات الامبراطورية قد صيغت في أواخر القرن الأول من عصرنا، ثم إنه يجب أن نلاحظ أن هذه النظريات قد صدرت عن مؤلفين أغريقين.

إن الفكر السياسي اليوناني هو الذي عقب الفكر الروماني المقسوم على نفسه، لكي يعطي للامبراطورية ايدولوجيتها.

ويمكن أن نلاحظ في التطور الايدولوجي الذي حصل في ظل الامبراطورية، عدة حركات متتالية ذات قيم نظرية متفاوتة. وفي مرحلة أولى، تمند حتى حكم فسبسيان *Vespasian*.

استمر المفكرون الرومانيون، خصوصاً الرواقيون، في التحليل عملاً بالأفكار السياسية وبالآراء الأدبي المتقول عن الجمهورية. مع محاولة تكييفها مع فكرة امبراطورية لازمة ولكن محدودة. ومضى كل شيء كما لو أن الاستقراطية الرومانية، الواعية لوجود سلطة مركزية قوية، تحاول بذات الوقت، أن تمند من صلاحياتها، وأن تمكن الأفراد من التهرب. إن هذه التناقضات لا يمكن أن تؤدي إلى ايدولوجية مبهمة ومتنافرة. وعندما دعت الاستقراطية الاقاليية المعتدلة، من قبل فسبسيان إلى المساهمة في الحكم وتعاذلت مع الاستقراطية الرومانية الحريصة على حرياتهما، أمكن صياغة نظرية متماسكة، مستندة هذه المرة على ميراث الفكر المهلن، وبالدرجة الأولى على الرواقية الاغريقية: إنه العصر العظيم عصر توازن الامبراطورية. ثم بعد نهاية القرن الثاني وبصورة خاصة بعد الفوضى العسكرية التي حصلت في القرن الثالث، انجذبت الامبراطورية أكثر فأكثر نحو ملكية فردية شرقية، وبحثت عن ايدولوجيتها في فلسفات أكثر انجذاباً نحو فكرة التراب، وأكثر ميلاً إلى صيغ السياسة بالصيغة الدينية: الفيتاغورية الجديدة والافلاطونية الجديدة، وانتضت المسيحية بدون حرج كبير إلى هذه الفلسفات التي أصبحت رسمية، والتي لم تترك أية مؤلفات بارزة.

١ - الامبراطورية والحركة

الايدولوجية الرسمية:

لم تصل الايدولوجية الرسمية إلى مرتبة النظرية، العقيدة الرسمية اقتصر على قيام أوغسطس *Augusto* بإعادة بحث الجمهورية التي قُضت عليها بالحروب الأهلية. لقد أعاد السلام

الى عالم منشق. وهو لم يطلب اية سلطة استثنائية بل اكتفى بان تول شخصياً بعض المناصب التقليدية بعد ان نخل بشكل مسرحي، عن جميع سلطاته الى مجلس الشيوخ. وتوضيح وصيته Testament بانه لم يكن فيها يتعلق بشخصه حاكماً Potesias اعل من أي شخص آخر الا انه كان فيها يتعلق بسلطاته Auctoritas اعل من كل الناس. والصيغة الأكثر ملائمة والتي انتهت بان تفرض نفسها مثله امبراطوراً في المناطق او الولايات ومقديماً Princeps في روما. لا شك انه كان يختلف تماماً عن المقدم الجمهوري، الذي لم يكن له من امتياز غير ابداء الرأي أولاً في جلسات مجلس الشيوخ مما، يجعل مقارنته بهذا الأمير الأقوى امراً صعباً. ولكن الحيلة نجحت وبدت الجمهورية سلمية غير محسوسة.

وليس من المدهش إطلاقاً ان لا تقوم اية نظرية يومئذ، لأن كل شيء قد وُظف للتدليل. ولو بخلاف الحقيقة غالباً، على ان لا شيء قد تغير، وظلت من حيث المبدأ الصورة التقليدية للستور الروماني موجودة، وظل التنظيم المختلط المشهور الذي كان تلامذة بوليب وشيرون اوتياء له، معترفاً به. وظلت حكومة روما ديمقراطية لأن الأمير يمثل الشعب الروماني، وظل يتلوع بانه قد حصل على موافقة هذا الشعب، طيلة الصراع السياسي. (cf testament d'Auguste) وظل استقراطياً لأن سلطات مجلس الشيوخ في ظاهرها كما هي لم تمس. وحصل نوع من التقسيم: فالأمير امبراطور يسيطر بفضل سلطة فصلية سابقة على الولايات العسكرية اما مجلس الشيوخ فيحكم الولايات المسلحة، وكانت سلطة التشريع تعود مبدئياً الى مجلس الشيوخ والى الأمير طيلة حياته. وكانت الشؤون المالية تعود الى مجلس الشيوخ، ولكن الخزينة العسكرية ومكوسها الخاصة تعود الى الامبراطور. وليس من مجال هنا للبحث عن الحقيقة المختبة وراء هذه المبادئ. انما علينا ان نلاحظ فقط بان الدعاية الامبريالية قد استعادت مواضع الايديولوجية الجمهورية كما ركبها بوليب وشيرون بعد ان ادخلت عليها هذا التصحيح: ان الشعب وهو أحد العناصر الثلاثة التقليدية في الدستور الجمهوري، قد منح سلطاته للأمير والثلاثية أصبحت ثنائية. هذا التصحيح، الحاسم على صعيد الواقع، لا يمس الأسس النظرية للمقيدة. وبذا انه كان لا بد من انتظار تاسيت Tacite للعثور على تبرؤ صريح من اطروحات شيرون حول الدستور المختلط.

وتقبل الرأي العام هذا التوجيه الحذر. وانضم اوجسطس ببراعة الى اتباع بومبيوس. فهو كوارث للقيصر، شريف، وظل المصالحة وظل الاتحاد الوطني، رعى أدباً على لسان فيرجيل Virgile حيث قام تيت ليف Tite - Live، بتمجيد امجاد الماضي والامجاد المستقبلية لروما. ان عظمة الامبراطورية هذه، تدعو الرومان الى معرفة انفسهم والى الاعجاب بها، وهي بأن واحد الصورة المتأخرة التي وراها تحتوى السلطة الشخصية للأمير، وهي المثال الذي يمكن ان يقاد جميع الرومانيين بواسطته الى تمجيد عمل يتجاوزهم، والى مصالحة تقضي على الصراعات السياسية. انها دعوة الى المحافظة على الشيء الروماني Res Romana بدلاً من الاصرار على تعريف وعلى تقاسم الشيء العام Res Publica. وليس من تناقض ايضاً في رؤية هذا الادب بمجد بان

واحد، في اشعار اوراس Horace ووفيد Ovide ملذات العزلة والانقطاع عن الناس، ومحاسن الريف والحب. انه الوجه الآخر للمألوف والمؤمن لهذه العظمة، وهذه المحاسن تلهم المواطنين عن الصراعات الداخلية.

هذا الشيء الروماني Res Romana، هذه الثروة المشتركة، الأمانة، في هذه النقطة على الأقل. حول صيغ الجمهورية. وضعت في صلب دعائيتها، واعطت للفكر السياسي الأوروبي درساً مستقبلياً هائلاً. ان هذا الشكل من الحكومة المشبه عملياً نحو الملكية الفردية، والعامل بكل ايدولوجيته، على التنكر لها، يركز بهذه الحركة المزدوجة، فكرة الدولة، وذلك بالمقدار الذي تنكر فيه السلطة ان تكون لها حرية التصرف بهذه الثروة الضخمة التي هي الامبراطورية، وبذات الوقت تقوم هذه السلطة المطبوعة بالطابع الشخصي المتزايد، وحل مختلف درجات الأجهزة، وتستند وتتكامل.

وانه لئذ دلالة، كما سنرى فيما بعد، ان لا تستطيع الوراثية السلالية على الطريقة الشرقية ان ترسخ في هذه الامبراطورية، على شكلها المعروف. ان الامبراطورية ليست ملكاً قابلاً للانتقال. فضلاً عن ذلك وليس كما فعل الاسكندر والبطالسة Ptolemées. لم يستطع الامراء الرومان ان يستعملوا هذه الممتلكات الشاسعة كملكية فردية يمكن التصرف بها او قسمتها او التخلي عنها بحسب المشيئة. انهم مجرد ائماناء على ثروة تعود خارج نطاق ادارتهم، الى ما يسميه الدستور المختلط الشعب الروماني Populus Romanus. وهذا تجريد بكل تأكيد. يمكن ان نعزو اليه الكثير من السلوك، الا انه يكفي، على الأقل، لمواجهة التأثيرات الشرقية. وقد عرف مارك أوريل Marc - Aurèle وهو يتلقى عبء الامبراطورية، انه يتلقى ايضاً، مع السلطة العليا، المعبودة العليا التي قبل بها. هذا التصور الموروث عن الوقت الذي لم يكن فيه الشيء العام موجوداً الا ضمن الحاضرة. سوف يظل ويستمر خلال الامبراطورية وسوف يتجدد بفعل التأثير الاغريقي حيث يسود موجب الاخلاص المدني. وسوف يتيح هذا التصور التغلب على التحول الضخم الذي كان قيد التحفيز، كما سيطبع طيلة قرون بطابعه المصير السياسي للعالم الغربي. على الرغم من الانتكاسات والتناهي، وذلك بانشائه واقعاً سياسياً ومادياً متميزاً عن تنالي الحكومات Succession des gouvérns.

والامبراطورية الرومانية، على عمق اختلافها، حول هذه النقطة الرئيسية، من الملكيات الفردية الشرقية والمهنتية، قلدت هذه الأخيرة دون غيرها: وقام مذاوحها يصفون روما، لا كأمة متصصة فقط، بل كأمة مصطفة، ويصورون اوغسطس، لا كقائد متصصر، بل كرجل منت عليه العناية الالهية بفضلها فجعله عامل قوة تتجاوزه. هناك، ولا شك غلغل وتزلف، في ما ورد في الكتاب المسمى: «Le Deux mobis haec otia fecit».

ولكن اللغة المستعارة من شعراء بلاطات الشرق المهلن نلالم نوعاً ما، هذا اللبس

والغموض في الحين الذي كان فيه أوغسطس ينظم منهجياً عملية تأليه نفسه. وأصبح حبراً أعظم ابتداء من السنة ١٤ ب. م. ودوجاً ضجة سخر الدين لمصلحته، وأخذ بعد العدة لعبادته، إلا أنه ظل أميناً لروما، وهذا شيء ملفت وملحوظ: وبعد ذلك، استخدم الحس الشعبي - الذي كان منذ سيبون أميليان -، يسخر لخدمة المحفوظين، لثامين المهابة للأمير، موجها من قبل الديانة الرومانية ذات الأصول المعقدة والمسية الى أقصى حد. والشيء الذي لم يشأ أوغسطس الحصول عليه صراحة عن طريق القانون، تدبره لنفسه عن طريق الدين. وكان لنجاح هذا التحالف بين السلطة الفردية والدين ابعاد لها بعد، في تاريخ الافكار السياسية الأوروبية، خلقت تراثاً غنيًا ومستمرًا وثابتاً.

ب - المقاومة والاتفاقات التحكيمية في القرن الأول

المسألة التي كانت تهيمن على التفكير السياسي حتى «الانطونيين»^(١) هي بالذات المسألة التي عبر عنها تاسيت بكلمات واضحة في أواخر القرن الأول: انها علاقة الامبراطورية بالحرية. وتطرح هذه المسألة، بصورة خاصة، بالنسبة الى الجهاز الاداري الحاكم، الفرسان والشيوخ، والموظفون الكبار والاعيان. الذين هم على علاقة مباشرة بالسلطة الجديدة، وعلى خصام مكشوف او مبطن معها حول الافضلية او الاسبقية. ونجد عندهم بصورة خاصة او عند الناطقين باسمهم، انكاراً سياسية ظاهرة، فالانتقادات المرة من أمثال مارسيل Marial او جوفنال Juvenal، الطفيلي او التوسط الحال، لا تقدم لنا الا القليل من العناصر.

وتجيب الملاحظة أولاً ان اباً من هؤلاء الاعيان لم يرفض، بصورة مطلقة، الامبراطورية كشكل حكومة ولم يفكر أبداً في العودة الى الماضي. حتى لوكن Lucain، بطل الافكار البومبيية (نسبة الى بومبي Pompee) لم يهاجم القيصرية الا لحقد شخصي تجاه نيرون Néron، لقد بدت لهم الامبراطورية شيئاً ضرورياً. وهذا الجسم الضخم يحتاج الى رأس: كان هذا جوابهم لمن يحاججهم. وعندما كانوا يمتدحون فضائل كاتون الاوتيكي Caton d'utique او بروتوس Brutus، كانوا يسارعون الى الايضاح بانهم يمتدحون، الصفات. والمثل الأدبي هؤلاء الابطال، وليس المثل السياسي الذي يمثلونه، وبحسب تعبير غاستون بواسي Gaston Boissier الموفق، انهم يدافعون عن الفضائل الجمهورية لا عن الدستور الجمهوري. وبالفعل تفرض الحاجة الى سلطة شخصية نفسها عليهم وعلى غيرهم. ودليل ذلك انه اثناء مؤامرة بيزون Pison^(٢) قرر المتآمرون ان يرفعوا الى السدة العليا هذا الأخير محل نيرون. ولكن الاستفراعية، وهي تعلم تماماً ان الامبراطور لا يستطيع ان يحكم بدون الكبح من جماحها، لذا فقد أرادت ان يكون لها امبراطورها. لقد

(١) هم الباطرة: نرما، تراجان، ادريان، انطونان، مارك أوريل، فروس، وكومود. ولد حكموا من سنة ٩٦ الى سنة ١٩٢ (الترجمة).

(٢) قيسر روماني (٣٨-٦٩). تباد غالباً وهنه ورثته بلسب قيسر (٦٩). قتل معه على يد الحرس يتعريض من لوتون. (الترجمة).

ارتضت المؤسسة، ولكن أرادت ان تحيطها بأنواع من فخامة الضمانات الاجتماعية بحيث تجعلها عاجزة. هذا التناقض، اينما وجد، يفسر الفقر العقائدي لحركة مقاومة الامبراطورية. وفي الوقت الذي ذهب فيه الامراء يبحثون في التراث عن شيء يستر تنامي سلطانهم، حاول الاعيان ان يجدوا فيه ما يجد من هذه السلطة الجديدة التي لا تطاق ولا انفكاك منها، ولما كانوا يبحثون عن ايدولوجية، أكثر من سعيهم وراء مؤسسات، وجدوا امامهم بالطبع الرواقية Stoicisme، لا شيء، بالطبع، اصلاً يمكن ان يخرج من مثل هذا الموقف، ولكنه يتيح قياس المرونة المدعشة لهذه السياسة، والرواقية ايضاً، بعد ان صيغت باللون الايدولوجي برنامج آل الفراق Gracques، هي التي سوف تغفي مقاومات ومساومات الاعيان الذين كانوا يناوون بها كحافز ادبي للفكر الجمهوري.

وتقوم المرونة، بصورة اساسية، على ان علاقات النظام بالحرية، من حيث المبدأ، حرية بكل تكيف، وتقبل كل العيارات. والحرية بالنسبة الى الرواقي، هي من جهة، التقليل الرواقي لنظام طبيعي او معقول، وهي، من جهة ثانية، ملك غير قابل للبيع او المبادلة. ولا يمكن تصور صيغة أكثر طواعية، ولا ندهش ان نحن لم نحظ منهم بتعريف موضوعي وسياسي لهذا المفهوم عن الحرية، فالحكيم، من جهة، دائئاً حر، وحرية الداخلية مطلقة، انه دائم قادر على الانفلاق على ذاته، وهو، في النهاية، قادر على التغلغل، بواسطة الموت الارادي، من كل ضغط؛ ولكن من جهة ثانية، لما كان الانتساب الى سلك معين هو المظهر الخارجي لحرية، فانه يكفي ان يبدو هذا السلك، في نظره، عقلياً، حتى يتكون لديه الشعور بأنه حر في طاعته له؛ ثم أي سلك يمكن ان يبدو له عقلياً غير السلك الذي يسهم هو فيه؟. وفي النهاية، ان الرواقية التي تدعي لنفسها بأنها المذهب الأكثر صرامة، هي بالعكس من ذلك، المذهب الذي ييرر الانتهازية، فهي اتاحت للاعبان الرومان، في القرن الأول، ان يجدوا بسهولة شروط تعاونهم مع الامبراطورية، وذلك بتبرير انتمائهم للنظام القائم، وماتاحة الفرصة امامهم للانسحاب بشرف وابهاء. بل ان مرونة الرواقية ذهب ابعد من ذلك. فهي تحجب بلسان سنيك Senèque على السؤال التالي: «هل يتوجب على الحكيم ان يمتن بالسياسة بالمجاهين متناقضين. في كتاب Le De Otio (سنة ٦١/ ٦٢) دعا سرنوس Serenus الحكيم الى الامتناع عن السياسة الا انه في كتابه Le De Tranquillitate animi (سنة ٤٩١) دعاه إلى العمل السياسي. وقد أعطى المعلمون القدامى المثال إذ كان زينون، وكريزيب وكيانت (Zénon, Chrysippe et cléante) قد اعتزلوا الشؤون العامة، فاهم قد شجعوا تلاميذهم على تعاطيها لأن الاهتمام بالاقربان وبالاشراف يعني بالنسبة الى الرواقي الاستجابة للأمنية الطبيعية، ولكن السياسة في ذاتها هي من الاشياء غير المهمة، وهي لا تصبح الا بالاستعمال وبالتطبيق، مصدراً للأعمال الفاضلة او المشينة. وهكذا تصبح الرواقية، (المنفتحة على كل المباحث الضميرية، والحيادية بالنسبة الى الالتزامات، والحماية في جميع الأحوال، للكرامة)، أداة مثالية في هذه المساومة المأسوية التي مارستها الطبقة النيلية الرومانية تجاه السلطة.

(1) بينك Sénèque وكتابه: دي كلمايسيا «De Clementia» Sénèque :

نحن مدينون لعقوبة سنك المنة بأطروحة بارزة جداً ترمي الى مزج وتوحيد العناصر المتأثرة لعقيدة قد خبرتها الأحداث. وهو يرى ان من المسلم به وجود نوع من الحالات تكون فيها الامبراطورية في اوجها، وهذا ما عمل له اوغسطس، وهو ما تجب العودة اليه بعد تجاوزات طيباريوس Tibère وكاليجولا Caligula وكلود Claude الذين تصرفوا كمتبدين. كان سنك مربياً (49 - 54) ثم وزيراً (54 - 62) لنيرون، فحاول ان يحبي وان يعيد الى الوجود هذا النظام الثاني، الذي هو محور للدستور القديم، دستور يوليوس، المظنون أنه برنامج أوغسطس. إن البرنامج الذي وضعه نيرون وتبناه يحدد بوضوح هذه الرعاية:

(10 Ex Augusti praecripto imperaturum se» (Sueton, Vie de Neron) ولكن قراءة كتاب دي كلمايسيا De De Clementia تدل كم هي أهمية هذه الثانية، لقد حاول سنك فيها ان يرسم قيصر الطيب Le Bon César. وكانت فكرته بسيطة: ان الطبيعة تدفع الناس الى اختيار رئيس عليهم، وإذا لا بد من وجود امير، الا ان على هذا ان يتصرف من أجل مصلحة رعيته لا من أجل مصلحته هو. انه الولي وليس المعلم، انه يمثل الشعب الزود بسلطة آلهة، وليس الآله، ويجب ان يكون قبل كل شيء الخادم والمفسر للقوانين. وهكذا يبدو اهتمام سنك من أجل وضع دستور نازع نحو الملكية الفردية، من أجل محاولة الاعتماد به عن هذا الاتجاه.

ان برنامج الثانية يتطلب تقسيم السلطة بين الأمير ومجلس الشيوخ. في حين يظهر عمل سنك بوضوح ان لا وجود لشيء الا بتنازل من الامبراطور. وتدل، حتى عناوين كبة De Clementia وملحقه Debra، على ان شخصية الأمير، في النهاية هي العنصر الحاسم، وإن الرجاء الوحيد المأمول هو ان يكون الأمير حكيمًا: ويبقى ان نوضح (اذ هنا تبدأ فعلاً تحت مظاهر الاخلاق، المشكلة السياسية الحقة)، ما هو المقصود من كلمة حكيم - وعندما يطلب سنك ان تتوفر في الأمير المزايا الرواقية، فانه يريد ان يقبل الامبراطور بان لا يكون الا القيم الأمين على سلطة هي بذاتها مطلقة لا تحتمل اية قيود الا ما تفرضه هي على نفسها.

الانصاف بالحكمة، يعني نسيان الذات بحيث يصبح المرء خادماً للقانون الوضعي، والقانون الأدبي بأن واحد. ويرتكز نظام سنك على فعل إيماني: انه يفترض ان الأمير، بقبوله الديني بالبدأ الثاني، سوف يمثل بأن واحد كل سلطة الدولة وسوف يحترم عن قناعة سلطة مجلس الشيوخ ويدعمها، وهكذا اقتصر عمله، في الواقع على طرح المشكلة التي سوف تأتي الأحداث فتحلها.

ب) المعارضة في أيام الامبراطورية:

كما ان بينك كان يرى ضمان وجود الامبراطورية العادلة في الفضائل التي يتميز بها الامبراطور الصالح، كذلك فان مساوية الاباطرة الاشرار هي التي سوف تكون هدف معارضي الامبراطورية، دون المساس بجدا النظام. وقد يكون من الممكن ان تخفي هذه الانتقادات

الشخصية الموجهة من قبل البعض، انتقاداً للنظام بالذات، هذا البعض قلة: إذ ان التريخ يوجه على العموم، الى التجاوزات. والمستبد، مثيراً له عن الأمير: هو الذي يصل في تحكمه واطلاقيه الى المدى البعيد. والمستبدون هم في الواقع كل اولئك الذين يضغطون على الاسترطاطية مهما كانت الاسباب: ميرة ام غير ميرة. واضطهاد الفلاسفة الذي جرى بصورة خاصة تحت حكم نيرون، ودوميسين Domitian (94) قد يوجي بانه، في هذه الأوساط الفكرية، على الأقل، قد تكونت عقيدة سياسية، مناوئة للامبراطورية الاساسية.

هذه الفرضية قليلة الاحتمال اذا علمنا ان ديون كريسوستوم، المادح المستقبلي لتراجان، كان من بين المبشرين. ومن الطبيعي تماماً الافتراض. ان الرواقين، كالعامة كانوا الظل الأمين للآعيان المثقفين، وانهم كانوا في الصراع الذي كان دائراً في ذلك الحين بين الامبراطور والشيوخ، كانوا مع هؤلاء وكما ان سنك، في مرحلة التعاون، قد اطلق باسم الرواقية، نظرية التوافق والمصالحة، فانهم اي الرواقين ربما نادوا في هذه الاحايين المتوترة وباسم نفس العقيدة الرواقية بنظرية الامتناع وقنعوا مثل الرقابة الادبية الاخلاقية.

وفيدنا تاسيت Tacite، ان الرواقي في نظر الوشاة، والرواقية ليست أبداً سبب المعارضة بل هي فقط السبيل امام المعارضين لكي يبرروا، بالنسبة ابتعادهم عن السلطة الامبراطورية.

ولم ينتج اي جديد في النهاية عن هذه العقيدة التي استخدمها الآعيان لكي يبرروا أيضاً موافقتهم او امتناعهم. وكان تاسيت شاهداً على هذا التطور: وبدأ تبعاً برماً. لقد خيب امه شعب صاحب وجبان بأن واحد (An. XV, 46) كما نحييت الاسترطاطية امه (An. VI, 42) فكفر بكمال الجمهورية القديمة التي بدت في ذهنه ممزقة بالحروب الاهلية، وكفر بمثانة الدستور المثالي الشهير الذي وضعه بوليب وشيرون (An. IV, 33). وبدأ هذا الاعتراف الاخير معلوماً بالمعاني: انه يدل على موت المثال الجمهوري الذي بذل الامير Le Prince والشيوخ الجهد الحثي، المتنافرة من أجل الاحتفاظ به عبر الانقلابات، وبصورة ادق، انه يحدد اللحظة التي فقدت فيها كلمة «الجمهورية» قيمتها السحرية. اذ بعد الآن تخل الرومان عن الكلام في الدستور المختلط، كما اقلعوا عن الأوهام. ان الحرية بالنسبة الى تاسيت هي الالتجاء الى الغابات الجرمانية.

ولم يبق الا العيش، والتكيف مع متطلبات العصر، والتفتيش عن طريق تخلو بآن واحد من الحفارة ومن الخطر. (An IV 20). ولن تكون الفلسفة دليلاً أميناً في هذا البحث. لقد صرح تاسيت علانية انه «لا يلقى بالروماني، وبالشيوخ ان يكون ذا ميل شديد اليها (الى الفلسفة) (4. g.) وهكذا تمسح واقعيته الكثير من الأوهام الملحة. ان وجود تاسيت للدليل على التغيير في الأفكار. ومنذ الآن فصاعداً لم تعد مفاهيم الحرية، والتوازن بين السلطات هي السائدة. لقد تبلدت الاسترطاطية الرومانية، وانتهكت واصبحت في نهاية القرن الأول مستعدة لتقبل الصيغة الاستبدادية، حوّلها مواربة ودوغما اوهام.

٢ - التضامنية والامبراطورية الرواقية:

ولكن هناك قوى أقل تنوراً وربما أقل قرأاً تولت في الامبراطورية مكان الاسترقاقية الرومانية. ان حكم نرفا Nerva يعتبر طليعة الامبراطورية الليبرالية. والتعاون بين الأمير والمجلس سوف يمر، ظاهرياً، بمرحلة سعيدة. لقد خفت شكوى الاعيان، على ما يبدو. واذا ظلت السلطة، في الواقع، بين يدي الأمير كاملة، فان الجميع كانوا يحسون بانهم يخدمون، بعد الان نفس القضية. ان العنصر المهم في هذه الطمأنينة هو تأييد اعيان الريف، وقد كانوا موضوع الاهتمام الامبراطوري. وكان هذا الولاء قد تجاوز وغطى على الصفات والحقائق الضيقة التي تبتتها الاسترقاقية الرومانية. لقد استمر النظام الدستوري للجمهورية. ولكن حول الحالة الادبية التي خلقها هذا النظام والنظام السياسي البديل الذي حل محل الجمهورية، تكون اجماع غير عمومي. ان الامبراطورية هي التي تثبت وتدعم سلطة الامير كما ان الامير هو الذي يؤمن تماسك الامبراطورية.

ألف) - تضامن الامبراطورية:

يرتدي الفتح الروماني مظهرين مظهر الحدث العسكري ومظهر واقعة التحضر، ولكنه، اذا كان قد تم بسرعة، وانه بالنسبة الى الامبرياليات القديمة، قد استمر، فذلك بالضغط، لان تاريخ الحضارة البطييء قد اعد آلاف القنوات التي امنت للسياسة الرومانية وللمستراتيجية الرومانية انتصاراتها. لقد تغلب الرومان بسهولة كبرى على الشعوب المهلثة، اي المتعدنة سياسياً، كما لو ان هذا الوعي السياسي لم ينفذ هذه الشعوب الا لاقاعها بحقيقة التفوق الروماني. وقد حافظ الرومان على سلطتهم، باقامة حواضر في الاراضي المفتوحة التي كانت تجهل هذا النوع من الانظمة، كما لو ان الحياة في الحاضرة، من النمط الهليني كانت ضماناً لطاعة شعوب هذه الاراضي: وعلامة على انتمائها لحضارة كانت روما راعيتها. هذه الفجائية المعجبة، والمدهشة من جهة، وظاهرة الضرورة، ان امكن القول، من جهة ثانية، قد اثرت على سلوكات الشعوب المحكومة.

أ - تفوق روما وحظها السعيد:

يبدو واضحاً تماماً أنه في الحين الذي كانت فيه الحاضرات تقاوم الغازي، كان العديد منها مؤمناً بضرورة الوحدة تحت ظل سيد واحد. والشاهد على ذلك ردة فعل يوناني من اصل عريق، مواطن ومثقف هو بوليب. فقد اخذ كرهينة من قبل الرومان، ولكنه اعجب بهم كثيراً حتى استولوا عليه. وذابت وطنيته، بل لنقل ذاتيته حالاً. حتى ليظن أن العقيدة الإغريقية المستعصية على كل كونفدرالية تفتحت بالطبع على المشاريع الأسمى والأعظم. ولكن بوليب يقوم بعمل أعظم. وما لم تقم به اليونان من أجل اثينا ولا من أجل الاسكندر، يقوم به هو، انه يصوغ نظرية تاريخية عن الامبريالية الرومانية، سوف تغذي طيلة قرون الفكر السياسي، وتؤمن لروما نوعاً من الحق الحضري، ومن الارتهان للتاريخ، خصوصاً عندما قام المسيحيون بتنظيمه ومنهجته على طريقتهم وبأسلوبهم. لقد عرف حالاً، وبدلائل أكيدة، عظمة روما المستقبلية: ان تنظيمها السياسي

الكامل، وتقنيتهما العسكرية، بل والفكر عند الرومان جعلت منهم امة متميزة تجب طاعتها والخصوع لسلطانها. ان وروثة الاسكندر الحقيقيين ليسوا لا البطالسة Ptolemées ولا السلوقيين Séleucides، بل هم الرومان. ان التواريخ القومية، سوف تنصهر بعد الآن في تاريخ روماني يشملها جميعاً: وإذا ان روما سوف تؤسس طموحها وعظمتها وتفوقها وعاليبتها على اختيار خاص معين: اذ ربما لأول مرة يسخر معنى التاريخ علناً لتبرير طموح سياسي آني.

والى جانب والتاريخ، اما بصورة اقرب الى الايمان الشعبي، ذكر الحظ السعيد والعناية الالهية، خصوصاً في الشرق المهلن. وكما كان الاسكندر صاحب حظ سعيد، هناك لروما ابشاً حظها. وقد سارت هذه الفكرة مسارها عبر كل طرق الامبراطورية ونالت تأييد كل المدارس. ويعترف بلوتارك Plutarque في كتيبه حول وحظ الرومان السعيد، ان المسألة قد أصبحت تقليدية لمعرفة سبب عظمة الرومان: هل هي فضيلتهم، ام هو حظهم، وبدون استبعاد لتأثير الفضيلة، عمد بلوتارك الى تعظيم والحظ. فقد اعطى الحظ السعيد لروما كل السلطة وحتى أصبحت بالنسبة الى كل الأمم كالفستا^(١) المعنزة المقدسة والشفوفة. وهكذا أصبحت روما، فضلاً عن ذلك والمدينة المختارة المحبة الى الالهة، مصالح الشعوب الأخرى ان تبحث عن الاستفادة بصورة غير مباشرة، من النعم التي تمنحها الالهية للرومان. وقد تميز بلوتارك، وهو البورجوازي الوطني الكلف المغمر بالوطنية الثقافية، بهذا الاسلوب في المقارنة بين الناس حيث يضع وجهاً لوجه الابطال الرومان والابطال اليونانيين. لقد أصبحت عظمة روما المتعرف بها كونياً، المقياس المقرر الذي تقاس به كل عظمة، وأصبحت عظمتها الثروة المشتركة التي تتم لصالحها كل أنواع التحويلات.

ب - الوثائق الروماني المتيّن:

لم يتم هذا التوحيد، بالطبع، بدون تمزق من هنا وهناك. لقد قاوم بعض الرومان المأخوذون برودة فعل انانية خاصة، الامتزاج الذي تفرض الفتوحات ونتائجها، والاحتقار الذي كان يكته الرومان القدامى تجاه الغريب، ثم احتقار الريفي المروض للبلدان المفتوحة حديثاً، وأخيراً الاحتقار الملحن أحياناً تجاه الاغريقي او الاسيوي، كلها عملت على معارضة عملية الاندماج. وقد حلم جورنال (٩٦٥ ١٢٨) Journal بروما لاتينية خالصة محتفظة بفضائل المدن الايطالية الصغرى: ولا استطاع، ياكويريتيس Quirites تصور روما اغريقية (Sat. III, 60). ولكن هذه الارتكاسات انحصرت في النهاية على المجال الديني او الادبي. وظلت، كاحلام تأسيت حول صفاء الجرمان، ارتكاسات ارتدادية الى الماضي ودعماً غداً او مستقبل: ولكن ارتكاسات الشعوب الخاضعة كانت أكثر جدية. لا شك ان البعض قد قاوم ادبياً السلطة الرومانية، وإذا استثنى اليهود، لم تظهر اية بادرة سياسية خالصة منالفة. وفي أغلب الأحيان، ومع الاعتراف بسلطة الامبراطورية، فان الامم صبت حقدتها على حاضرة روما بالذات، المدينة المكتظة الفاسدة، ام

(١) الفستا هي آلهة النار عند الرومان وتقابلها الهستيا عند الإغريق. وكانت آلهة المنزل (الترجمة).

كل الرذائل، التي أثرت من أسلوب الامبراطورية، الطفيلية الهائلة التي تمتص كل العالم المتوسطي، واطعى ديون كريستم مثلاً من هذه المهاجمات التي تشكل اسفار الرؤيا اليهودية وسفر الرؤيا للقدس يوحنا، الشكل المسرف والكارثي عنها. وقبلها بقي شيء مهم من هذه الاضطرابات المنفردة العزلاء. وتشكلت عبر البلاد، طبقة اجتماعية مشتة عرقياً، متوحدة ثقافياً ومتماسكة، عملت على تأمين وحدة الامبراطورية. هذه الطبقة المؤلفة من الأعيان المثقفين المدعوة بصورة متزايدة الى استلام المسؤوليات السياسية منذ أيام فباسبان *Vespasien*، المتسكة بالرواقية، وجدت في تطبيق منطق واحد، وأدبيات واحدة تقريباً من نهر الايبير (في اسبانيا) حتى نهر دجلة (في العراق) سبباً قوياً للامان، بأن واحد، يعقيرة الامبراطورية ويوحدتها. وكان يحركها احساس مزدوج. احساس بالمدنيونية تجاه روما أولاً، التي فرضت عدالتها ونظامها وأمنها وسلامها في كل مكان: واستحال بعد ذلك على الناس التفكير بالامبراطورية وكأنها شيء آخر غير الاطار الدائم والضروري في حياتهم. وصرح اليوس ارستيد *AE Lius Aristide* باسم الارستقراطية الايونية: ولقد تعلقوا جميعاً بروما كما تعلق الوطواط في المناور بالحجارة، وبيعضها البعض، وهم يخشون، بعد ذلك ان ينفصلوا عنها (*Oristide XXVI, K 29*) وتولد احساس ايضاً بوجود ثقافة كونية توحد العالم في اطار السلام داخل هذا الملأمن السلمي، وكما فعل بريكليس *Pericles* في تمجيد اثينا، قام اليوس ارستيد، بمتدح روما الوصية الليبرالية التي جعلت من امبراطوريتها عالم بهجة: «ان العالم كله يبدو وكأنه في عيد، لقد تخلت كل الخواضر عن منافستها القديمة، بل انها جميعاً أصبحت تنافس على فكرة وحيدة: ان تبدو أكثر جمالاً وأكثر اغراء وفتنة». (*ibid*, 68).

وقد ساهمت جميع المدارس على هذا الاساس، في التبرير الفلسفي لهذا الاحساس بالوحدة، الا ان أحداً منها لم يبلغ مبلغ الرواقية. فمن بانتيوس *Panétius* الى مارك اوريل *Marc. Aurèle*، كلهم يبنّ ان حاضرة الانسان الحلقة، هي الكون، وانه فوق الفوارق في العرق، وفي الحاضرة، وفي اللغة، تسود وحدة عميقة هي الوحدة الإنسانية. وقد لخص بلوتارك عقيدة الرواقين عندما قال ساخراً بهم في كتابه «تناقضات الرواقين».

Les Contradictions des Stoiciens: «ان تلامذة بورتيك *Portique* لا يمكنهم معالجة السياسة دون ان يصرخوا على ان العالم واحد، وانه متناو وان سلطة واحدة تحكمه». ولكن الامبراطورية الرومانية التي كانت تطبق في اذهان الناس يومئذ، على الأرض المسمورة، يجب ان تتصف بنفس المزايا التي تتصف بها الحاضرة الجامعة *Cosmopolis* على الصعيد السياسي، لأنها مجشها، ومهما قلنا فالتنا لا نبالغ، عن الاعمى السياسية لحالة الفكر هذه التي استقرت بالمسحبة فاستمرت لعدة قرون حاملة الاحساس الواعي او المبهم بالوحدة الانسانية، او على الأقل بالوحدة المتوسطة قبل ان تهجم عليها وطنية مختلفة تماماً عن المواطنة المدنية القديمة تجزأها.

ولكن الرواقية قمعت فكرة جديدة أخرى تكمل باتقان فكرة الوحدة وتفضح بذات الوقت المجموعات الوسيطة *Les Communautés intermédiaires*، وذلك حين أكدت على تضامن مختلف

عناصر الكون، وعمل اجتماعها، في مجموعة تسع لحدود الامبراطورية، وتشمل الوحدات التي استطاعت الفتح الأول ان تحررها: ولم ينفك مارك اوريل. الامبراطور من سنة ١٦١ - ١٨٠ يردد في مجموعة «الاغفار Les Pensées» بأن الفرد ليس شيئاً في عين الكون وفي عين الزمن الذي يمضي، وان الالهية هي لهذا المجموع الذي يشكل الفرد جزءاً منه. «انا جميعاً ناهم في اكمال عمل واحد. بعضنا عن وعي وادراك وبعضنا في غفلة منه» (VI, 42 et cf IX 23) وسواء تعلق الأمر بالتضامن الكوني او بالتضامن السياسي، فان الرواية قد حاولت بصورة دائمة، وبصورة خاصة ابتداء من نهاية القرن الأول، ان تؤسس وان تنظم المواطنة المدنية le civisme الامبراطورية في عالم متنافر ومتشعب الى أقصى حد.

لقد كانت هذه الفلسفة البوتقة، التي تكونت فيها فكرة جديدة عن الامبراطورية، لدى الطبقات المميزة على الأقل، رغم انها، اي هذه الفلسفة كانت خلواً من المضمون السياسي الواضح لما كانت غنية بالأوامر والتواهي العمومية (الاخلاص للمصلحة العامة، الاحساس بوحدة العالم المتحضر، القبول بأخلاقية مشتركة). والفكرة الجديدة عن الامبراطورية المذكورة هي تنظيم (Système) (وفقاً للكلمة العزيزة على مارك اوريل) اي مجموعة متسائكة يسيطر فيها السلطان المفروض، بل الالتزام الأدبي بالمساهمة بالجهود المشتركة حتى مجموعة التصورات فيها تكيف حسب مقتضيات السياسة: ان الايمان، الفكري على الأقل بالوحدانية التي نادت به الرواية حل الناس على محض الطاعة للملكية الفردية وعلى تعليق الآمال على الملكية الالهية. هذه الاطروحات ثابتة في الأدب الرواقي، ولكن المثل الأبلغ ربما كان «البورسينتيك» عا borysthénitique مؤلفه ديون كريسوستوم وفيه يتوسع الخطيب امام مجموعة هليئية من بون اكسن Pant - Euxin المعزولة وسط الجزيرة وسط البرابرة، في تحديد المدينة الكونية Cosmopolis: ان هذه تتضمن حاضرة الالهة، وهي وحدها المدينة الكاملة (لأنها بحسب الاصطلاحات الرواقية، مدينة الكواكب ذات المسارات المنتظمة وفقاً للقوانين) وحاضرات البشر المختلفة في درجات كمالها، والتي تخضع نوعاً ما للقوانين، ولكنها ملتصقة بحاضرة الالهة، كما يلتصق الأطفال بالمواطنين في حاضرة واحدة. حول هذه الرسومات المرحجة تمت الرواية الاحساس بقيمة امثولية وموحدة للنظام الالهي، اي للنظام بالذات، وكل فوائده تعود الى السلطة الامبراطورية.

ج - روما والعالم:

هل الصعيد المحصور، صعيد الوجدان الشمعي، كان يئشى الاصطدام بتحفظات خطيرة، سواء كانت هليئية ام رومانية قديمة. وخفت حدة الصراع تدريجياً، ولكي لا يغضب شيرون احداً، قسم العالم الى ثلاث فئات: ايطاليا، اليونان، والبرابرة،

ولكن الاغواء بدمج الفريقين الأولين كان كبيراً لكي تيسر مقارنتها بالأخير، وأفضل سبيل للدمج هو اعتماد التثني. ولهذا نجد فيرجيل البطل الطرواقي ابني Enée (في ضوء المحمة الهليئية) باعتباره ايضاً جداً بعيداً للرومان. وهكذا امكن تأمين الوحدة الروحية للحضارتين

الرئيسيتين، كما يمكن تثبيت السيطرة المشتركة اللاتينية الهلنسية دولما جرح لشعور أحد.

وهاجم دنيس هاليكارناس Denis d'Halicarnasse نفس العمل الاندماجي عندما حاول ان يثبت ان اللاتينية هي احدى لهجات الاغريقية. لقد قام البعض بحسب الامكنة وبحسب الظروف، امثال فيتروف Vitruve، بالتركيز على اولية روما التي استطاعت صهر كل شيء، أو امثال ليانيوس Libanio، الذي ركز على اهمية المزدوج - روما - اليونان. ولكن الاجيال الجديدة المثقفة في اثينا، وفي رودس او برغام Pergame^(١) او في روما ايضاً على ايدي معلمين كانت هذه تستدعيهم، متشبعين من العلوم الانسانية Humanitas، المأخوذة عن الفيلسوف ترويا (حجة الانسان) Philanthropia الاغريقية، ولم تكن لتهتم كثيراً لهذه الفوارق قدر اهتمامها بوحدة الثقافة المشتركة.

ثم ان البرابرة انفسهم لم يعد اسمهم ينطبق عليهم ان برابرة الاسم هم، اليوم، افضل من محي هذه الحضارة ووصفهم بالبرابرة أخذ يتراجع باستمرار والأمر الذي أصدره كراكلا Caracalla قد وضع حداً نهائياً لهذا التطور.

ان جميع سكان الامبراطورية، الذين ولدوا احراراً، لهم الحق في المواطنة الرومانية droit de cité. لقد نشأ مفهوم جديد، بالنسبة الى الضمير السياسي، مختلف تماماً عن المواطنة البلدية حسب ما يفهمها الاغريق، ويختلف عن التعلق الشخصي الذاتي الذي اعتمدته السلالات المتهتلة، وعلى مستوى هذه الدولة ذات النمط الجديد الذي يتعلق به المواطن بعد الآن: اي الدولة الرومانية. وبالمقابل ان كلمة بربري تفتت الى معاني مجزأة وسلبية للدلالة على اولئك الذين وراء الحدود Limes ليس لهم رابط بالامبراطورية ولا حصّة في الحضارة^(٢).

باء) - عقيدة الامير

اذا كان القرن الاول هو عصر المنازعات، فان القرن الثاني هو بالعكس، عصر البناء العقائدي، الاحيل نوعاً ما. وفيه حاول الاعيان تعريف سلطة الامير، ومن ثمّ حدّها عند اللزوم. وقد اشرنا الى هذا الحماس من قبل الجورجوازية الاقلية بصورة خاصة، للامبراطورية الليبرالية. ونشير ايضاً الى أن كل هؤلاء الفقهاء كانوا تقريباً (باستثناء بلين لوجون Plin Le Jeune الذي نادى، بشكل من الاشكال بأفضلية الرومان) من اليونان او على الأقل من ذوي الثقافة الاغريقية. وهذا يعني القول بان الاطروحات التي نادوا بها كانت تستمد مصداقها من الارث الملطي او المتهلن، وانهم كانوا متكيفين نوعاً ما، مع الوضع الخاص بالامبراطور. وهذه الملاحظة قد تستطيع احياناً تبرير التفسيرات التي طرأت على المواقف. وهي في مطلق الاحوال تفسر، اني حد ما، لماذا اضطر الفكر السياسي الروماني، المبلبل بفعل ظاهرة سياسية جديدة، الى الالتفات نحو تقاليد موازية.

(١) بلد في آسيا الصغرى.

(٢) من المؤكد أن لكلمة بربري في العديد من النصوص، معنى محرقة عن مناعتها التقليدية، أن المعاني السياسية للتعبير، وحينما هي المقصودة هنا

أ - اطراء تراجان (١٠٠):

ان الضرب الذي وضعه بلين لوجون، عن تراجان Trajan يعتبر تاريخياً مهماً وتعود اهمية الى ما قبله للامبراطورية من تأييد الاعيان الرومانيين، ثم انه يمثل، بكل تأكيد، ولحت ستار المذبح، الدستور الذي سعى هؤلاء الى فرضه كبديل. ان قيمة العقائد تبقى ضعيفة، الا انه، حول نقطة واحدة على الأقل، يضع تحت الضوء، احد الاسس الايديولوجية للامبراطورية: ان الامبراطورية هي لمن يستحقها.

وفي الواقع، وكما هو معلوم، تفادت الامبراطورية ان تأخذ عن المملكة المهلنة الانتقال الارثي، الذي يعتبر الدلالة الاكيدة على الملكية الفردية. ولم تستطع الامبراطورية ان تقبل مبدأ الانتخاب خوفاً من القوضى، فاعتمدت بعض النماط التي adoption الناجحة واكتفت بها. ويعتبر عصر الاطونيين العصر الذهبي لهذه الممارسة: إن الأمير المقبل، المتني من جانب الامبراطور كان يشترك في شؤون الدولة في حياة هذا الاخير الذي يقر له بانه وارثه. ويرى بلين (Pm SJ) Plin ان مبرر استعماالات التي هو ضرورة فتح المجال، امام الجميع، خارج نطاق ظروف البنية الطبيعية، لاعتبارات الكفاءة والاستحقاق: «من يحكم الجميع يجب ان يختار من بين الجميع». ويمكن فضلاً عن ذلك، ان نجد هذه الأفكار، التي كانت بكل تأكيد الاطروحات الرسمية، في الخطاب الذي نسيه تايت الى غالبا Galba وهو يصف تبني ليزون (Tocite, Histo I, 15 - 16) Pison وفي الواقع ان هذه السلطة التي لم تكن مرتكزة على معيار أكيد، كالبنية العائلية، كانت مضطرة، بأن واحد، الى الرفع من شأن صاحبها بوسائل أخرى، والى شرعة، ذلك الذي لم يعنه وينصبه رباط الدم، بالاستحقاق الأدبي الاخلاقي الاستثنائي. الافضل هو الرابع. ان الملكة الامبراطورية هي ارستقراطية بدون كثرة او تعدد. وبالتالي، ان القضية هنا هي محض افتراض، اذ ان الدلائل التي بها يعرف هذا الاستحقاق تبقى مبهمة، فضلاً عن ان الاختيار الحق، في مثل هذه المسابقة المزعومة يبقى وفقاً لوى السيد الحاكم. ولكن هذه العقيدة ذات القوة الاتقاعية الضخمة. نسرهن، بعد فوات الأوان، العاهل المختار، وتبرر الطاعة المتوجبة له بعد ذلك. وهناك شك قليل في عدم وجود علاقة وثيقة فيما بين ممارسة التبني ونظرية الاستحقاق. ان احداها هي ضمان للأخرى

ب - ديون كريزوستوم Dion Chrysostome :

يرتكز هذا الاستحقاق ويعبر عنه بسلسلة من الفضائل الامبراطورية التي نجد جدولها، يتكرر بإضجار واملال، لدى كل الكتاب والاخلاقيين والساسة، مع بعض التغير او بعض الزيادة او النقص والصفة الاصطلاحية التي تصف بها هذه الفضائل، وتكررها الدائم تحمل على الاعتقاد هنا بوجود صيغة لعقيدة سياسية حقة تظهر دائماً بهذا الشكل الاخلاقي الخالص. ويستخدم بلين لوجون هذه الفضائل عفواً، عندما يقدم، عبر تراجان، صورة وصفية للامير النموذجي (Paneg. 44 - 45) ولكن الجدول الكامل يعود الفضل فيه الى ديون كريزوستوم.

وكان ديون، المولود حوالي السنة ٤٠ ب م، بروجوازيًا غنيًا من بروز Pruse من أعمال بېثني Bethynie، كان في البداية، سفسطائيًا، ثم انقلب الى الرواقية. وجاء الى روما حيث نفى منها، في ايام دوميسين Domitian. وعفي عنه ايام نرفا Nerva وتراجان. وقد وصلنا منه اربع خطب حول الملكية، وخطاب القاء في احتفالات اولمبي Olympic، ثم خطاب آخر ألقاه لدى الجيتس Gètes وعنوانه بوريسينتيك Barysthénitique، وكلها تتضمن جوهر افكاره السياسية. وهي مستندات تزداد أهميتها بكونها صادرة عن شخصية اهتمت بالشؤون العامة. وليس فكره اصليًا. فهو يأخذ كثيرًا عن الرواقية التقليدية، وعن مباحث الكلية Cynisme (مذهب فلسفي يقول باحتقار العرف والتقاليد والرأي العام، والأخلاق الشائنة) من غير ماسس بالمؤثرات الأخرى. وهو كشيرون الذي سبق بحوالي أكثر من قرن، يعرض وجهة نظر احد الايمان المتورين (انما ريفي من الأقاليم هذه المرة). والانتخابية التي تبرز من خلال الصيغ المدرسية، ومن خلال الاوهام التجريدية، قد تتوافق عنده مع اهتمامه بتكييف فلسفته حتى تتناسب مع وضع سياسي ومع مشاكله الخاصة. لقد كان فيلسوف الملكية الفردية:

١ - فهو يرى ان الملكية الفردية هي بدون جدال، وبدون شريك، النظام السياسي المثالي. ولم تعد المسألة كما هو الحال في الرواقية السابقة، مسألة تدعيم الملكية بعناصر اوستقراطية او جمهورية. ان الملك هو المختار من الله، وسلطته مستمدة من زوس Zeus. وهو بالذات ابن لزوس. فضلاً عن ذلك، هناك تطابق بين الملكية التي يمارسها زوس على الكون والملكية التي يمارسها الملك الفرد في مملكته، انما تجدر الإشارة حالاً الى ان الملك ليس ابن زوس الا بالمعنى المجازي، اي انه من زوس، عندما يعطيه هذا الأخير العلم الملكي، الذي لولاه لكان مجرد مستبد لا شرعية له. ويقول آخر، ان الملكية الفردية هي ذات أصل آلهي، وهذا لا يعني ان كل حكم ملكي هو إلهي، وكما هو معلوم: ان نظرية ديون تستوحي، بصورة واسعة، النظرية التي تكونت في ظلّ الملكيات المثقنة، وهي تغني الفكر السياسي الروماني، المنفتح تماماً الى الايديولوجية الملكية، والى كل التراث الذي سبق تكونه في الشرق. ولكن ديون بذات الوقت يستعمل دون ان يفك. وفي الواقع، تتكلم الرواقية من العصر المثقن، في مدارسها، عن الحكيم الذي يتولى الملك عندما يمين الحين. والمعقدة الامبراطورية الرسمية، دون ان تنتظر حلول هذا الحين، اخذت تزين بكل الفضائل، الملك الذي رفعه الحظ السيد الى سدة العرش. ولكن هذين التيارين الفكريين، الفلسفي والبلاطي، ظلّا هل قدم المساواة، حتى اذا جاء ديون اختطاً.

٢ - ان سلطة الملك مطلقة، ولكنها ليست كيفية تحكمية. وكما تتميز حكومة زوس، بالنسبة الى الرواقي، بالنظام، وبانتظام تحقيق القوانين الطبيعية، كذلك ارادة الملك يجب ان تتوافق مع القانون الاساسي: قانون العقل المستقيم، واللوجوس Logos. من الصعب القول الآن ما كان غنايفاعل الرواقي، في ذلك الزمن، على وجه التحديد، تحت هذه الصيغة المبهم. ولكن بالتأكيد ان الاصرار على انسجام السياسة المثبعة مع معطيات الوعي السائد يعني فرض قيود على

الاستبدادية. ثم هنالك قيود أخرى نادى بها ديون: ان التراث الرواقي والكلبي يقضيان بتوفر فضائل شخصية وإنسانية في الملك (الجد والاجتهاد والتواضع، الخ). أما التراث السقراطي الانفلاطوني فينص على عيزات خاصة، تختلف عن المزايا التي تتادي بها الحفلية الخصوصية، والتي فيها يكمن جوهر السيادة: ومجموعها بشكل العلم الملكي المحب للانفلاطون. ويمزج ديون كريزوستوم بين التراثين: يجب ان يحوز الملك على العلم السياسي لكي يحكم، والصفات الاخلاقية لكي يكون مثلاً في أعين الشعب الذي يترجى عليه تنقيفه. ان الملك يجب ان يكون بأن واحد الزعيم الكفي والفعال في هذا الجسم الضخم، وان يكون الحكيم المعتد الذي يستحق الامبراطورية بسبب فضائله..

٣ - ويمكن الآن أيضاً قياس الطريق التي قطعت منذ سنك Sénèque. في كتاب De Clementia يعرض هذا الأخير الضمانات التي يطلبها الشعب، بل الأعيان من المعامل، ويختصر القول يطلب سنك ان تكون العلاقات القائمة بين الحكم والفرد علاقة أب بانه، مما ينفي علاقة الملك بالملوك، او السيد بالعبد. هنا تتحدد النظرية وتنضج، لان الفضائل المفصلة التي تميز الى الملك هي بذات الوقت متطلبات تفرض عليه. والسمو التالي بالوظيفة الملكية له وجه آخر سي: انه نوع من العقد الذي يفرض الاعيان، عن طريق الرواقية على السلطة الامبراطورية، طاعة مطلقة للمعامل، شرط ان يقوم بواجباته. وهكذا يستند الموقف الرواقي، وهو يبدو وكأنه يتوافق مع الدين الرسمي الذي يؤله الامبراطور، ومع مبدأ الاسترطاطية المطلقة، عندما يعلق اعترافه بالالوهية، واعترافه بالسلطة، على بعض الشروط. ويبدو اهتمام كل هؤلاء الفلاسفة، المترواح بصورة تدريجية من سنك الى ديون، كما يلي: تقوية المبدأ الملكي، إيديولوجياً ومبدأ النظام مع رفض النهج القديم تنبأه الرواقية تجاه الدستور المختلط، إنما مع الاحتفاظ، فيما يخص الشخص الملكي بالذات، بإمكانية المراقبة أو سحب الاعتراف به، وهنا أيضاً يمكن بسهولة، تمييز قيام علاقة بين النظام الإرثي المتبع والعقيدة الرواقية.

٤ - ومن خلال فخامة الخطاب نلاحظ عدم الوضوح الذي قد يكون مقصوداً. الملك فوق القانون لان سلطته مطلقة، ولان القانون ليس الا من مشيئة الملك (Disc 3, 43) ومع ذلك يجب ان يفهم من ذلك، على ما يبدو، ان الملك هو الذي يعطي للقانون قوته دون ان يكون له الحق في مخالفة احكامه. وبالعكس انه يحكم بالقوانين وفي اطار القوانين. واذا كانت الملكية تعتبر مقاماً فوق المسؤولية، وهذا بالتأكيد يستعمل لابرار الفرق الذي يميز العقيدة الحالية عن العقائد القديمة وللدساتير المختلطة، او العقائد المنبثقة عنها: هنا لا يوجد اي مقام اسمى من الملك. ولكن هذه اللاسؤولية ليست نظرية كينية «du bon plaisir»، لا لان ديون يجد قيمة القانون المعقول وكل قانون قائم ويقترح على الامبراطور ان يأخذ رأي معاونيه الذين يشكلون نوعاً من المجلس (Agaronnou ou De la royauté).

ج - وبفضل افكار مارك اوريل Marc - Aurèle (١٦١ - ١٨٠) نعرف كيف يستقبل المعامل

النموذجي الاعياء المفروضة عليه. لقد ترك لنا هذا الامر الروائي مجموعة من الحكم سابية وبأن واحد نجية للامال، لانها لا تتضمن اي اثر للسياسة بالمعنى الواضح للكلمة: لقد ترك لنا ميتافيزيكا وأدباً اخلاقياً فقط. ونلاحظ فيها ان مارك اوريل يتم قبل كل شيء بالحكمة الشخصية، ثم ينزع من النقد الذي يعتبر افضل جواب على نصائح ديون Dion. انه قبل كل شيء حكيم قذوة، اما عن مهته كإمبراطور، فلا شيء. حتى لبخيل انه يجهد نفسه عمماً في ممارسة العدالة، وهي فضيلة عامة، وفي تطبيق هذا الواجب المتعلق بالنشاط الاجتماعي الذي ينادي بوجوبه على كل فرد. ان الأخلاق قد استغرقت عنده كل التفكير السياسي.

جيم - استنزاف الرواقية:

وهكذا بعد ان اعطت الرواقية الرومان الاحرار ذريعة للقتال، اصبحت ضابط امبراطورية مرحلة ومستقرة. انها تؤمن الممارسة الموزونة للسلطة الملكية. وتفرض على الجميع المساهمة في الشؤون العامة كواجب أكيد.

لقد اصبحت الفلسفة الطبيعية لامبراطورية ذات وجهين: وجه اغريقي روماني غير خاضع، على ما يبدو لمبدأ الصيرورة «devenir» وجه لحضارة شديدة الاستقرار حتى لتبدو وكأنها هيكلية نهائية للعالم. ان لهجة مارك اوريل لا تتحدع: ان التاريخ قد توفى والسياسة لم تعد الا «محافظة». ومع ذلك فان هذه الامبراطورية ومعها الرواقية، هما على عتب كوارث عسكرية واقتصادية سوف تفرق فيها هذه الارستقراطية التي كانت الرواقية خيرتها. ان الاضطرابات الهيية سوف تحدث تغييرات يصعب تقسيمها. والسلطة الملكية، المضطربة جداً، ستسقط. والتأثير الشرقي المحبوس بالفكر الاغريقي الروماني، سوف يكسح الامبراطورية: وكنحت الديانات البربرية، وصورتها، الوثنية، التقليدية، والمقلاتية التي تزاوجت معها. وحلت محل الرواقية حركات جديدة، اهمها الافلاطونية الجديدة.

والمعنى السياسي للافلاطونية الجديدة ليس واضحاً دائماً. واذا وثقنا بالتلميحات التي تتضمنها قصته فيلوسترات Philostate عن ابولونيوس دي تيان Appollonius de Tyane. تبلى وكأنها تمثل قوة محافظة أكثر ضماناً وأكثر سناعة من عقيدة البورتيك Ponique كما تدعو الى الاحترام المطلق للملكية هي انبثاق مباشر عن الآلهة. وتساهم الافلاطونية الحديثة، من جهة، بواسطة اتسامها بالتدين ضمناً، في تقوية الفكرة القائلة بأن النظام الاجتماعي مفروض من قبل الآلهة، كما تشير الى ان الملكية هي صورة الآلهة وهي انبثاق عن الآلهة، وهذا امتياز لم تقبل به الرواقية إطلاقاً. ومن جهة ثانية، تتوافق فلكيتها Cosmologie المترتبة، وميتافيزيقها ذو الاقانيص، تمام التوافق مع امبراطورية، ترتكز هي بدورها على تراثية شرقية خالصة. ومع ذلك، وقبل قيسيتوس^(١) الذي جاء متأخراً، لا يوجد بين ايدينا نصصرص عنها.

(١) وجوليان الذي يعتبر من نواح كثيرة تحت تأثير هذه الطبيعة.
(٢) الرواقية: أو فلسفة المفاطر لأنها كانت تدرس في أروقة ذات قناطر (الترجمة).

ثم إن الافلاطونية الجديدة سوف تجدد نفسها وجهاً لوجه مع عقيدة جديدة، نفست في الاستكفاف ثم أصبحت مستعدة الآن لان تتعاون مع الامبراطورية تعاوناً متبادلاً: هذه العقيدة هي المسيحية. والمسيحية بعد ان التزمت بالكثير من المواضيع الرواقية. خلال المرحلة المظلمة من حياتها في السرايب. اخذت تخرب حظها في التوسع والانتشار بعد قيامها بكل الوظائف السياسية التي تحملت الافلاطونية الجديدة عيها. وتاريخ الحركتين، ابتداء من قسطنطين، متشابه جزئياً، الا ان الافلاطونية الجديدة، المنهوبة، المغلوقة على أمرها في سوق المزايدات، المستفدة سوف تصبح عاجلاً سقط متاع يرمى. ولكي يمكن قياس قوة الانتشار السياسي للمسيحية، في عصر قسطنطين، فانه لا بد من رسم تاريخ نشأتها.

المقطع الثالث: الفكر السياسي لدى المسيحية حتى القديس أوغسطين Saint-Augustin

ان الفكر السياسي اليهودي، كما هو ظاهر في العهد القديم، صعب التحديد بسبب اختلاف تواريخ النصوص التي يتألف منها هذا الفكر. ولكن طالعه الخاص. هو الفكرة التكوينية لدى الشعب اليهودي عن مصيره المميز انه شعب الله، وتاريخه متميز ولا يشبه في شيء التواريخ الأخرى. انه قوية تيولوجية الى حد ما. وتعبيره المميز يتجلى في التصورات الكونية: ان اسرائيل يحكمها الله بصورة مباشرة (9 - 32, 8 Dreuter) في حين ان لكل بلد ملاك الحارس الذي يرعاه ويمثله في السماء. وانتقل هذا الايمان القومي الذي لم يكن له مثل في المحاضرات القديمة الى المسيحيين، بالمقدار الذي اخذوا يشعرون معه بانهم امة، حتى بعد الانتشار الكبير للمسيحية.

والى جانب هذا الشعور يعتبر انتظار المسيح المتظر، وما يرافق ظهوره من أحداث عجيائية سوف تغير كيان الأمة، ظاهرة اساسية ذات أثر في الفكر المسيحي.

١ - يسوع والقديس بولس Paul et Saint Jesus

الف) - الاناجيل

تبدو تعاليم المسيح ثورية بالنسبة الى مجتمع يهودي يتظر. عندما يتنادي المسيح بان الزمن قد جاء وانه ابن الله، وان القانون قد ألغى، وعندما يرفض الشكلانية formalisme كما وظلم الفريسيين Pharisiens، فان هذه الثورة التيولوجية والروحية كانت مثقلة بثورة اجتماعية في مجتمع يعتبر الدين فيه كل شيء، الا انها لم تكن تتمرد لنفسها بذلك. بل العكس لقد أعلن المسيح مملكة الله، اي بالفضيلة، نهاية السياسة، وذلك بمقدار ما تعتبر هذه منهجاً عقلائياً لتنظيم المحاضرة الانسانية: «توبوا الى الله، لان حكم الله قريب» «الحق اقول لكم، بعض الموجودين هنا لن يموتوا قبل ان يروا حكم الله آت». (Mat. XVI 28, Me IX 1, Luc IX 27)

وتتلخص تعاليمه بعبارة سيطرت على الفكر المسيحي رغم الاختلاف الكبير حول تأويلها: «إن ملكتي ليست في هذا العالم» فمن الطبيعي إذاً أن لا تحتوي تعاليم المسيح أية عقيدة سياسية وضعية، لأن البشارة *La bonne Nouvelle* تقتضي إلغاء الفكر السياسي. لقد حاول المسيح أن يوقظ في كل فرد من مستمعيه حسن الحياة الروحية، وأن يلفت انتباهه على عالم جديد يحصل كل منا في ذاته، هذا العالم هو بالضبط صورة عن مملكة الله، وللوصول إلى هذه الغاية حاول أن يحطم كل الأوهام التي أقامتها على هذا الطريق الأهواء الأرضية، والطموحات الاجتماعية وكبر الفريسيين.

ولا يمكن الإنكار أن هذه التعاليم كان لها تأثير مذهب تجاه التراتيبات والقيم الاجتماعية. وقد تبدو وكأنها تعاليم ثوري أو فوضوي. والمسيح وهو يشير إلى باطل هذه القيم، وبالمقابل، إلى أهمية الجهد الداخلي، وهو يحل محل هذه القيم السائدة ضوابط روحية خالصة: الصدقة محل العدالة، التوبة والندامة محل التشريف والتعظيم فإنه بالواقع كان يعلم تلاميذه بأن لا الثروة ولا السلطة، ولا المعرفة، ولا المكانة الاجتماعية المحترمة هي قيم مضمونة. ويمكننا دون أن نخون روح المسيحية الناشئة، أن نتبين ما يجعلها في ظاهرها شبيهة بالدعوة الرواقية الأولى: ففي الحالتين تغطي الأهمية للقيمة الأخلاقية، وفي مواجهة المجتمع ومعتقداته ومراسمه، يجري التركيز على قيمة الفرد عارياً من ثيابه الاجتماعية، قيمته في بساطة قلبه. ولم يخف على الفريسيين مدى التخريب الكامل في هذه الدعوى ولذا فقد حاولوا، كما جاء في الأناجيل أن يترعوا من المسيح كلمات تضر بالدعوة:

«فارسلوا نحوه تلاميذهم مع اليهوديين الذين قالوا له: أيها المعلم، اتنا نعلم أنك على حق وأنت تهدي إلى سبيل الله بحسب الحق ودون اهتمام بأحد، لأنك أنت لا تؤخذ بمظاهر البشر، قل لنا إذاً ما هي هذه المظاهر. هل يجوز أن يدفع الضريبة لقيصر؟»

وكان يسوع عارفاً بخبثهم فأجاب: «أيها المنافقون لماذا تفرونني؟ أظهروا لي النقود التي بها تدفعون الضريبة. فقدموا له قطعة نقد: وسألم: «لن هذه الصورة ولن هذه الكتابة؟» فأجابوا: «إنها لقيصر». فقال لهم: «أعيدوا إذاً...» ولقيصر ما هو لقيصر والله ما هو لله، (إنجيل متى الجزء ٢٢ صفحة ١٦ إلى ٢٢).

هذا النص الحاسم يدل على حدود النقد المسيحي. لا شك أن الحياة الاجتماعية والسياسية هي جزء من الحياة الأرضية وكل قواعدها وقيمتها هي أرضية، ولهذا فهي لا تشترك مع الحياة الروحية شيء. والروح هي موضوع اهتمام الله. والإستنتاج الذي توصل إليه المسيح بحسب الأناجيل يختلف تماماً عن الإستنتاج الذي نادى به الكلييون لم يقل المسيح: يجب عدم الخضوع لمقتضيات السياسة لأنها بدون قيمة بل قال: يجب الخضوع لها لأنها لا قيمة لها. ويجب دفع الضريبة، وهي رمز أبدي للطاعة المدنية، لأنها بالضبط لا تهم الله.

وإذا فدعوة المسيح توجهه الى المحرومين إنما ليظهر على أن السعادة هي من نوع آخر غير اللذات الأرضية، وأنه يجب عمل المآسي الأرضية والاجتماعية والجسدية.

هناك مجال للتردد، من دون شك، حول تأويل نص ماثيو Mathieu (3، ٧) التالي: سعداء هم فقراء العقول لأن مملكة السماء لهم. سعداء هم الجائعون والعطاش الى العدالة لأنهم سوف يرتوون. وبين نص لوقا Luc (20، ٧١) «سعداء انتم، ايها الفقراء، لأن مملكة السماء هي لكم سعداء، انتم ايها الجائعون الآن، لأنكم سوف تشبعون». بين هذين النصين يوجد أكثر من فارق. لأن الأول يقدم لنا رسولاً للعادلين، وآخر نبياً للفقراء، ولكن الروح تبقى متشابهة عبر الاناجيل: الميودية، المرض الفقر، وكل آلام الأرض هي آلام جسدية ويجب ان ينظر اليها كذلك. ان الأرض تفرض على الانسان سلسلة من المحن. وعلى الانسان ان يطلقها لصالح حياته الروحية. فالميودية هي محنة، ولكن الثروة قد تكون محنة أيضاً، وكذلك الحكم ان اميئت محارسته. ولما كان مجال الجسد ومجال الروح مفصولين تماماً، فلا وجود لسياسة ممكنة، ولا يوجد في الاناجيل فكر سياسي لأن مآسي الحياة على الأرض تحس وكأنها تختلف تماماً عن اشياء عالم السماء، وهي مرفوضة جملة، لا لأنها شريرة بل لأنها معطى من المعطيات الانسانية التي ليس من المهم اجراء التمييز داخلها.

يا، -) سان بول Saint - Paul :

بدلاً من الانتظار البريء الذي كان يأمل في تحقق النبؤات عاجلاً، تعاقبت احداث ارتبنت الفكر المسيحي ارتباطاً اعمق. لقد حاول البعض، مع احترامهم نصيحة المسيح بالحذر، تحقيق مملكة السماء حالاً. وجعل الرسل من اموالهم ملكاً مشتركاً. (Actes, II 44 - 45) وفي عملهم هذا تسابق على الفضيلة ومحجيد للفقراء والعقيدة لم تأمر بشيء من هذا، ولكن الأفكار كانت في غليان، ويحبر الأيوكالييس، للقديس يوحنا Saint - Jean، بوضوح عن الفوران الذي كان يحدث انتظار نهاية العالم، فوراً تزيد في حديثه مآسي العصر: ويسهل التخيل بأن تعاليم المسيح قد يمكن تقبلها في أفق فوضوي، خصوصاً عند اقتراب الاحداث، النهائية، وبدت القيم والواجبات الاجتماعية وكأنها وقتية ومبتلة اذا قورنت بالأماني العظام، وبالتضحيات وبالزهد.

وقد حاول سان بول ان يجد من هذا الاتجاه. ورسائل التقوية Les Epîtres معلومة بالدعوة الى الهدوء الاجتماعي. وأمر العيد بالطاعة (Colossiens III, 22 - 25): «ايها الخدم اطعوا معلمكم طاعة عبياء، وبحسب الطاقة». وقد نزلت هذه الوصية في جدول طويل يدعو فيه سان بول كل فرد الى القيام بأمانة بواجباته التي يملها عليه وضعه كسيد، أو كآب، أو كزوج. أو كزوجة، أو وليد. ويقول آخر، يجب ان لا يفقد المجتمع المدني اي حق من حقوقه. ويتوجب على المسيحيين فقط ان يقوموا بتقوى ومحبة بالواجبات التي تقتضيها الحياة الاجتماعية. حتى الملكية لم تكن، في أي مكان، عرضة لأي انتقاد واكتفى سان بول بالتوصية بالصدقة وبالإحسان

ويمكن استعمال القوة. ومجمل القول، (وهذا الموقف ظل أحد المواقف الرئيسية عبر العصور كلها)، يفهم من كلام سان بول وهو يشرح الأنجيل أن ليس هناك أي تنظيم اجتماعي خاص بالمسيحية، بل هناك أسلوب مسيحي للقيام بالواجبات الاجتماعية ضمن إطار النظام القائم.

عالمك هذا العالم:

ودعا سان بول بصورة أوضح أيضاً، بشأن موضوع السلطة المدنية، الى الطاعة (Romains 13 - 7) في خطاب طويل يعتبر النص الأساسي في السياسة المسيحية: «عل كل فرد ان يخضع للسلطات العليا، اذ لا توجد سلطة ليست من الله، والسلطات القائمة ارادها الله. ولهذا من يقاوم السلطة انما يقاوم المشيئة التي ارادها الله، ومن يخالف يستجلب نقمة الله عليه. اتريد ان لا تخشى السلطة؟ افعل الخير تمل رضاها. الحاكم هو خادم الله من أجل خيرك». وفي الموعظة الأولى التي وضعها بطرس ترن الكلمات المؤسسية التالية: «اطيعوا... عظموا الملك». الإثنان يؤكدان على ضرورة احترام النظام القائم، وعلى عدم استخدام الحرية من أجل مهاجمة المؤسسات، وعلى «عدم جعل الحرية سائراً يغطي السوء والقباحة». (Pierre 1, 2, 16) وفي هذا المجال أيضاً يبدو سان بول المواطن الروماني - الذي تصفه لنا «الأفعال» Les Actes الحريص على الشرعية الوضعية احتراماً لها أو دفاعاً عنها.

ولكن كلاً منها يذهب أكثر من ذلك من أجل تبرير الطاعة المطلقة للسلطة. فيضع نظرية كان مستقبها ضحماً: «كل سلطة رسمية منبثقة من الله». ولم يكن قصد الرسل بالتأكيد إلا شرعة النظام، طمعاً في المزيد من احترامه؛ اما بالنسبة الى الأنجيل، وسواء شاعت ذلك ام ابت، لقد تم انجاز خطوة كبيرة. لم تعد السياسة بعد الآن تعتبر كضرورة خالصة بسيطة من ضرورات حياة الجسد. ان السلطة تنبثق عن الله الذي له نصيبه في النظام السياسي من هذا العالم، وإذا فاعمال السلطة السياسية لم تعد أبداً هذه المادة التي لا يؤبه لها والتي تطرح جانباً لا تضابق حياتنا الروحية. ان أعمال السلطة قد أصبحت بعد الآن ذات معنى. ودخلت في عالم الانسان المسيحي. لا شك ان في هذا طرح للمسألة لا حل لها، والعبارة «كل سلطة رسمية منبثقة من الله» قد تأملت تأويلات مختلفة؛ فبالإمكان مثلاً، القول بأن مبدأ السلطة وحده هو انبثاق من الله، اي السلطة بذاتها لا نماذجها ولا تطبيقاتها. علماً بأن كلمة المسيح «علكتي ليست من هذا العالم» تلقي الى غير رجعة كل مشكلة.

في حين ان العبارة «عالمك الدنيا هي من الله» سوف تكون، ولو حسب التأويل التوفيقي الذي نادى به القديس توما، منطلق فيض هائل من التأويلات التيرولوجية السياسية لصالح علاقة الكنيسة بالدولة^(١). فإذا كان قيصراً، صالحاً أو سيئاً، خادماً أو غير واعٍ، لمشيئة الله فإن

(١) يمكن حالياً تقديم هوائك هذه الأطروحة. عندما كتب بول الموعظة الى الرومانيين Epîtres aux Romains كان ذلك في السنة الرابعة من حكم نيرون. وكان كل شيء ينشأ بعصر ذهبي. ولم تحض سنات حتى أصبح الأسباطور وحشاً رليوياً (ضارباً) حسب تعبير ريتان، Benoit وليس من شك في ان العبارة كانت ضرورية، فلم ترفض بل أعيد تأويلها.

ما يُعاد اليه يختلف من حيث معناه. ولا يمكن اعتبار هذا الدين ديناً شكلياً خالصاً، والحدود بين المملكة الأرضية والمملكة السماوية، المرسومة بوضوح من قبل المسيح، أصبحت من جديد مبهمة ومشكوكاً فيها. لقد وضع سان بول أسس الحقيقة التيولوجية لحاضرة هذا العالم.

مملكة يسوع:

ولكن سان بول سوف ينظم، إضافة الى حاضرة العالم. انتظار حاضرة السماء. وبحسب التعليم الصارم للاتجيل يقول: «ولكن حاضرتنا نحن هي في السماوات» (PHIL. 3, 20) وفي أمل عودة المسيح سوف يظل المسيحيون متحدين مجتمعهم وحدة اقوى من كل روابط الأرض، وسوف يؤلفون فيها بينهم حاضرة مثالية، خفية، وفي قلب حاضرة هذا العالم الدنيوي بالذات: تلك هي حاضرة الله. «لن يعود هناك لا يهودي ولا اغريقي، ولا عبد ولا حر، ولن يعود هناك فارق بين رجل وامرأة». لانكم جميعاً في يسوع المسيح. (Galat III, 28) وتمت حاضرة خفية، شبيهة بحاضرة الحكيم الرواقي، لا تترف بالحدود الجغرافية، ولا بالفوارق الاجتماعية. وذهب سان بول أبعد من الرواقيين فلا يضع اي خطر او عزل: «أين الحكيم وأين الكاتب؟» لم يصم الله حكمة هذا العالم بوصمة الجنون؟» (Corinth. I, 1, 20 - 27) من هنا تلاشى حتى معيار الثقافة او الحكمة الفلسفية الذي حافظت عليه الرواقية. وليس بالأمكان ايفاء هذه الوظيفة ما تستحق من أهمية ففكرة الوحدة البشرية ووحدة مصيرها النهائي أصبحت مضمونة أكثر كما أصبحت محسوسة أكثر في القلوب، مما كانت عليه من جراء النظريات المجردة التي نادى بها الرواقية. وأخيراً، ومن أجل ارساء الأسس الأخلاقية لحاضرة الله هذه، ذهب سان بول، على نسق الرواقيين، الى حد الاعتراف بوجود قانون طبيعي الى جانب القانون الوضعي.

وهكذا بدأت تتكون هاتان الحاضرتان في التيولوجية البوليانية. الا ان الخلاف بينهما لم يبرز بعد. وفي حين كان الرواقيون يشجعون الرجل على الاشتراك في الحياة الاجتماعية والسياسية، اكفى سان بول بالنصح بالطاعة وياحترام الواجبات المدنية، ولكن هذا التساهل، لم يثر أثراً، اية مشكلة. ان سان بول يتطلب فقط حياة روحية زاهرة، تغذيها باستمرار، الآمال القريبة. ومن جهة ثانية، انه يدعو الى الواجبات المدنية التي لا تتناق مع الاخلاقيات المسيحية. وسيأتي يوم تبدو فيه الصيغ البوليانية بدون فعالية في الضمائر المتكئة.

٢ - جدال حول السلبية المدنية: سلس Tertulien، ترتوليان، اوريجين Origène: وظلت الكنائس مدة طويلة مكثفة بهذا الموقف، مشغلة تماماً بالمهام الرسولية والتبشيرية المتعددة.

ولكن الوضع تحول بصورة تدريجية، وبصورة خاصة ابتداء من القرن الثاني. من الداعين أولاً: فتاجيل البحث في فكرة نهاية العالم، وأصبح على المسيحي ان يجدد لنفسه اخلاقيات مؤقتة تجاه الحاضرة. وبفعل الاجتذاب والتجنيد فيها بعد: لم يعد انتشار المسيحية مقصوداً على المجتمعات اليهودية وفي الطبقات الدنيا. «ان المسيحيين في كل مكان»، كما صرح بذلك

ترتليان. ولكن هؤلاء الأعيان من المسيحيين لا يستطيعون استبعاد المسألة التي تطرحها موجباتهم الدلالية على إيمانهم. وتدخلت الفلسفة بعدها بالأمر، وخلال مرحلة الاضطهاد، وغير مشادة عيفة تكونت حول هذه النقطة مذهب الجماعة. لقد بدت معتقدات وطقوس المسيحيين، يومئذ، غير معقولة ومبتذلة في نظر بعض الوثنيين. ولكن كان بالإمكان الاعتقاد بأن موقفهم الراض سياسياً قد عاد عليهم بالتفاضي إن لم يكن بالتساهل. ولكن، حول هذه النقطة بالفيض، كثرت الانتقادات، في غالب الأحيان، وكان سلس Celse شاهداً على الثورة التي أحدثتها المسيحية في الوجدان القديم.

أ - سلس Celse :

لا نعرف شيئاً ثانياً حول هذا الفيلسوف الذي برز، حوالي الثلث الأخير من القرن الثاني، على ما يظن، وكان بطل الهلينية السياسية، والفلسفة والدينية، في وجه المسيحيين. ولحسن الحظ، وصلت إلينا أجزاء من كتابه الخطاب الحقيقي *Le Discours vrai*. عن طريق أوريجين Origène، في الكتاب الذي خصصه لدحض آراء المناقش الوثني: *Le Contre - Celse*. والنصوص التي تمتلكها تدل بما فيه الكفاية بأن موقف المسيحيين، وإن انكروه، كان يبدو مرتبطاً بموقف سياسي. فقد بدا أنه من المخزي المشين قيام اتباع المذهب باجتناب العيد والفقراء بل بالسعي إليهم؛ لقد بدا هذا العمل وكأنه خيانة في نظر هذه الأرستقراطية المدنية والثورة التي تتولى شؤون الإمبراطورية، وفي نظر القواعد المجربة في الحياة المدنية. إلا أن هذه الخيانة الاجتماعية ليست إلا شيئاً قليلاً بالنسبة إلى الخيانة السياسية، والمآخذ الرئيسي الذي يأخذه سلس على المسيحيين وحوله تنظيم المآخذ الأخرى كلها، هو الانشقاق أو التهرب. فهو يأخذ عليهم قبل كل شيء أنهم يتهربون من واجبات الحياة السياسية - العسكرية والمدنية - في صفحة رائعة (Contra Celsum VIII, 55)، وهو يضمهم أمام خيار صعب: إذا كنتم ترفضون احترام من هم ضمان الحياة الاجتماعية الجماعة (الإمبراطور وعملوه) فلا تشاركوا بأي عمل في هذه الحياة الاجتماعية وانسحبوا من المجتمع بكل صراحة. وإذا شتم أن تشاركوا في النشاطات التي تتطلبها الحياة الاجتماعية فيجب عليكم دفع أتاوة الشرف القائمين عليها. وكانت تعليماته صريحة وهي: «يجب عليكم أن تساعدوا الإمبراطور بكل قواكم، ساعده في كل ما هو عادل، حاربوا من أجله... أنكم ملزمون أيضاً بتقبل المناصب في بلادكم لأن مقتضيات القوانين والورع تقتضيها (VIII, 75) وبحسب رأيه يجب على المسيحيين أن يحسوا بمسؤوليتهم عن حضارة يتمتعون بنعمها وبحمايتها، وينتهي إلى القول: «إذا تصرف الجميع مثلكم... فإن الكون يقع بين يدي البرابرة الأكثر انحلالاً والأكثر هجبة. وبمدها تسقط قضيتكم وتزول عبادتكم وحكمتكم الحقة من بين الناس» (C. C. VIII, 68).

وهكذا تجاوز الزمن، على ما يبدو، التسوية التي سبق أن أقرتها الحكمة الانجيلية القائلة: «اعطوا ما لقيصر». فالوثنيون لا يستطيعون تقبل التحفظات التي تنادي بها نظرية الملكين. وعلى

الأرض لا يمكن اتباع سيدين (C. C VIII, 2) والفئة من الناس التي غفص بلين Pline عنها النفر لأنه لم ير عندها «الا وهما مطبقاً ومسرّفاً مقروناً ببراءة في العادات والاخلاق» لم تعد بريئة منذ اللحظة التي اصبحت فيها كثيرة العدد.

ومنذ ان وصلت الى المراتب العليا. فضلاً عن ذلك ان الطاعة عن طريق الانقسام السلي، التي قال بها المسيح، والتي يفسدها ادنى التحرج، لا ترضي مطلقاً الامبراطورية التي تتطلب الآن طاعة مبنية على الفتاعة وعلى المبادرة، كما تتطلب الاحساس بالتضامن السياسي الذي يستطيعه المسيحي، المنغمس في تضامنه الروحي مع الكنيّة، وتجعل هذا الامتناع برفض التضحية ويرفض عبادة الامبراطور لان المسيحيين يرفضون تأدية المراسم الدينية لغير آلههم.

ولكن للصراع مرئى آخر. لقد استعادت الامبراطورية المثال الروحي الذي كان للحاضرة القديمة: مثال عالم مغلق حيث تعتبر الآلهة جزءاً من المجموعة السياسية. ويدم الصور المسيحي، المستند الى ارادة مصممة على اعلان قدسيّة الله وسموه، هذا العالم الملطش المغلق على نفسه. وأصبح المسيحي اذاً المثل والجندي لسلطة مجهولة، غير محدة الاقامة وعجيبة. ان رفض يمين الولاء هو أكثر من رفض للولاء، انه في نظر الوثني، تأكيد على ولاء واتناء اجنبيين، انه انفصال، في قلب الامبراطورية بالذات، كما يقول المتناظرون، وهم يستعيدون، بحركة ذات مغزى، لفئة السياسة. وكيف لم ان يؤلوا بشكل آخر تأكيدات اوريجين Origène، في القرن اللاحق، وهو يعترف بان للمسيحي في قلب كل حاضرة عائلة اخرى وطنية. ومثل هذه الاحاسيس ربما تفسر كيف يستطيع القاضي المحقق، وهو يسأل المسيحي، ان يستعلم عن المكان الجغرافي لهذه «القدس» الالهية التي يبدو المتهم وكأنه عميلها السري (Eusèbe. Mart. Pal. XI, 12).

وتضاءلت الاشياء التي بقيت مشتركة، فالمسيحيون المؤمنون في أعماق قلوبهم، الخاضعون ظاهرياً، لا يعترفون الا بصلاحيّة القوانين غير المكتوبة للدين الذي يؤمنون به.. وتندل نصوص عدة عند سان بول على وجود قانون طبيعي يختلف عن القوانين الوضعية (Romains II, 11 - 15)، وقليلًا قليلًا دخلت النظرية حيز الواقع، وأخذ المسيحيون يخضعون برضاهم، حتى فيها خص ضرورات الحياة العادية، للاعراف ولأحكام جماعاتهم بحيث شكلوا دولة ضمن الدولة. وهكذا انضمو بكل تأكيد الى الرواقين، في التحليل وفي التنشيط عن قانون طبيعي، اما بعد زيادة التباعد والفرقة، لان الرواقين جعلوا من هذا القانون الطبيعي سند القانون الوضعي او مجموعة القوانين القائمة.

اما المسيحي فقد جعل من القانون الطبيعي قانوناً من معدني آخر. وليس غريباً في هذه الظروف، ان يعتمد البعض مثل اليوس ارستيد Actius Aristide، الى الخلط، من جهة معينة، بين المسيحيين والكليين Les Cyniques، وإلى محاربتهم جميعاً. لا كخونة فقط بل كمخربين للحضارة الرومانية. وهم ليسوا حلفاء فقط. عن وعي او عن غير وعي. للبرابرة في الخارج؛ انهم برابرة الداخل.

ب - ترتوليان Tertullien:

هذه المرافعة لما ما يبررها نوعاً ما، إذ داخل المسيحية بالذات تجاوزت عدة عائلات روحية، ولكن ترتوليان (٩١٥٥ - ٢٢٢٠) بكل تأكيد يمثل تماماً (بعد فوات الأوان) ميل اولئك الذين كانوا يتعرضون لصراخ سلس Calce. فهذا المداح المتحمس قد اتبع بامانة التعاليم البولسية ولكن دقته، وهذا الهوى النطقي الذي كان يدفعه الى تنظيم كل شيء، وربما أيضاً الصراعات والتمزقات التي كانت تقسم كنيّة افريقيا، كل ذلك سوف يدفع به نحو المرافعة المونتانية [نسبة الى مونتانوس^(١)]. ونظراته السياسية مطبوعة بهذا الحماس المرف. وهناك جدل كثير حول معرفة ما اذا كان يمثل حقاً وجهة النظر الصحيحة للمسيحية التي لا تهددن. وفي كل حال، ان عقيدته لا تتضح الا في بعد رؤيوي (متعلق برؤيا القديس يوحنا التي تتميز بوصف سهل لنهاية العالم) مصمم: فنهاية العالم بالنسبة اليه، وشيكة، وهذا تزداد تضاوة قيمة الاشياء الارضية. وفي مقام ثان، يتميز بالروح الحقوقي، الا انه يخلو تماماً من الروح السياسية. ان وجهة نظره هي دائماً دينية خالصة، وكلمة وكابيتول لا توحى له بمرکز للحياة المدنية، بل فقط، بفكرة «معبد الشياطين» (Despect.. 12) ومع ذلك فقد اضطر في كتابه المسمى «ابولوجيته»، وفي مبحثه المسمى De Idololatria، الى معالجة المشاكل التي تطرحها الامبراطورية والواجبات المدنية المفروضة على المسيحي.

وفي الصيغ التي يقدم، يتبع العقيدة البوليتانية: «نحن نحترم في الاباطرة حكم الله الذي اقامهم لحكم الشعوب، نحن نعلم انهم بارادة الله يمكنون بالسلطة التي تقلدوها» (Apal. XXXII). فهو ينصح اذاً بالطاعة، خصوصاً في مادة الضريبة. وهو يشير حتى الى ان المسيحيين هم مواطنون من النخبة الأولى لان ادبياتهم الأكثر تشدداً تضمن لهم الاستقامة في سلوكهم (Ibid XXXIII)، ولا يتردد، بحركة متسمة بالغلو، سوف تكرر كثيراً فيما بعد، في الإشارة الى ما تدين به الامبراطورية نحو المسيحية، وإلى ما يمكن ان تنتظره من المسيحيين، «ان الامبراطور هو لنا أكثر مما هو لاي انسان آخر، لان ألهنا هو الذي اقامه» (Ibid XXXIII) وأدعية المسيحيين هي التي تدعم الامبراطورية. ولكن في هذا الولاء الشكلي، يحس بزوغ الاسلوب. ان ترتوليان Tertullien يريد ان يبرز الامبراطورية كقوة ارضية خالصة، هي بكاملها بين يدي الله، وان يجردها من كل عظمة ذاتية.

وفي الظاهر، مع ذلك، اكتفى بان وضع كحيد لطاعة المسيحيين طغرس العبادة الامبراطورية. وقد فعل ذلك بفظاظة ولكن بكرامة: «ان ما يصنع عظمة الامبراطور الحققة، هو احتياجه الى التذكير بأنه ليس إلهاً» (Ibid XXXIII)، ولم يرتض لنفسه ان يقسم بروح الامبراطور، الذي لا يمكن ان يكون الا شيطاناً. ولكنه اذا لم يعمل، في هذا المجال، الا على انعام تعليم بولس

(١) كامن صاحب مطبخ بان الروح القدس يتدخل بكل عمل بشري

الرسول بسمات اقتضتها الالتزامات المتزايدة بشأن عبادة الامبراطور، فانه يطور، صراحة او ضمناً، هذا التعليم تطوراً يغير من مداه. فالسلطة الامبراطورية، بالنسبة اليه، كالامبراطوريات في كل العصور، تأتي من الله دون ان تشترك في فضائل الألوهية، وهذه السلطة ليست الا شيئاً مخلوقاً من الله لتنفيذ مشيئته، وأصلها الألهي لا يرجع لا ادبياتها ولا شأنها، بل بالعكس تماماً، ان تبصر ضرورة للعالم، ولكنه لا يمكن ان يكون مسيحياً. (Apol XXII) ويشير ترتوليان، باعلانه عدم الجمع بين صفة القيصر وصفة المسيحي، إلى تناقض لم يشر إليه بولس الرسول، وبالنسبة إلى تبشير الأنجيل، ان مملكة قيصر ومملكة الله هما من نمطين مختلفين جذرياً، وبالنسبة إلى ترتوليان ان وجود أحدهما مانع لوجود الآخر. فضلاً عن ذلك يتضح موقفه بالعودة إلى عقيدته الأخرى. فهو يرى، أن مدة الامبراطورية وحدها تفصل الناس عن نهاية الأزمان، ونهاية العالم ونهاية الامبراطورية يقعان معاً. وقلما كان من أهمية لتنتهي امتداد هذه المهلة أو عدم امتدادها. إنها ليست إلا مهلة، والامبراطورية ليست إذاً شيئاً إيجابياً بذاته، إنها الشكل الأخير، ليس إلا، الذي فيه استقر العالم لكي يعيش سنواته الأخيرة، إنها الوسيلة التي يحدد الله بها حياة إنسان محتضر.

وأخيراً ان عالم ترتوليان مأهول بقوة وسيطة، الشياطين التي خلقها الله ككل شيء، ولكنها السيئة بذاتها (Apol XXIII) البشرية الوثنية بكاملها تعبد هذه الشياطين، وتحرك بها. وعبادة الامبراطور هي ولادة هذه الشياطين، وخدعها، وفيها وراء العبادة، كل النظام المعتقد الذي تقتضيه هذه العبادة هو من صمتها: ومهادنة هذه العبادة هو مهادنة للشياطين. من هذه الزاوية لا تعود السلطة الامبراطورية واقماً لا يؤبه له او حقيقة لا اكرائية بل مجموعاً شيطانياً. وبدون ان يجعل ترتوليان من ارائه نهجاً او مذهباً، فبالامكان تكوين بناء من مجموعها. ان الامبراطورية مرتبطة بالأرض، ويكل ما يجب التغلب عليه من أجل ان يصبح المرء مسيحياً، ويكل ما يجب التخلص منه، ولم تعد اذاً، ما يجب احترامه، مع عدم الاكترائات، بل كل ما يجب ترقبه بقل. في الصراع الاصم الذي يقوم بين معسكر النور ومعسكر الظلمات، هناك حظ كبير في ان تقف الامبراطورية، وهي وجه وشكل من الوثنية، في معسكر الظلمات. ولهذا فهو يتمسك بصعوبة بالامتيازات التي منحها أولاً للامبراطورية: «لا يمكن لأحد ان يخدم سيدين بأن واحد». وما هو الجملع بين النور والظلمات؟ (De spect. 62). واذا كان يقبل بدفع الضريبة، فهو يحظر على المسيحيين، من الناحية العملية، الخدمة العسكرية، ويضع من أجل ممارسة الاعباء الأخرى شروطاً توازي النسخ. وقد لوحظ ان كلمة «طاعة» لم تدرج ابداً في المقاطع المتعلقة بالمعامل. وأخيراً ليس لديه شعور وطني: «ان جمهورتنا هي العالم» (Apol. XXXVIII)، وهو يمنع نفسه من ان يرى في البرابرة اعداء والمساعدة، التي يطلبها من الامبراطورية، وهي تجنيد جنود يسوع ضد الشياطين، لا تعني بالنسبة الى السلطات الا تهرباً مفعلاً.

ولهذا وقع تماماً تحت وطأة الاتهام بالانفصال الذي ساقه سيلس Celse ضده وقبله هو

بالذات (De pallio) وموقفه ليس له الا نهاية واحدة اذا استمر العالم موجوداً: «التسك»، وهذا بالواقع، حل سوف يختاره، بعد مئة وخمسين سنة فيها بعد، التلاميذ الابعاد، لهذا المدافع عن العقيدة المسيحية، بعد ان رفضوا الحياة السياسية.

ج - رسالة الى ديونيت (Diognete) (حوالي السنة ٢٠٠ ب م لكاتب مجهول)
اذا كان صحيحاً، كما يظن هرناك Harnack، ان «الخطاب الصحيح» يتضمن بصورة خاصة، دعوة الى التسوية (ولا تضعوا انفسكم على هامش الامبراطورية، وسوف نحاول ان ندعمكم». فان الرسالة الى «ديونيت» تظهر نوعاً ما ان هذه الدعوة يمكن ان تلاقي قبولاً.

لا شك ان الكاتب يشير الى: «ان المسيحيين يعيشون في وطنهم الخاص كالاجانب المقيمين». (V, 5) «وان عليهم الا يسكروا في الفساد بانتظار النقاء السماوي» (VI, 8)، ولكنه سرعان ما يوضح، بان هذا الموقف هو موقف ذاتي خالص: «للمسيحيين نصيبهم من كل النشاطات، كمواطنين، ولكن اسلوبهم في تحمل كل شيء هو اسلوب الاغراب» (V, 5). الطاعة للقوانين القائمة، وحتى الكمال في طاعتها، ذلك هو مسلك المسيحي (V, 10).

ولكن هذا النص يقدم لنا أيضاً نظرة للمستقبل تشبه ان تكون المظهر الايجابي لنظريات ترتوليان. ان المسيحيين هم روح العالم: انهم يمكنون بالعالم، ولكي يستطيعوا ملاحقة اعمامهم الانجيلية يؤخر الله بصورة دائمة نهاية العالم. وتبدو هذه المهلة التي تشكل الامبراطورية، وقتية ومحتقرة عند ترتوليان (Ad. nationes 32. 1)، هنا، ليست الامبراطورية، بالنسبة الى المؤمنين الذين يرتضون هذا الدور بفرح، مزاحماً ولا خصماً، بل وسيلة غير محتقرة، انها المكان الذي يمكن ان يزدهر فيه التبشير الانجيلي وان يتقدم.

لهذا، بالطبع توصّل البعض الى لخط تطابق وتضامن الامبراطورية مع النصرانية. وهذه هي حجة كبرى على فخامة عقيدتنا انها تفتحت بذات الوقت مع النشأة السعيدة للامبراطورية، وانه منذ ذلك الحين، وانطلاقاً من حكم اوجسطس Auguste، لم يحدث شيء مؤسف، وانه بالعكس من ذلك، كل شيء كان براقاً ومجداً، حسب أماني الكل». وكان ميلتون د سارد Meliton de Sardes وهو يوجه هذه الأسطر الى مارك اوريل حوالي سنة ١٧٢ (Eusèbe de Cès. ١٧٢ - 8) 7 - Hist. eccl IV, 26 يضع الرسم الأولي لنظرية سوف تعرف فيها بعد نجاحاً عظيماً: نظرية التكامل بين الامبراطورية والكنيسة، تكون فيها الأولى، وسيلة غير واعية للعناية الإلهية، والاخرى، كجسم للمسيح، وتشتركان في تحقيق نفس الأغراض.

د - اوريجين (Origène ١٨٥ - نحو ٢٥٥)

يبدو اوريجين لأول وهلة اقل الفقهاء سياسة. وكانت تفسير ماتيوي Commentaires de Mathieu، والرسالة الى الرومان مختصرة للغاية حول نصوص تعتبر اساسية بالنسبة الى السياسة المسيحية، وحتى كتاب «ضد سلس» (Contre Celse)، (حوالي ٢٥٠) بدا فارغاً، بشكل غريب،

من الفكر السياسي. ومع ذلك وحتى في إطار آخرياته ولاهوته الخلاصية Soteriologie، لم يكن اوريجين يستطيع البقاء غريباً عن المشاكل التي كانت تحض الغمائم المسيحية. نشير أولاً الى ان الروح التي كان يعالج بها هذه المشاكل تختلف تماماً عن روح ترتوليان.

فمن جهة، حاول ان يدخل في الثروة المسيحية قسماً من التراث الوثني، وبصورة خاصة الفلسفة الاغريقية التي ما كان يرى فيها، كما كان يفعل ترتوليان، مصدر كل هرطقة، بل اعداداً مسبقاً لتعاليم المسيح: ان تاريخ الانسانية، وتاريخ الخلاص، هما ابعد من ان يتدابرا، بل انهما ييران معاً، ولو جزئياً على الأقل، بناء عليه، ليس كل شيء سيئاً في العالم ولا في الامبراطورية التي هي المكان وهي الوجه لهذه الحضارة، ومن جهة ثانية ثار اوريجين بنصف ضد نظرية الألفية^(١) التي دافع عنها ترتوليان، وحتى مذهبه. المصوغ تماماً بالعقلانية، مخالف تماماً لكل اهتمام آخروي خالص. والمعطيات ذاتها سوف تدرس من قبله، اذاً، تحت اضاءة جديدة: فهو يؤكد حتّى، على وضوح سمو العالم غير المرئي، ويرفض الاستسلام لاضغاث الاشكال السياسية الخاصة التي اراد سلس ان يجمع حولها القلوب المتفتاة والاخلاص، كما تصدى بدون وجل لموضوع انتصار البرابرة، لانهم بدورهم ايضاً سوف يصبحون مسيحين في عالم موحد. (ضد سلس - Contre Celse VIII 68) ولكنه حسب حساب المجتمع المدني: الإنسان مزدوج^(٢)، النفس، فيه، هي التي تحمل منه انساناً في العالم الأرضي، والروح هي التي تربطه بالله. ولهذا كان الرسول بولس على حق، في الرسالة الى الرومان، عندما اوصى كل نفس بان تخضع للدول. لانها النفس الالهية، او الجذوة الالهية المودعة فينا، والتي يجب ان توجه بكليتها نحو الله. Comm in Ep ad Rom P G. XIV, Col 1226). وهكذا لا يتوجب على بطرس وحناء، اللذين لم يعد لديهما شيء ارضي. ان يعبدا لقيصر شيئاً، ولكن كل مسيحي له مصالح في العصر. يجب ان يخضع للقوى العليا (ibid. Col. 1226. C).

واذا لم تكن هذه العقيدة ذات طبيعة ترضي سلس، فانها على الأقل تمتاز بأنها، وهي تحد من حصة قيصر، تثبتها عندما تقضي بعدم محاربتها.

ويكثر اوريجين من ذكر المفارقات؛ في كل مكان توجد حاضرتان: حاضرة الله وحاضرة العالم، وفي كل جماعة يوجد المجلس الشعبي السياسي والكنيسة المسيحية (كونتر سلس III ٣٠)؛ ولكل مسيحي وطنان: وفي كل حاضرة هناك نوع آخر من الاوطان، مؤسس على كلمة الله (ibid ٧, 37). وقد حاول اوريجين، مع كل تأكيد على الافضلية التي لا جدال فيها للوطن الروحي، ان

(١) الألفية أو الألفية، الممثلة بصورة خاصة بالفئة الهرطقة من أتباع مونتانيوس، هي الاعتقاد بملكية ارضية لسرع يحكم فيها ألف سنة بمعاونة الملائكة.

(٢) بل وضع ثلاثي في الواقع - والتقسيم. والتصير يختلفان بين كتاب وأخر. وفي المقطع المطابق، من كتاب «تفسير ماثيو بيري» التقسيم بين النفس، الجزء الروحي، والجسم الجزء الأرضي، ولكن الفكرة الملمعة تبقى ذاتها. وبهذا ما نلتصق بالأرض نصبح شبيهين بالديبار فنحمل رسم قيصر، وبالتالي يتوجب علينا ان نرد لقيصر ما يعود إليه.

يُثبت ان هذين النظامين قلماً يحدّ لها ان يختلفا، [إذا استثنت مسألة فرض قسم الولاء للامبراطورية]. وقد اجتهد في تأسيس شرعية السلطة المدنية. ان السلطة المدنية قد اعطاها الله كما اعطى الحواس الانسانية. لكي تستعمل استعمالاً حسناً: والممارسة السليمة لهذه السلطات جدية بالعقاب، ولكنه لا يطرح على بساط البحث الاصل الإلهي لهذه السلطات. (P. G XIV Col. 1227. A). ونحن لا نستطيع ان ننكر ان السلطات هي مساعدة الله. ان القانون الإلهي ليس له شأن في عدد من الجرائم المرفولة بذاتها، ولكن هذا القانون يقتضي أكثر من هذه الفضيلة المدنية المنصوص عليها في القانون الوضعي. وهناك اذاً مرتبتان في الفضائل الاخلاقية تضمن السلطة السياسية اولاهما. ويفرض القانون الالهي المرتبة الثانية ويوجبها. وهكذا يعمل اورييجين، وهو يرسم بدون الحاح نظرية المدينتين، مع سعيه الى التوفيق بين تراثيهما على ابراز صفتهما التكاملية بدلاً من التركيز على تناقضهما المحتمل. وهو يثير، وهذا امر مهم، الى ان القيام ضد السلطة المدنية بدون مسوغ حقيقي يفرضه القانون الطبيعي، يعني الخضوع للغرور وليس للقانون، وان العقوبة المفروضة عندئذ هي الجزاء العادل عن هذا الغرور، ولا تعتبر تضحية مجيدة.

وقد تشجع اورييجيني بالفكرة القائلة ان الامبراطورية قد سهلت انتشار الانجيل، وان حاضرة العالم قد مهدت الطرق امام حاضرة الله، واذا تجاوزت مطامح الاهتائية الكاثوليكية حدود الامبراطورية، فان قسماً من الطريق يمكن ان يقطع سوية. ولهذا فهو يستجلب باخلاص البركات الربانية على الامبراطورية. وهو يعتقد ان عقلاء الكنيسة يستطيعون حماية روما كما تشفع ابراهيم بصادوم. ذلك ان الامبراطورية، بالنسبة الى الهليني، حتى المسيحي، هي مفتاح الكون، وليس الامر هنا، كما هو عند ترتوليان، الدعاء للامبراطورية بطول العمر حتى تتأخر نهاية العالم. ان الامبراطورية ليست مجرد فسحة عماية، مفضلة فقط على يوم العذاب «يوم الحساب» Dies Irae، انها الوسيلة، في الزمن كما في الفضاء، لفتح باب الوصول الى الحاضرة الازلية، عن طريق نشر الانجيل بين عدد متنامٍ بصورة دائمة، من المخلوقات. وهكذا تنتهي الحاضرة الارضية الازلية، عن طريق نشر الانجيل بين عدد متنامٍ بصورة دائمة من المخلوقات. وهكذا تنتهي الحاضرة الارضية على حاضرة الله، والامبراطورية يمكن ان تكون مدخلاً الى ملكة المسيح بفضل احيائها وانعاشها من قبل المسيحيين.

وهكذا تتزامن عدة نزعات داخل الأمة المسيحية: نزعة اولئك الذين يؤلون بشكل ضيق التعابير الانجيلية فيرفضون اعادة اي شيء الى قيصر. واولئك الذين يريدون تنظيم التواجد المشترك للنظامين وذلك بتسليمهم بتطلعات اهل وأوسع مع اقاربهما بوجود فارق جذري بين هذين النظامين. ونظريات اورييجين هي اشارة الى حيوية كنيسة شرقية واعية لغوتها تقبل ان تميد الى قيصر ما يجب له لانها تريد ان تعطي لله علماً، وهي قوية نوعاً بحيث تستطيع القدرة على الفتح، وهي ضخمة بحيث تستحق ان تكون مطمح الفاتحين.

وقد عمل قسطنطين المهتدي المتصر على وضع المسيحية في المقام الاول من قوى

الامبراطورية، بحيث دفعها دفعاً في السياسة ويحث ادخل في الكنيسة كل شياطين السلطة الزمنية.

٣ - معتقدات الكنيسة المتصرة:

بعد ان سمح بالعبادة بموجب مخطوط ميلان ٣١٣م وبعد ان ارتفعت الحواجز التي كانت تحول بين المسيحي والحياة السياسية بسبب بين الولاء للامبراطورية، وبعد ان أصبحت الكنيسة مميزة ومرجوة من قبل السلطة السياسية، توجب اعادة النظر في موقف المسيحي من الدولة. وفي العقيدة التي وضعتها الكنيسة لم تكن الافكار كلها اصيلة دائماً. واذا وضع الايمان جانباً، فليس من فرق بعيد بين الاسقف ايزوب Eusèbe والخطيب الذي كانه ثيمستوس Thémistius. وفي العمق تقبلت المسيحية في قوالب فكر الافلاطونية الجديدة التي ارادت المسيحية ان تحمل عملها في الايديولوجية الامبراطورية وان تقوم بكل وظائفها بصورة خاصة: وفي الواقع كانت نقاط الالتقاء كثيرة بين العقيدتين. ولكن ربما كانت البدعة الاريسية أكثر تحاويًا مع هذا «التنازه» من العقيدة الارثوذكسية. وقد ثبت ان الاريسية قدمت للاباطرة اخلص الدعاة، كما قدمت لهم المنظر السياسي المسيحي الرئيسي في القرن الرابع، وهو ايزوب الذي لم يكن غريباً عن هذه الحركة.

أ - ايزوب Eusèbe:

كان ايزوب، اسقف قيصرية، (٢٦٠ - ٣٣٧) اول مؤرخ حقيقي للكنيسة، عالماً دقيقاً وحكيماً مدبراً. وكان أيضاً عاباً للاستقرار وعالماً دينياً غير متزمت، بحيث لم يكن عجباً ان يكون منفتحاً على اقتراحات قسطنطين في نيس (Nicée). وقد ساعد بنصائحه وخطبه وكتابته على اقامة علم ديني امبراطوري هو الأول في تاريخ المسيحية، ونجد معظمه في كتابه «مدح قسطنطين» (٣٣٥). «وحياة قسطنطين» (٣٣٧) وأخيراً في كتابه «التجلي الانجيلي» Théophanie évangélique (٣٣٣)؟. ويجب لتقدير اصالة عمله، العودة، من جهة الى ما كانت عليه الاحكام السياسية، المسيحية قبل مخطوط التسامح، ومن جهة ثانية الى الافلاطونية الجديدة التي شكلت يوسيفي الفلسفة المسيطرة. وقد قدم ايزوب تأييداً بغير تحفظ الى قسطنطين في كتاباته. وكلمته الشهيرة «كل سلطة منبثقة عن الله» ترتدي معنى ايجابياً جداً بالنسبة الى الامبراطورية، ولغسل الامبراطورية من كل شائبة يقول ايزوب ان الله بارادته قد ابتعث الاضطهادات حتى يجرب المسيحيين. ومن جهة ثانية فان ايزوب قد رسم النهاية المحزنة للملوك المضطهدين. وهكذا عمل على انقاذ المؤسسة وصان كرامة الملوك الصالحين الماضين والمقبلين. وهكذا استمرت بشكل متماusk الفكرة القديمة القائلة بتطابق العناية الإلهية بشأن الامبراطورية مع التبشير الانجيلي، وهذه الفكرة ستكون قاعدة لكل هندسة التيولوجية السياسية، وكما ان الامبراطورية قد ارتبطت تاريخياً بالعناية الإلهية، فان الملكية الفردية كما يقال، مرتبطة كونيًا بالله. وقد أخذ ايزوب على عاتقه وضع سلسلة كاملة من الافكار الرواقية احياناً، والفيثاغورية الجديدة، والافلاطونية الجديدة، في أغلب الأحيان، وأشار الى كيفية انبثاق السلطة السياسية عن الله.

الله، إله الكون يحكم في العالم بواسطة كلمته التي هي بآن واحد عقلانية الخلق وصنيعة الله. ووكيله ونائبه أمام التاريخ البشري. وموضع الكلمة من الله يمكن تشبيهه، بعد التبسيط بالموضع الذي يجب أن يكون عليه الامبراطور بالنسبة الى الكلمة، وفي الواقع، ان الكلمة، وهي قانون حي، تمارس حكمها على الناس بواسطة ملك هو نائبها. ونرى بوضوح، في هذا الشأن، كيف استطاعت الاريسوسية^(١) ان تقيم سلم التراتب وكم استطاعت بحسب عبة البلاط الامبراطوري ويرتبط الامير بالكلمة التي هو ظلها على الأرض لان الكلمة *Logos* ما تقويه بمهاتها وتنوره بكشفها وتعطيه جزءاً من فضائلها والعقيدة الافلاطونية الجديدة بانثاقها تدعم المعتد المسيحي حول العقيدة المسيحية من العناية المسيحية لتشكيل جميعها التبولوجية الامبراطورية.

وهكذا لا تفقد الامبراطورية شيئاً عندما تستني المسيحي من موجبات العبادة للامبراطور، لأن الروحية السلطة الامبراطورية، بالمقابل، تمجد نفسها مرتكزة لا على ناليه الامبراطور بل على العلاقة الضرورية بين الالهوية والوظيفة الملكية. ومن الناحية العملية تضمنت النظرية الجديدة للسلطة كل ما في الرواقية والافلاطونية الجديدة من فضائل. والبلاط الارضي للامبراطور هو انعكاس للبلاط السماوي، كما ان الامبراطورية هي انعكاس للكون، والحاضرتان تتوازنان نوعاً ما، عند مستويات مختلفة، كما كان يتنى ذلك ديون *Dion*، وهما أيضاً مرتبطتان برباط يجمع الى الكلمة والى الله شخص الامبراطور، كما يؤكد ذلك مع قليل من التحفظ التراث الفيثاغوري الجديد. ويتج عن ذلك ان سلطة المعامل تزداد، ومراسم البلاط لا تخرج منها الا قوية، ذلك ان العقيدة الجديدة تركز، أكثر مما تفعل العقائد القديمة على الصفة الفوق ارضية لشخص الامبراطور.

ويغف التعارض الذي يفصل بين الامتين، على الصعيد النظري لان الامبراطور، حتى ولو ظلت السلطة مبدأياً متساهمة تجاه الوثنية، اصبح معترفاً له بنوع من السيادة الادبية خارج الكنيسة. انه «اسقف الخارج». وهذه النظرية لم تكن قد توضح بعد تماماً. ولكنها رئيسية ولذا فهي تمنحه نوعاً من الولاية على ادارة الوثنيين الروحية: فيتوجب عليه ان يكمل العمل الحضاري للامبراطورية، وان يجعل من هذا العمل تمهيداً للتعليم الانجيلي. وان يبر الناس تقريباً الى باب الكنيسة. وقد تم التخلي عن كل تصور اخروي من أجل العمل على تحقيق فكرة تقدم بطيء يتطور باستمرار (انطلاقاً من زمن تفهف اساسي) تعتبر الامبراطورية منه محرك التحالي.

ان تشرع قسطنطين، المتأثر بقرة بالافكار المسيحية، هو أفضل تدليل على هذه النظرية. ان الافكار الروحية بكليةها التي صاغها مؤلف كتاب «رسالة الى ديوجين» او التي صاغها اوريغن قد

(١) عقيدة اريوس المرحطة التي تتبع الكلمة بالاب وذلك عندما جعلها اول هلولات الله بدلاً من ان نجعلها إلهاً من ذلت جرمه الاب.

تجسدت وتحققت. ان الكنيسة بالنسبة اليهم. قد اصبحت ملح انساني جدها المسيح: اما بالنسبة الى الهزوب فالكنيسة وجدت في السلطة الامبراطورية اداة تربية ثمارس لصلحتها^(١).

ب - الشكوك:

لا شك ان المكاسب التي حصلت عليها الكنيسة لم تكن دون عوض: واسف الخارج؛ لم يكن يتردد في التدخل بشؤون الداخل؛ في الثيمات الاسقفية، وحتى في مسائل العقيدة. ولكن، هل المعموم كلان كل شريك يستبد الى حد ما من هذا الوضع، وكانت المكاسب تتناسب مع قوة كل منها. وهذا ما يفسر السرعة المدهشة تقريباً التي تم بها خلال قرن من الزمن قيام وازدهار نظام كان له اثار عميقة في الفكر السياسي للأمم الغربية. ولكن بالتأكيد ان الدستور الدقيق لهذا التوازن المضطرب دائماً، سرعان ما وضع موضع البحث، وما يزال موضوع مراجعات تختلف باختلاف الصراع بين القوى المتواجدة.

وقامت عدة مشاكل صفرى تطرح نفسها دفعة واحدة: وقد يبدو غم الرهينة من زاوية ما وكأنه مقابل انتهاء الكنيسة الى السياسة. وكلما مالت الحاضرة الارضية وجماعة المبحين الى التواحد كلما ازدادت الحاجة الى قيام فئة معينة من الناس لتسلم الدور الذي كان متروكاً لجميع الأمة: الاعتزال والتخلي اديباً عن العصر، ثم وظيفة الشفاعة او الوساطة الروسية. وسوف تحصل الفقرة بين اولئك اللين يريدون ان يظلوا ملح الانسانية، متوجهين بكليتهم نحو الحياة الابدية، واولئك الذين ارتضوا العمل الزمني لكي يعملوا من حاضرة الارض حاضرة مسيحية.

ولهذا سوف يكون القرن الرابع بأن واحد، عصر الرهينة وعصر توجيه أخلاقي. وبالنسبة الى مسيحي المصور السابقة لم يكن للرق ولا للفقر ولا للثراء وجود فعلي في حياتهم لانها جميعاً تنال الجسد، ولانها تعتبر مرحلة تجاه مملكة الله، ولا تستحق ان تعطي تشريعاً. وبالعكس من ذلك سوف يحاول القرن الرابع ان يوضح الموقف المسيحي في كل مناسبات الحياة السياسية والاجتماعية وان يحدد الوجه المسيحي للمؤسسات الارضية، كما سيكون عصر الاداريين الكبار: باسيل من قيصرية، وغريغوار من نيسي وجان كريسوستوم. ويجب ان لا ننهش ان ضرب جوليان الملحد، كمثل للوثنيين، التنظيم والانضباط في الأمة المسيحية العاملة يومئذ^(٢).

وأخيراً شرع في طرح مسألة حرية المعتقد، اذ بالواقع، ان هذه الحرية التي اقراها مرسوم

(١) من المفيد، من اجل اظهار اوجه التشابه بين التكنولوجيات الاسبريالية الوثنية والمسيحية، الرجوع الى الخطاب من الملكية الذي افاده سينوس Symeonius ، اسقف سيرين مستقبلاً، وكان يومئذ وثناً، في القسطنطينية، سنة ٣٩٩. ولم تكن عقيدته المستوحاة بصورة واسعة من ديون كريسوستوم، لكي تكون مسيحية. تتطلب إلا قليلاً من التفسير في التمايز. مع ذلك تبقى عقيدته أكثر لفظاً بكثير من عقيدة الهزوب المسيحية في موضوعها من الاستبدادية الامبراطورية وتدل على حيوية المشاعر الرومانية القديمة في القسم الغربي من الامبراطورية.

(٢) كل من هؤلاء الكتاب يستحق لفتاً أكثر من مجرد الاشارة. إلا يجب الاكتفاء هنا بالاشارة الى المخطوط الكبير للسكر السليسي.

سنة ٣١٣، سوف تحبها المسيحية عن العبادات الأخرى، فالذراع الزمني لم يعمل فقط ضد الوثنيين بل أيضاً وضع نفسه في خدمة المذاهب المتناحرة. وليس من المدهش إذاً أن يرى في القرن الرابع نمو المحاجة المنهجية، الطاريء الجديد، في تاريخ الأفكار^(١)، لصالح التسامح الديني، وذلك على يد الوثنيين الليبراليين فيطالب بمسيحيوس Thémistius في رسائله إلى جوفين Jovien سنة ٣٦٤، وإلى فالنس Valens سنة ٣٧٤، علناً بحق كل فرد في عبادة الله وفقاً لدينه ومارساته التي يختارها. وهو يقف موقفاً لا هو بموقف الملحد، ولا هو بموقف المشكك بل موقف المفكر الملأ بتدين توفيقى ليبرالى. وهو يرى أن كل الأديان تعبد نفس الإله تحت شعارات وأنواع مختلفة. ويجب الإبقاء، فيما بينها على التنافس النبل. ويجب أن لا ننلهش من زوال هذه الأفكار التسامحية، ولغة طويلة، كما لا يجب أن ننلهش من هذا النوع من الوثنيين الذين يمثلهم بمسيحيوس.

ج - القديس اوجسطين:

تقدم لنا الكنيسة الغربية إبعاداً مختلفة وأكثر تنوعاً وتدرجاً. فالعالم الغربي، المهتد أكثر من غيره، بصورة مباشرة من قبل البرابرة، والأقل تحميصاً بسبب تهامل السلطة الامبراطورية، يقع في أزمة، وبصورة خاصة الأمة المسيحية. إذ أن الوثنيين كانوا يقودون ضدها حملة كلامية غالباً ما كانت فعالة، ويقف هؤلاء الوثنيون كمدافعين متفانين عن قضية وطنية لا يتبناها المسيحيون دون فكر مبين مجاهرين بذلك.

سان امبرواز Saint Ambroise (٣٨٠/٣٣٠ - ٣٩٧) - دل هذا القديس، رغم نشأته، موقفاً كبيراً جاء متأخراً إلى الكهنوتية، بأعماله على أن الحبر يمكنه أن يقبل بشجاعة مسؤوليات سياسية محطمة. ولكن موقفه ظل بالفعل موقف المسيحي قبل كل شيء. وهو يمثل إلى أقصى حد الفكر السياسي للكنيسة الغربية. «الامبراطور هو من الكنيسة ولكنه ليس فوق الكنيسة». ويشعر امبرواز أنه مرتبط بالامبراطورية لأن الامبراطورية مسيحية، ولكنه ينتظر من الامبراطور مسلحاً يلقي بالمسيحي. وقد رضي أن يتنزل بكلية للفضية الامبراطورية المهددة بالانقراض. ولكنه، بالمقابل بدأ أصلب من الأساقفة الشرقيين، في معارضته الشديدة لتعديلات الأريوسيين (أتباع أريوس) المدعوين من قبل البلاط، وحتى خارج هذه المسائل العقائدية (دوغماتية)، نصب نفسه مدافعاً عن الأخلاق المسيحية. وعندما أمر ثيودوسيوس بمذبحة تسالونيك الشهيرة سنة ٣٩٠، كفره امبرواز حتى التوبة وإعلان فعل الندامة. ويقول آخر، إن الكنيسة لأول مرة في تاريخها أصدرت حكماً ضد امبراطور من أجل أعمال خاصة أو رسمية لا تمس الإيمان. إن هذا التاريخ هو تاريخ ضخم في تطور الوجدان السياسي.

(١) فلما تأثرت الوثنية مثل هذه المسائل وتغفناها لم تكن مطلقاً مذهبية بل تلقى الصبح. والمطالب المسيحية قبل سنة ٣١٣ لم تكن تتعالج مسألة التسامح بوجه عام...

ضخم في تطور الوجدان السياسي.

وتنشر الحالة الفكرية التجلية من كتب سان أوغسطين، بدون شك، كيف ان الكنيسة الغربية من زمن ثيودوس Theodose، استطاعت ان تقر لنفسها حق الحكم على تصرفات السلطة المدنية.

لم يكن القديس أوغسطين (٣٥٤ - ٤٣٠) ابداً رجل سياسة. فقد ولد في طاعاست Tagaste في نموديا Numidie، وكان استاذ بلاغة، واهتم الى المسيحية بعد شباب مضطرب ختمه باهتدائه الشهير في جنية ميلان فمئذ سنة ٣٩٦، وكان اسقف هيبون Hippone، كرس نفسه للدفاع عن الدين، وبصورة خاصة ضد الدونائيين (اتباع دونات، اسقف قرطاجنة في القرن الرابع)، وضد البيلاجيين Pelagiens (اتباع بلاج Pélage البريطاني في القرن الخامس). ومذهبه الذي يبقى في الغالب مطبوعاً بطابع المانوية او الافلاطونية التي رافقت طفولته، لم يكن في أغلب الاحيان سياسياً، ولكن روما في سنة ٤١٠ تبعت من قبل الأريك الفيزيقي. واستفاد الوثنيون من ذلك، لكي يعزوا مسؤولية الكارثة الى المسيحيين الذين لم يعرف لهم كيف يحمي الكابيتول، في حين ان قلة تقواهم قد اثاروا الالهة الحققة. واضطرب اوغسطين من هذه الكارثة ومن هذه الازمات. وقام يدحض هذه النظرة مشيراً بصورة خاصة الى ضعف روما الوثنية. ليثبت ان روما المسيحية ليست اضعف منها بأي شكل من الأشكال. ولكن مؤلف مدينة الله ها Cité de Dieu (٤١٣ - ٤٢٧) تجاوز عاجلاً حدود المخطوطة الجدلية لكي يصبح تفكيراً حول التاريخ وحول الحاضرة. وهذا الكتاب السامي لا يمثل عقيدة متكاملة الشكل. فهو يتخلله مشاعر متناقضة. وهو بصورة خاصة توسطاً متحمساً لمسيحي روماني السيرة، يتنازعه، امام نفثت الامبراطورية التي تنقلص حياتها، الضياع والرغبة في مواجهة الواقع، والطمعنان العميق بان شيئاً خالداً سوف يبتقى من هذا الركام. هذه التأملات حول التاريخ الكوني وجدت صدى لها ممتداً، اما مشوهاً، طيلة القرون الوسطى وقد استعملت هذه التأملات لدعم عقيدة سياسية دعت، تحت رعاية اسقف هيبون الى اغراق حق الدولة في حق الكنيسة. ولكن، كما ان الافلاطونية الجديدة لا تمثل فكر افلاطون الصحيح، فان هذه الاوغسطينية السياسية يجب ان لا تخلط مع عقيدة اوغسطين الأغني والاكثَر دقة.

الحاضرتان: ترتكز الشيولوجية السياسية عند اوغسطين. بصورة اساسية، على التمييز بين الحاضرتين اللتين تقتسمان الانسانية: «حبا اقاما حاضريتين، حب الذات الى درجة احتقار الله اقام الحاضرة الأرضية، وحب الله الى درجة احتقار الذات اقام الحاضرة السماوية». وهذه الفكرة لم تكن جديدة. فقد وجدت، كنزلة على الأقل، في التراث البوليني، وعند اوريجن ولكن القديس اوغسطين اعطاها بالفعل، شكلها، وقيمتها الواضحين. فلم يعد الأمر امر مملكة الله التي تختلف الحياة الدنيوية. لقد تمثل اوغسطين عن كل نظرة النية. ان الحاضرتين تعيشان ابداً جنباً الى

جنب، منذ نشأة الزمان، احدهما هي حاضرة قاين، والأخرى مؤسسه هابيل^(١). احدهما في حاضرة الارض مع سلطاتها السياسية، واخلاؤها، وتاريخها. ومقتضاها. والأخرى هي الحاضرة السماوية، التي كانت قبل مجيء المسيح ممثلة بالقدس. وهي الآن امة المسيحيين المتزمنين بالثال الرباني: هذه الحاضرة ليست في هذه الدنيا الا زائرة او منفية كما كان حال اليهود في بابل. وتبقى الحاضرتان جنباً الى جنب حتى آخر الزمان. ولكن بعد ذلك تبقى الحاضرة السماوية حتى تساهم في غلوط القديسين^(٢). ومن المهم الإشارة بأن واحد، الى التناقض الجدري بين الحاضرتين المينيتين على المبادئ المتناقضة، وإلى التشاك المتعذر حله في هذه الدنيا بين الحاضرتين، في التناقض الاساسي، والمتضاعل بصورة دائمة بفعل التلامذة (الاوغسطينيون) يعملون بكل عفوية من الحاضرة الارضية حاضرة الشيطان، امكن التعرف على النزعة المانوية. ولكن اوغسطين عمل على التلطيف من حدة الانشقاق: الله وحده يعرف الى اية حاضرة ينتمي فعلاً كل واحد. ان نظرة الانسان لا تكفي لاستكشاف ذلك. ومن جهة ثانية لا يقصر اوغسطين حاضرة الله على جاعة الانقياء (وهنا نتعرف على خصم الصلب الدوناتي (نسبة الى دوناتا المروطقي). وأخيراً ان الحاضرة الارضية، على ما فيها، ليست مسترذلة: كل ما يمكن التأكيد عليه هو ان عظام الارض فانية، وبالإمكان الاستنتاج تقريباً، من النظر الى اوغسطين كافلاطوني وكماتوني بأن واحد، ان الفرق بين الحاضرتين هو فرق في الواقع المجوهري أكثر مما هو فرق في الإشارة او المظهر.

المجتمع المدني: ان العواقب السياسية لهذا المفهوم هي اقل بروزاً حتى لتكاد تهمل. فنحنما يفحص اوغسطين الحاضرة الارضية بصفته حاضرة مدنية، اي تحت مظهرها السياسي، فانه يراها ويعرفها بكل بساطة كما يفعل شيشرون: إن الشعب وهو تعددية بجمعها قبولها بنفس التشريع واشراكها في نفس المصالح. وبمجل القول، انه يقدم لنا هنا دستوراً طبيعياً للشعب وللدولة التي ليس لها، لأول وهلة، اية علاقة ضرورية مع الله. ولكن، (وهنا اول غموض في الفكر الاوغسطيني غموض ربما كان من مستلزمات ومن دخائل مجموع الفكر المسيحي)، بحسب المضمون الذي يعطيه لكلمة تشريع او حق، يستطيع اوغسطين ايضاً ان ينكر وجود دولة حقيقية اصيلة على الارض او ان يعزو هذا الاسم الى كل المجتمعات.

وبالفعل، انه، وهو يريد انكار عظمة الامبراطورية الرومانية، يبين ان العدالة الحققة، عدالة الله، لم تكن مطلقاً اساس شريعة هذه الامبراطورية، ما دامت هذه لم تستجب للتعريف الشيشروني، وأذاً فهي لم توجد مطلقاً بصورة قانونية. ولكن لا عبرة هنا لهذه الحدة الجدلية الاستثنائية، اذ في غالب الاحيان يقبل اوغسطين تحت اسم الدولة كل مجتمع مؤلف من اناس

(١) إن المغالطة الاخطر هي في الخلط بين المسألة التبولوجية للحاضرتين وبين المسألة، للخلفه جداً، والأقل اهمية بما لا يحد، المتعلقة بالكنيسة والدولة.

(٢) لس المكان هنا يتسع لعرض كيف ان القديس لوطسطين استخدم حله النظرية لكي ينو الترخيع الكنزي. وبصورة خاصة الترخيع الروماني حتى يذهب مزاعم المتأخرين الوثنيين.

عاقلين. وهنا التعريف، الواسع نوعاً ما، الذي يشمل كل الأمم التي وجدت منذ المصريين حتى اليونانيين، لم يعجاوز ارسطو. ونرى، من خلال هذه النظرة المزدوجة، ان اوغسطين استطاع ان يبين، بأن واحد، انه، من حيث المبدأ، لا توجد حاضرة ارضية كاملة، لان كل حاضرة ارضية تتفق بدقة مع التعريف تجري على كل خصائص حاضرة الله، وان كان يفترض عملياً ان كل مجتمع منظم، وفقاً لقانون وضعي، هو دولة سياسية.

هذا المجتمع المطلق، الطبيعي يرتبط بالنظام الالهي من عدة اوجه:

١- «ان كل سلطة تنبثق عن الله». وحول هذه النقطة يبدو ان اوغسطين لا يعتمد عن التراث البولاني^(١)، ولكن التأويل الذي يعطيه لهذه العبارة سوف يكون له مرمى آخر كامل وسوف يطبع لتشريع السياسي طيلة قرون. من الله ينبثق «مبدأ» كل سلطة. وفي الواقع، بموجب قانون الطبيعة ليس للانسان سلطان على الانسان. واذا كان قانون الطبيعة يدفع الانسان الى التحالف مع امثاله، والى اختيار الافضل كزعيم، فان هذا الاختيار، وهذه التسمية ليسا كافيين بذاتها لاضفاء الشرعية على ممارسة هذا السلطان. ان الرؤساء يستمدون وظيفتهم من الحظ، ومن الانتخاب او من الوراثة، ولكن سلطتهم لا تتركز الا على تفويض من القدرة الالهية. وعلى هذا فالله لا يعين، خصوصاً، لا النظام، ولا شخص الرئيس. انه يترك للمسيبات الثانوية مسألة التفضيل. ولكن جهره السلطة الكامل في هذه الوظائف تعود ولايته الى المشيئة الالهية. وكما نرى، يظهر هنا ايضاً التقسيم ذو النمط الافلاطوني بين مادبة النظام وجوهر السلطة.

٢- «ولكن هناك علاقة اخرى من نوع مختلف تربط السياسة بالالوهية. وبما ان الله هو الفاعل وهو المنظم لكل شيء، فانه من المستحيل اذن ان يترك ممالك الارض خارج قوانين العناية الالهية». ويقول اخر: ان تاريخ الامبراطوريات، والانظمة الخاصة يخضع للخطة العامة التي وضعتها العناية الالهية. فهذه تعطي لكل بلد وفي كل عصر النظام الملائم، ضمن الاطار العام لمشيئته. وهكذا تاخذ الدول النظم او نصيبتها تغلبات الزمن (الاضطرابات مثلاً) التي تستحقها، لا بحسب الحكم البشري بل وفقاً لحكم العناية الالهية، الغامض بالنسبة لنا. وعلى هذا، ووفقاً لخطة تفوتنا حكمتها، نجد تبريرها كلاً الاحداث وكل الحوادث السياسية العارضة، (مثل امتباحة روما)، التي سوف يصفها بوسيه الفرنسي، فيما بعد.

ونرى: ان اوغستين يستعمل، لكي يحيط بالحدث او بالفعل السياسي نوعين من التحديد مختلفين، ولكنها ينطلقان من مطلق مشترك. فمن جهة، يعطي الله لكل حكم شرعيته، دون ان يضمن له الممارسة الدقيقة السلمية والصحيحة، ومن جهة ثانية ترعى الحكمة الإلهية كل عمل سياسي معقد، ولكنها رغم ذلك، لا تعطيه، بصورة خاصة، صفة الاعمال المسيحية الحقبة وبهذه الطريقة يستطيع المسيحي، التأكيد بان لا شيء يتم بدون الله، الذي منه ينبثق، بأن معاً، مبدأ

(١) أو البولسي نسبة إلى بولس الرسول.

السلطة، والادارة الغامضة للاحداث، وبذات الوقت فهو يجب المسيحية حل الازمة الاخلاقية لهذا الحدث الخاص او ذلك. ونلاحظ بسهولة مكاسب هذا الموقف في المناظرة التي كان على المسيحيين التعرض لها: فهم يقولون: يجب الخضوع للنظام، لان السلطة بذاتها الهية. ويجب ان نقبل بالحدث لانه مسجل ومكرب ضمن خطة الهية حتى ولو كانت خفية ولكنه يقف من هذين الامرين، موقف لا ميالا كاملة، لانها في ماديتهما ليسا من الروح في شيء. فالمسيحي يستطيع، بأن واحد اعلان الطاعة لثيودوس، ولמידا السلطة التي تمثل فيه دون ان يشعر اقل شعور، بصفته مسيحياً، بأنه مسؤولية تضاميه عن مذبحة تسالونيك وكذلك يستطيع ايضاً ان يرى ارادة العناية الإلهية في كارثة يمثل بشاعة استباحة روما، مع معارضته اياها من كل قلبه وبكل قواه. من هذا المنطلق بدا جواب اوغستين على المناظرين الوثنيين بارعاً جداً، واتاح له، مع تأكيده على القدرة المطلقة لله ان يريء المسيحيين من كل مسؤولية تضاميه عن الكارثة القائمة. ان فلسفة القديس اوغستين هي فلسفة الازمة الصيرة، وهي تخدم، الى حد مدعش، هدف واضعها المزودج: فهو بمقوية كاملة مواطن روما في هذا الظرف المعصب، ولكنه لا يريد ان تكون المسيحية مسؤولة مسؤولية عسيرة وبالتضامن عن نوع من السياسة ومن التاريخ، مرحلين من خلال هذا نرى الى ماذا تهدف نظريته الشخصية جداً عن حاضرة الله، في عمقها: التذليل على انه يوجد بالنسبة الى المؤمنين شكل للامة يضمه الله، وهذا الشيء لا يجل في كل الجماعات الارضية، ولكنه باق بعد كل ما اصاب الدنيا من آس. وليست روما خالدة لان الله وحده خالده.

المسيحيون والامبراطورية: - وهكذا استطاع اوغستين، حتى ضمن امبراطورية مسيحية ان يرفض هذه المطابقة التي قال بها ايزوب والترات الشرقي، بين الامبراطورية والكنيسة. فهذه الاخيرة لا تتعارض، في ذهن اوغستين مع الامبراطورية. فهو يتكلم بفصاحة عن ماضي روما. وتدفعه الى ذلك، روح وطنية اكيدة. وهو يوصي بممارسة الفضائل المدنية، وهو ابعد ما يكون عن معارضة مهنة السلاح. وهو يوضح اولئك الذين يتناحون بان نهاية العالم قريبة، لان هذا الاعتقاد، المأساوي حقاً، يمنع العمل من اجل سلامة الوطن. ولكن كل هذه الوطنية يجب ان لا تخفي موقفه تجاه الدولة. وعندما يعتبر ايزوب نفسه تقريباً من اعيان الامبراطورية، فان اوغستين يعكس ايزوب لا يزي للاسقف ان يمارس الوظائف المدنية التي تريد السلطة ان تمنحه اياها. واوغستين لا ينسى ان يشير الى ان الامبراطورية ذات حدود، وان الكنيسة ليس لها حدود. وانه يجب دعم الامبراطورية لانها موجودة، رغم انها ليست الشكل السياسي الاكثر انجاء. (ومن حيث المبدأ كان اوغستين يفضل الدول الصغرى على امبراطورية واسعة). واخيراً يعود الى التعارض بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي. فالقانون الطبيعي الموجود في قلب كل انسان هو قانون الله، والقانون المسيحي هو امتداد خارجي لقانون النفس الداخلي. وفي الواقع ان القانون الوضعي متغير ومحدود. ومع ذلك يجب ان نساعد وان نحب. ومجمل القول يحفظ اوغستين بكل الابداع

القائمة بين المثال المسيحي والسياسة الوضعية ولكنه يؤكد بذات الوقت على ضرورة قيام علاقات حسنة بينهما.

ومشكلة هذه العلاقات لم تحل بذلك، واوغستين لا يوضحها. وبما انه رفض ان يعطي الامبراطورية كل شيء، فلا تستطيع الكنيسة ان تطلب منها ان تكون لها بكنيتها. ومن حيث المبدأ. يقبل اوغستين ان يكون الاستقلال الذي يطلبه للكنيسة متبادلاً: «لقد نُصِّبُ ملكاً. فلا تبتسوا يا ملوك الارض خيفة من الاغشاش على امتيازاتكم». وهو لا يفكر مطلقاً في حكم تيوقراطي ديني، بل يجتهد بالعكس، في إبراز الفرق الكبير، بين دولة تهتم بالعالم المادي، بالحياة الخارجية، ضمن فضاء معين، مع ممارسة سلطة مدنية، والكنيسة التي تهتم بالمصالح، الروحية، وبالحياة الداخلية، في والعالم اجمع، مع ممارسة السلطة الاخلاقية. ولكنه يتمنى على السلطة المدنية ان تشجع بالمسيحية ويتمنى ان يملك المسيح بصورة غير مباشرة، وذلك بسيطرته على افكار الرؤساء وبإيمانه الاداب والقوانين ويتمنى في اعماقه ان تتبع الامبراطورية ادبياً الكنيسة، وهو لا يأنف حتى، من اللجوء، الى الذراع الزماني، باعتدال حتى، دون ان يطرح عليه هذا اللجوء مشكلة وجدانية. وهكذا في هذا الشراكة في الخدمات المتبادلة، التي عقدها الكنيسة مع الامبراطورية، لم تحسم اية مشكلة حقاً، والفرق الاساسي الوحيد بين النظامين. يتأكد بقوة.

واذاً عندما كانت الامبراطورية تتلقى اعنف الصدمات، كان هناك نظريتان متناقضتان تصاممان: الاولى، نظرية الشرق المسيحي، المعترف بتوحد الامبراطورية والمجتمع المسيحي وقبل، رغم بعض المعارضات، قيام نظام موحد-يمتزج فيه الزماني بالروحي وبتراضيان. وبصوت اوغستين، تؤكد العقيدة الثانية، نظرية الغرب، على التفرقة الجذرية بين النظام المسيحي والنظام الامبراطوري. لا شك انها لا تضع العراقيل في وجه اقامة مؤقتة لنظام موحد في القرون الوسطى، ولكنها تبقى دائماً بين يدي الكنيسة سلاحاً تطلب به بوجه السلطة، بالاستقلال وبالسيطرة الادبية. ومن جهة ثانية، ان تأثير هذه الابديولوجية الاوغستينية منع مفكري الغرب من ان يحاولوا اطلاقاً ثابت ان المسيحية تستطيع التحكم مباشرة بالسياسة. ان الحرب فيها بين والحريتين او المعدنتين «Doux glaives» تبقى منذ ذلك الوقت حاضرة دائماً لتندلع كل حين.

الفصل الثالث - القرون الوسطى العليا المذهب التجريبي للحكم المقدس (القرون: ٥ - ٦ - ٧ - ٨ - ٩ - ١٠)

في سنة ٤١٠، وقعت روما بين يدي الأريك. ولم يرتد الحدث، من غير شك، في أعين غالبية المعاصرين رداء الكارثة الاستثنائية التي نسبها التاريخ إليه. فالحدث قد اندمج فعلاً في سياق كامل من الاضطرابات المادية والاخلاقية التي عرفت قلة من المفكرين كيف تقيّمها كما يجب. لقد كان العالم الروماني عرضة لانكفاء اقتصادي مدمر. ووافق زوال النشاط الاقتصادي والتجاري المكثف رجوعاً الى «الاقتصاد الطبيعي» القائم على الزراعة وعلى المقايضة. وادى تهاوي المدن والعملية الى تحيئة الحياة الاجتماعية، وإلى تفتت السلطات. فضلاً عن ذلك لم يعد للسلطة الامبراطورية ولا لعملياتها اية سطوة عند المواطنين الذين «استسلموا للتصرف السلمي» او «حاولوا التهرب ما امكنهم من التزاماتهم» عن طريق الحرب او عن طريق المعصيان او بواسطة السليبات من كل نوع. وادى انحطاط الروح المدنية الى نتائج خطيرة، بصورة خاصة، على التجند في الجيش. الذي اصبح يتألف بكامله من المرتزقة الاجانب: الم يكن آلأريك ذاته مدرباً عسكرياً *Præceptor militum* في الجيش الروماني؟ ولم يجد البرابرة التربين على الحدود امامهم الا جيوشاً موالية ولا شك، ولكنها تنظر الى القناعة الوطنية. واخيراً انجذبت القوى الفكرية والدينية نحو الشرق تستلهمه ولم يترك تفلص الاقتصاد وتهاوي المدن في الغرب الا مكاناً بسيطاً امام حركة ثقافية حقّة، ومن جهة ثانية اضطرت المسيحية المتوسعة الى القيام بعمل تعميم انتشاري على حساب البحث والاصالة.

ومن ناحية اكثر عمقاً لم تكن المسيحية، وهي دين جدير شمول او كلياني، الا لتزور الاضطراب في النظام الامبراطوري القديم: لقد ادى اعتداء قسطنطين، بشكلي من الاشكال الى اصابة الامبراطورية في رأسها. وفقد شخص الامبراطور الصفة القدسية فاوشكت الوظيفة الامبراطورية ان ترى مكانتها وسلطانها تتدنيان.

وعندما قرر قسطنطين ان يجعل من القسطنطينية عاصمة ثانية فقد عمل مستبقاً للاحداث،

على الحد من انهيار الامبراطورية الرومانية: فالجزء الغربي من الامبراطورية وحده تعرض للمهجمات البربرية وقسم الى ممالك متعددة، اما القسم الشرقي فقد حافظ على استمرار الفكرة الامبراطورية، وحاول، مع جوستينيان Justinien ان يبر الغرب الى هذه الفكرة، ولكنه فشل، فانكفاً على نفسه يزرع عظمته في اثناء مقلق.

وكانت هذه الحقبة من التحول العميق هي ايضاً حبة التجريبية الجفرية: ووجدت الاحداث، عموماً، تبريرها بذاتها. وعندما ظهرت النظريات جاءت متأخرة على الحدث في الغلب الاحيان. وبدا الكتاب الذين يروا الحدث، على هذا الشكل، قلبي الاهتمام احياناً بالامانة التاريخية: فلم يترددوا في التزوير عندما طلب اليهم ذلك (واحد اشهر مزوراتهم، وليس الوحيد هو «هبة قسطنطين»). ولم يبدأ تحرير الموصات السياسية المتخصصة الا في القرن التاسع مع كتاب (Via Regia) لمؤلفه سماراغد Smaragde، الذي يعود الى سنة ٨١٣، ومضمونه اقرب الى الاخلاق منه الى السياسة، وبصورة خاصة مع كتاب De institutione Regia (المؤلف بين سنة ٨١١ و٨٣٤)، حيث اكتفى جوناس د. اورليان Jonas d'orleans بتقديم قرارات سينود ٨٢٥ (مجمع كنسي). ولاستخراج الافكار السياسية عن القرون الوسطى العليا، لا بد من الرجوع اذاً، وقيل كل شيء الى الصكوك الرسمية التي حفظت الاثار المكتوبة (قرارات، كتب ورسائل، الخ)، وكذلك الى حكايات المؤرخين الرسميين الذين التزموا، باعداد كبيرة، بتلوين افعال وحركات الرجال الكبار في عصرهم. وهذا يعني انه، تجاه هذا الوضع، لا بد من التوسع في عرض تسلسل الاحداث التي تكاملت فيها هذه الكتابات من اجل تفسيرها.

ولا بد من الاضافة ان هذه الاحداث قد تمت في جو عابثٍ غماماً بالمسيحية حتى، ليمكن وصف العصر بانه عصر حكم رجال المعابد ان لم يكن «الحكم الالهي»: وذلك بالتأكيد لا في الشرق فقط، حيث ربط الاباطرة مصيرهم بمصير الدين الرسمي. ولكن ايضاً في الغرب، حيث لم يجلب انهيار المؤسسات الامبراطورية الا ضرراً مؤقتاً للكنيسة التي؛ سرعان ما تكيفت مع الوضع الجديد فاستفادت منه عاجلاً. وزال التحكم الامبراطوري imperium، ففرست الكنيسة تحكمها Ouctoritas؛ ولم يستطع الزعماء البرابرة اكمال الحدث المسيحي الذي لا يعترف في داخله، لهم الا بسلطة ادارية بسيطة (Potestas) في هذا الاطار بدت عمادة كلوفيس Clovis وكانها ضرورة لازمة.

ونعتقد انه بالامكان استخراج معنى هذه المرحلة، من وجهة النظر التي تعيننا هنا، وذلك بالتمييز بين خمس حقب: الاولى وفيها نشاهد اعادة توزيع القوى. وهذه الحقبة تشغل القرن الخامس والقرن السادس. والثانية، وتمتد حتى ارتقاء شارلمان Charlemagne وتتميز بصورة اساسية بانفصال الغرب عن الشرق، واتمان البابا في الغرب. والحقبة الثالثة وتقع تحت سيطرة شارلمان الذي ركز النظام المسيحي في الغرب. وخلال الحقبة الرابعة اخلت الكنيسة بعد ان ادعت لنفسها وراثه شارلمان بثأرها من السلطة الزمنية. وخلال الحقبة الخامسة جهدت، اخيراً، سلالة اوتون Otton ان تعيد بناء امبراطورية الغرب.

١- الحلقة الاولى: اعادة توزيع القوى

- ٣٩٥ موت تيودوز الذي رفع امبراطورية قسطنطين المسيحية الى ذروتها. اقتسام الامبراطورية الرومانية الى قسمين.
- ٤١٠ الاستيلاء على روما من قبل آلأريك، وكانت الهجمات الجرمانية في الغرب قد بدأت قبل عدة سنوات.
- ٤١٣- ٤٢٧ القديس اوغستين يؤلف ومدينة الله ليرد على الاتهامات الموجهة ضد المسيحيين، وليعزي هؤلاء عن انكسارهم.
- ٤٤٠- ٤٦١ بابوية ليون الاكبر. اول منازعة من قبل الشرق للسيادة الرومانية.
- ٤٧٦ نزول روميولوس اوغستول عن العرش على يد اودو آكر. استيلاء البرابرة على الغرب بأكمله.
- ٤٨٤- ٥١٩ النزاع حول الطبيعة الواحدة. اول انشقاق بين الشرق والغرب.
- ٤٩٢- ٤٩٦ بابوية جيلاس الاول.
- ٤٨١- ٥١١ كلوفيس ملك الفرنكة.
- ٥٢٧- ٥٦٥ حكم جوستينيان. اتبعت الامبراطورية جزئياً في الغرب.
- ٥٦٨ اللومبارديون في ايطاليا.
- ٥٩٠- ٦٠٤ بابوية غرغوار الكبير.

الف) الكنيسة والدول: ولادة الاوغستينية السياسية.

دُلَّ القديس اوغستين، عندما ميَّز بين الحاضرتين، على ان ما يهم المسيحيين في النهاية هي حاضرة الله. وأوضح بأنه ما دامت السلطان مستقلتين بعضهما عن بعض، فان المجتمع الزمني، يندمج عند ذاك في اللحظة الالهية، وانه، من جراء ذلك لا يستطيع مخالفتها. وحاضرة الله، كتابٌ ظرفي، يدعو الى نوع من التحرر السامي، المؤدي الى رؤيا صوفية. ومن الواضح ان الافكار الاوغستينية عن السلم وعن العدالة لا تشمل الحق الطبيعي فتحية، او تحمل عمله، ولكنها تقع على صعيد آخر مختلف تماماً: وان التعاريف فيه هي صعودية. فهي تنطلق من المادة العضوية الحية فتصعد تدريجياً الى درجة الايمان والى الحياة فوق الطبيعية.

وهكذا لم تستطع الاوغستينية السياسية ان تنشأ بدون نوع من تحريف معنى الفكرة التي جاء بها اسقف ايبون (اوغستين). ولا نستطيع الا القول بان ما كان عنده مجرد ميل روحي، قد اصبح عقيدة عند مفسريه. ف هؤلاء استعملوا التراث الاوغستيني بعد ان فصلوا بينه وبين ظروفه: فمن ردة فعل دفاعية، في خدمة قضية كبرى صنعوا قاعلة للحكم البرمي وجعلوا النظام الطبيعي

من ضمن النظام فوق الطبيعي، أي ادخلوا الحق الطبيعي في العدالة فوق الطبيعة، وحق الدولة ضمن حق الكنيسة.

أول نص يعبر عن الأوغستينية هو الرسالة التي أرسلها جيلاس الأول (بابا من سنة ٤٩٢ إلى سنة ٤٩٦) إلى الإمبراطور أناستاز. وفيها: بعد أن يميز بين «الجهازين اللذين يحكمان العالم حكماً سيادياً، وهما السلطة المقدسة للأخبار، والسلطة الملكية»، يوضح جيلاس بدون مواربة فيقول: «ولكن سلطة الأخبار تزداد أهمية بمقدار ما يتوجب عليهم، في يوم القيامة، أداء الحساب أمام «السيد» عن الملوك بالذات: وبالفعل، كما تعلم أيها الابن البار السموح أنك تحكم الجنس البشري بشرف منصبك. ولكنك مع ذلك تحني الرأس باحترام أمام الأخبار في الأشياء الدينية. أنك تنظر منهم وانت تتناول القربان الآلهي، وسيلة خلاصك، وانت، مع تحكمك بهم، تعلم أيضاً أنه يجب الخضوع للنظام الديني بدلاً من توجيهه. وتعلم أيضاً، فيها تعلم أنك تابع لحكمهم عليك، وأنه يجب عليك أن لا تحاول خضاعتهم لارادتك».

غرغوار الكبير (٥٤٠ - ٦٠٤): وسع غرغوار الكبير المبادئ التي وضعها جيلاس فهو الذي انجز وصاغ ما سمي «بالمفهوم الوزاري» للإمبراطورية وللملكيات:
«ان أجهزة السلطة المدنية ليست إلا مصلحة من مصالح حكومتها (حكومة الكنيسة). الا ان غرغوار الكبير لا يتصرف بذات الشكل مع الامبراطورية ومع الملكيات البربرية الفتية. لقد كان موظفاندياً في روما، ثم اصبح فيها بعد شاهدأ عياناً لعظمة روما الباهرة، مع بقاءه من رعايا الامبراطورية، خاضعاً للعدالة الامبراطورية، وقد احتفظ للامبراطورية باحترام تقليدي حله على صياغه فكره بدبلوماسية، واحياناً بتواضع، ولكن دون ان يتخل عن صلابته الشديدة. «انه وحيد القرن تألفه الله، وهو يرى ان على الامبراطور «ان يحمي بعناية فائقة السلم والايمان» ويتصرفه هذا، فهو يؤمن السلام في ميدانه الخاص».

سلام الكنيسة وسلام الدولة مرتبطان. وأكثر من ذلك، ان هذا التبرير الوزاري هو الوحيد الذي يمكن اعطائه عن الحكم الزمني، كما اوضح ذلك غرغوار الكبير في رسالة شهيرة أرسلها الى الامبراطور مويسس وإلى ابنة تيودور شريكه في العرش: «لقد اعطي الحكم من العلي الى سيدين حل الناس، لكي يساعد الذين يريدون فعل الخير ولكي يفتحوا السبيل واسعاً الى السماء، ولكي تكون ملكة الارض في خدمة ملكة السماء». وعندما يتوجه الى محالك الغرب، يستعمل غرغوار القوة فيقول الشليريت «الملك ليس بذاته امراً عجباً، لان الكثيرين يملكون. المهم هو ان تكون ملكاً كاثوليكياً». والعمل الاول للحكومة الملكية الصالحة هو قمع الخطيئة: النظام السياسي يخلط بالنظام الاخلاقي. وكتب الى برونو، ملكة اسبانيا بين ٥٣٤ - ٦١٣، «ان الخير يوضح ان عليها ان تشدد في حفظ الاخلاق في مملكتها: «عل الملكة في حال وجود عصاة او زناة او سراق مجرمين من أي نوع، ان تدارع في عقوبتهم حتى تخفف من الغضب الآلهي». وسار التطور سيره بصورة منطقية، حتى حل الى «ابزودور دسفل» Isodore de Seville. (توفي سنة ٦٣٦) على

القول: «إن السلطة الزمنية لن تكون ضرورية إذا لم تفرض بالعرب والانضباط ما يعجز الاحبار من فرضه بالكلام».

باء) الحقوق الداخلية للدول

يجب ان لا نستتج من جرأة البابا في موقفه المتعالي الحاسم من الملكيات البربرية ان هذه قد نشأت وشئت ضمن الاضطراب الحقوقي والاخلاقي الكامل. لذ لكل شعب فاتح قوانينه حتى انه وجد رجالاً، رغم اعجابهم بالحياة الرومانية، قاموا باجراء مقارنة بين عيوب الرومان وفضائل البربر. واشهر القوانين المدنية المعروفة من تلك الحقبة هو القانون السالي. حيث نص على ترتيب للحماية الفردية ضد العنف ومن اجل المحافظة على السلم الاجتماعي وهذه النصوص ذات المفهوم الاصيل الحسن نوعاً ما سرعان ما تأثرت بالقانون الروماني.

ولم يتميز حكم جوستينيان فقط باعادة الاستيلاء الامبراطوري على قسم من الغرب. بل كان ايضاً اول عصر ذهبي للحضارة البيزنطية. والاعمال الفنية لا تشهد وحدها لصالحه. اذ هو ايضاً عصر المجموعة الحقوقية العظيمة المعروفة باسم قانون جوستينيان. وهذا القانون يتوسع في قانون ثيودوس، ويجمع، بعد التكيف، التشريع الروماني القديم. وجاء الديجست Digestي يكمل هذا البناء الضخم، عندما اعد تجميع الآراء الاجتهادية. وظل هذا التجميع، بالنسبة الى المؤرخين زالى المشترعين احد اكثر مزايا العصور القديمة صفاء. تلك كانت عظمة وضعف عصر جوستينيان. وهذه العظمة ليست الا شهادة على الماضي، ولكنها اعجز من ان تحمي امبراطورية واهنة منهارة.

٢ - الحقبة الثانية: البحث مجدداً في التوازن.

هند موت جوستينيان دخلت بيزنطة في حقبة اضطرابات: وقصر الحكام عن مجاراة جوستينيان في التوسع نحو الغرب وفي هذه الاثناء اخذ التوسع العربي يمدد الامبراطورية التي تقلصت حدودها ضمن الابعاد الشرقية، كما شرع العرب إنشاء قوة سياسية جديدة.

٦٣٣ - ٦٤٤	بداية الفتح العربي (سوريا، مصر، فارس).
٦٣٨ - ٦٨١	النزاع حول وحدة الطبيعة في المسيح.
٦٦٣	اخر اقامة لامبراطور روماني في الغرب.
٦٩٢	تجمع القسطنطينية. الغذاء للمعابد الرومانية.
٦٩٦ - ٧٠٨	استيلاء العرب على افريقيا.
٧٠٨ - ٧١٥	بابوية قسطنطين السادس الذي اقام اقامة متتصرة في بيزنطة.
٧١١	استيلاء العرب على اسبانيا، وانهيار مملكة الوندال.
٧٢٦	بداية الصراع حول الايقونات.

- ٧٣١-٧٥١ اللومبارديون يهدون روما.
 ٧٣٢ انتصار شارل مارتل على العرب في بواتيه.
 ٧٥١ مجيء اسرة الكارولنجيان.
 ٧٥٥-٧٥٦ غزو الفرنك لاطاليا. اقامة الدولة البابوية في الشرق تكفير عبادة الايقونات.
 ٧٥٠-٧٦٠ تأليف كتاب هبة قسطنطين Donation de Constantin.

الف) عظمة وضعف بيزنطة

يقول هنري بر Henri Bréhier في مقدمته لكتاب مؤسسات الامبراطورية البيزنطية لمؤلفه لويس برهي Louis Bréhier: «ان الامبراطورية البيزنطية الممتدة فوق اوروبا واسيا مثلها كمثل امبراطورية الاسكندر الزائلة، لكي تقيم وحدة الشعوب، لم تكتف فقط، كما فعلت الامبراطورية الرومانية، بالاستعانة بالمؤسسات: بل ان المسيحية فيها قد دعمت الوحدة». ان مشاركة الامبراطور للبطريرك وتعاونهما هما دلالة هذه الوحدة؛ ان المفهوم البيزنطي لعلاقات الكنيسة بالدولة يتميز، قبل كل شيء، بالتضامن، ووصف هذا المفهوم «بالقيصري البابوي» هو وصف غير مطابق. والامبراطور، مصطفى المائة الآتية، ووزير الله، «المقدس» حقاً، والمحاط بالعبداء، له نظرياً كل السلطات، حتى على الكنيسة، ولكن هذه، في الواقع، تضطر الى التسوية معها. وان اطلاقية (الامبراطور) محدودة باعراف، وسنن لا تنهدم، مثل فعل الجهر بالمفيدة، المفروض قبل التوقيع. والكنيسة لها ايضاً عقيدتها، الاكثر اطلاقية بدورها من العقيدة الامبراطورية. فهي تفرض على العامل الايمان الارثوذكسي، واحترام معتقداتها dogmes، وتراتبها، وعندما تشعر انها مهددة من قبل الامبراطور فانها تقاومه. (لويس برهي L. Bréhier). وهي لا تردد في اصدار الحكم عليه عندما يروطن، وهو دائماً خاضع لها Ratione Peccati. واكثر من ذلك، ان من واجب الكنيسة، وبصورة خاصة، البطريركية المسكونية، ان تساعد الامبراطور في الحكم، حتى على الصعيد الزمني: «فقد يحدث غالباً للبطريرك المسكوني ان يساهم مباشرة بالحكم وسياسة الامبراطورية» (لويس برهي). واذا كانت الكنيسة لا يمكن ان توجد بدون الامبراطورية، فان التعبير المعاكس هو ايضاً صحيح.

في مثل هذا السياق، كانت الحياة الفكرية بصورة اساسية حياة تيولوجية. رغم ان هذه التيولوجية ليست اصيلة تماماً: فبيزنطة عرفت (عدا بعض الاستثناءات النادرة التي من بينها لا يمكن تصنيف شخص مثل حنا الدمشقي Jean Damascène حتى، بدون تحفظ) - من الجامعيين والمفسرين اكثر مما عرفت من المفكرين بالمعنى الصحيح. واسباب ذلك متعددة:

الاكراه الصادر عن حكم تيوقراطي، غياب المراكز الفكرية، امثال الاديرة او الجامعات، في الغرب (وكانت الرهبانية الشرقية، القوية جداً في مجالات اخرى، غير مهية للفكرانية الخالصة، كما كانت الجامعات في الشرق غير موجودة)، الجور المخلق، والعالم المنطوي على نفسه. وانتشرت الافكار السياسية البيزنطية معبرة عن نفسها بشكل مسهب: قليلاً ما، في الغالب، في اعمال

المؤرخين الرسميين او في الاعمال الانشائية (مرايا الامراء)، المحررة على يد رجال الكهنوت، او الاباطرة انفسهم او الرجال الاداريين القدماء؛ وبصورة اهم، في المناقشات التيولوجية. وفي الواقع كان للامباطور كلمته في القضايا العقائدية، كما كان يدعي نفسه حق القول الفصل، ولهذا، كانت المناقشات من هذا النوع، على تعددها كما يدل على ذلك ادب غزير، لا تخلو من نية ميته او من تدخل سياسي.

وقد تناولت الخلافات العقائدية الاولى الاساسية موضوع الطبيعة المزوجة، البشرية والالهية، في المسيح. ولها بعد قام خلاف الايقونات. ويؤكد القائلون بالطبيعة الواحدة البشرية ان الوجود الانساني للمسيح ما هو الا مظهر. والطبيعة الالهية هي الممول عليها ينظرونهم. ويدعي السطوريون، نسبة الى نسطور بطريرك القسطنطينية بوجود الطبيعتين الانسانية والالهية في المسيح، ولكنهم يفرقون بينهما بصورة جذرية. وقد حُكمت النسطورية في مجمع الهيز Ephèse سنة ٤٣١، ولكنها رغم هذا الحكم ظلت باقية، مع العقيدة القائلة بالطبيعة الواحدة monophysisme التي رفضت في مجمع خلقيدونيا Chalcedoine سنة ٤٥١. وقد كان اتباع هاتين العقيدتين وخصوصاً الثانية، نافذين في كل مكان. ولم يستطع الامباطور هرقل، في القرن السابع القضاء عليها، وذلك باحلال عقيدة الطبيعة الواحدة الالهية monothélisme محلها، بقصد حسم النزاع: فقد منع الكلام بعد الآن في طبيعتي المسيح، جاعلاً التأكيد على الارادة الواحدة وحده شرعياً. وكانت النتيجة الرئيسية لهذه المبادرة الامباطورية استئثار عداة البابوية.

وبعد الهزة التي أحدثها الفتح العربي، غرقت الامباطورية، ابتداءً من منتصف القرن الثامن في صراع ديني جديد كان له اهميته، ليس فقط بالنسبة الى تنظيم العبادة بل ايضاً، في الحياة الفنية والثقافية، الاجتماعية والسياسية. فالتدين الشعبي الذي نشره الرهبان جعل للايقونات، وهي مجرد تمثيل للالهية، قيمة مطلقة، فقام الانقياء (البولصيون) على رأس حركة معارضة للايقونات، يؤيدها الامباطور الراض في اضعاف سلطة الرهبان، ومعارضها البابا الذي لم يكن على علم صحيح بضخامة المشكلة وابعادها. واضطر الامباطور ان يخضع امام ضخامة المد الشعبي، ولكن، مرة اخرى على حساب هيته. ولم تعد وحدة الامباطورية الا واجهة: لقد توزعت الحياة الثقافية والسياسية في بيئة فيها بين الاهواء التجريدية.

باء) الفتح العربي والافكار السياسية في الاسلام.

نشأ الاسلام سياسياً سنة ٦٢٢م في واحة من الجزيرة العربية، هي المدينة (مدينة النبي) حيث اضطر محمد (ص) الى المجيء للاقامة مع صحابته. وقد انتشر الاسلام بسرعة صاعقة: وفي اقل من عشر سنوات، وبعد ان احتست الجزيرة العربية بتفوق الدولة الجديدة عسكرياً عقدت معها معاهدات تحقن، لأول مرة الوحدة السياسية بين القبائل العربية. وبدأ المحاربون باسم العقيدة في فتح البلدان المجاورة. وعلى الرغم من تفوق حضارة سوريا والعراق وفارس ومصر والغرب واسبانيا، فانها قد استسلمت في اقل من قرن... وبعد سبعة قرون، وبعد ردة الفعل

الصلبية استبعاد التوسع السياسي للإسلام زخه، بفضل اعتداء قبائل رجل أخرى هي اترك تركستان في الشرق، الذين تغلقوا في الصين وسيطروا على الهند، وفي الغرب، استولوا على الاناضول والقسطنطينية والبلقان وبنغالية... وفي الجنوب دخل الاسلام الى افريقيا الوسطى، ونجاوز السودانين ودار حول المحيط الهندي فوصل الى زنجبار وجزر القمر Comore حتى مالايزيا. (هذا الموجز مأخوذ عن لويس ماسينيون في كتابه حالة الاسلام:) واسباب هذه الانتصارات لا تعود فقط الى تفوق فعلي في التنظيم العسكري بل ايضاً، الى قوة العقيدة الجديدة والى لفعالية المبادلات المنظمة بفعل قانون تجاري ملائم.

ويعتبر القرآن والسنة النبوية اساس ايمان المسلم. ويمكن اعتبار القرآن بصورة خاصة وكأنه والقانون المنزل للدولة فوق الاوطان (لويس ماسينيون في كتابه المذكور). وفي هذه الدولة يعتبر الدين اساس المواطنة. والايمان، بصورة جوهريّة، له قيمة سياسية، بل وحتى القيمة الوحيدة الصحيحة في هذا المجال والايمان هو الذي يعطي الحاضرة مبرر وجودها (لويس غاردي Louis Gardet) في كتابه (الحاضرة الاسلامية). والمؤمنون، المواطنون حقيقة في دولة فوق الاوطان، يتنجسون في الامة. وكلمة امة لها اهمية في القرآن، وتدل: «على مجموع من الناس ارسل الله اليهم نبياً، وبصورة خاصة اولئك الذين استمعوا له وآمنوا به، وعاهدوا الله بواثنته (لويس ماسينيون: «الامة ومرادفاتها»، مقال في مجلة الدراسات الاسلامية) هذا العهد وما يفضيه من امة يشمل بأن واحد الزماني والروحي. ولهذا العهد والامة انتشار كوني: فيها يستطيعان ان يضيا وليس فقط القرابة العنصرية للنبي بل قرابته الرحمة واتباعه المتبين عقيدته وهؤلاء يشملون كل الاجناس في العالم (لويس ماسينيون. نفس المصدر).

ومن حيث المثالية تبدو الحاضرة الاسلامية تيوقراطية (وبعض المؤلفين المسلمين يفضلون استعمال كلمة مركزية دينية (Théocentrie) علمانية (عدم وجود كهنوتية ادى الى عدم وجود قساوسة في الاسلام) ومساواتية: «والامر التشريعي يعود الى القرآن وحده اما الشأن الفقهي فيعود الى كل مؤمن يستطيع بمواظبة على قراءة القرآن ووعيه التعاريف والاحكام الواردة فيه، ان يحصل على الحق في تطبيقها. اما مسألة الحكم في المجالين المدني والقرآني فتعود الى الله وحده كما يدعي الحوارج (بالرغم من خروجهم على الجماعة، فهم يمثلون اشد مبدأ جوهري في الاسلام) ولا يمكن للحكم ان يمارس الا بواسطة وسيط، رئيس فرد. وتؤدي جماعة المؤمنين بين الطاعة والخضوع له بين يدي هذا الوسيط، وفي انابة الله عنه في امته. وهو محروم من حق التشريع ومن حق القضاء. (١٩) (لويس ماسينيون، وثبُّ الحلاج (La Passion d'Al. Hallaj) وليست هناك سلطة زمنية اخرى غير سلطة الله: والسلطة منبثقة عن الله، في نظر الاسلام، وتبقى له، وعارضا هو يكاملها بواسطة اداة بشرية (لويس غاردي L. gardet كتابه المذكور). ويتج عن ذلك، ايضاً ان اختيار هذا الوسيط هو امر لا يفهم سره الناس، وعندما يصبح الترفيق، في الغالب، الضمان الاول للشرعية. هذه الاطلاقية لحكم الله لها مقابلها: وهو تساوي الناس فيما

بينهم : مساواة لكونهم بشرأ ، تركز ، سلبأ ، حل زوال وفناء البشرية ، مساواة على أساس الإيمان ، أرادتهم مشيئة الله ان يكونوا وفي وضع حقوقي يتوهم جميعأ ، ونفس المسترأ ، حق التعاقد معه (لويس غاردي L. gardet نفس المرجع) . وترجم هذه المساواة ، من الناحية النظرية ، بنوع من الديمقراطية داخل الجماعة أو الامة : من الجدير بالاشارة مثلاً ان يبدأ الاجماع ، اي اتفاق الفقهاء اجمعين ، مطلوب لكل توضيح ولكل تطبيق لحكم منزل ، وكلمة فقيه تشمل كل مؤمن قادر واهل ، مهما كانت منزلته .

وكان لا بد ، من الناحية العملية ، من اختيار رئيس عند وفاة النبي سنة ٦٣٢ (لانه ليس له وريث ، كونه خاتم الانبياء) . ولم يستطع صحابة النبي ان يتفق فكان ان حصل الانشقاق بين السنة والشيعة والخوارج ، واصبح امر الخلافة (من خلف : جاء بعد) بعد ذلك المسألة الكبرى في علم السياسة الاسلامي . وليس من مجال هنا لايراء ذكر كل المدارس . وذكر كل الحقوقيين الذين اظهروا طيلة القرون الوسطى خصبأ فكريأ ، بصورة خاصة ، في مجال الحقوق ، في الاسلام . وهناك اسمان فقط : الماوردي (المتوفي سنة ١٠٥٨) وابن خلدون (المتوفي سنة ١٤٠٦) . ويلحظ الماوردي تمامأ الصفة المحددة لصفات الخليفة . واتجاهاتها نحو الخير العام ، وقد عدد للخليفة عشرة واجبات عامة (وقد استعاد المنظرون المحدثون هذا التعداد ، بدون تغيير) . من بين هذه الواجبات :

«١» - المحافظة على اصول الدين المقررة ...»

«٣» - المحافظة على النظام العام ...»

«٥» - حفظ الحدود بتزويدها بالتجهيزات العسكرية الدفاعية ...»

«٦» - توجيه الحرب المقدسة ضد كل من يرفض الاسلام بعد تسلمه الدعوة اليه ...»

«١٠» - ان يتولى الامام بنفسه الاشراف على شؤون امته والرعاية لها ...»

فالخليفة ، اذأ ، وبصورة اساسية «هو حافظ» او «مؤمن» على وظيفته ، ويقرب ابن خلدون ، الذي شغل مراكز في الحكومة وفي القضاء ، في تفكيره ، كثيرأ ومن بعض النواحي من الفكر الغربي ، اولأ ، بهذه الفكرة ، المنتشرة جدأ في الغرب ، في ذلك الزمن بالذات ، ان التبرير الاساسي للسلطة يكمن فقط في الضرورة والحاجة الى معتدل يمنع الناس من ان يمزق بعضهم بعضأ . واخيراً بمفهومه للدولة ، المرصصة ، قبل كل شيء ، بشعورها بوحدتها الكيانية ، القبلية او العشائرية ، او الشعبية ، وثانوأً بدينها ، وبالدعاية الدينية التي لا عمل لها الا تقوية الروابط السابقة . ويقول «لا يمكن اقامة السيطرة ، ولا تأسيس امبراطورية ، بدون مساندة الشعب وبدون شعوره بوحدتة تجمعهم وتحميه» . والخلافة ، بالنسبة اليه ، ليست الا «وظيفة اقيمت للنفع العام ووضعت تحت مراقبة العامة» .

هذه الملحة «الحديثة» نوعأ ما لا يمكن ان تثير العجب : فالعالم الاسلامي ، لم يعيش ، خلال القرون الماضية ، في العزلة : انفتح على العصور القديمة الاغريقية (لا ننسى ان ابن رشد كان في

القرن الثاني عشر، افضل مفسر لارسطو) افتتح على الغرب الحديث ايضاً، واذا كان المسلمون لم يرتضوا في مجتمعاتهم الا القائلين بالوحدانية (monotheistes) وإلا أهل الكتاب. مسيحيين ويهود، فان هؤلاء، وخصوصاً اليهود قد احتلوا مراكز مهمة في حياة المدن، كتجارة الذهب والفضة - والطلب.

وقد سبقت الإشارة إلى ماهية مساهمة الاسلام، في اقامة التقنية المصرية، وكيف ان هذه التقنية، منذ القرون الوسطى العليا، وبصورة خاصة، انطلاقاً من القرن الثالث عشر، قد انتقلت من الاسلام الى الغرب: «وكانت الافضلية معطاة للممولين اليهود (لان القانون الاسلامي القديم (٩) كان يمنع على المؤمنين تجارة الذهب والفضة، والممولين المسيحيين كانوا مشهورين كثيراً نظراً لوجود دول مسيحية كبرى مجاورة) فاوكلت الدولة الاسلامية الى اليهود تجارة الفضة، ومن المعلوم ان التقنية المصرية الحديثة قد تكونت في الغرب، بفضل هجرة المصرفين الاسرائيليين من بغداد او القاهرة، الذين عبروا الاندلس في القرون الوسطى». (لويس ماسينيون حالة الاسلام Situation de l'Islam، يراجع بصورة خاصة لنفس المؤلف: «تأثير الاسلام، في القرون الوسطى، على نشوء وازدهار المصارف اليهودية»، نشرة الدراسات الشرقية، I. F. D.؛ ومن المستحسن مقارنة هذه الاطروحة باطروحة هنري بيرن H. Pirenne في كتابه «عمد وشارلمان»). ويتوجب ايضاً التذكير بتأثير المؤسسة الحرفية النقابية لجمعية القسم (اليمين) (de serment) في الاسلام، على تكوين النقابات في الغرب، وازدهار الحركة القروية. واذا كان العالم الاسلامي قد انغلق على نفسه فيما بعد، ونجح به فلا يجب التفتيش عن السبب، فقط في الجمود العقدي، بل ايضاً بسبب تعجيد الميادلات من قبل الغرب، عقب القرن السادس عشر، وبسبب نغيت الامة الاسلامية، بصورة تدريجية بالهجمة المسيحية عليها.

جيم) ولادة الدولة البابوية

في منتصف القرن الثامن كانت ايطاليا في وضع غامض. فقد تركت عملياً للامبراطور البيزنطي، واوشكت ان تقع غاماً تحت تبعية اللومبارديين، الذين استولوا بقيادة استولف Astolf، على رافين Ravenne وأخذوا يهددون روما. ولما لم يستجب الامبراطور لطلب المساعدة الذي أرسله إليه البابا اتيان الثاني، فقد قرر هذا الاخير ان يطلب مساعدة بيان ليفر Pepin Lebref الذي سرعان ما اجبر استولف على التراجع. وكانت الاراضي التي يتوجب التخلي عنها، تعود حقوقاً الى الباسيلوس Basilius الملوك. وبالتالي لم يكن الملك «بيان» ليركها له، كما انه لم يكن يرغب في الاحتفاظ بها لنفسه. وكما نقل المعني الاكبر بهذا الامر اي، اتيان الثاني، فقد قدم هبةً منه للقدس بطرس، كل الخواضر والمدن، والقرى والاراضي، التي التزم استولف، بعد اليمين، بردها. الا ان استولف لم يبق بوعده، وفي كانون الثاني سنة ٧٥٦. عسكرت جيوشه تحت اسوار روما؛ وبعد ان تردد بيان برهة، عاد الى التدخل من جديد، خصوصاً وانه تلقى لقب «اب الرومانيين». واضطر استولف الى الخضوع. وعادت الاراضي الى حوزة اتيان الثاني، بالرغم من محاولة بينزلة استعادتها، حسب اقوال هذا الاخير. واضطرت الجيوش الفرنكية ان تتدخل مرة

ثالثة ضد اللومباردين الخونة. واعيد انشاء الدولة البابوية. وسمى البابا. لتوسيعها حتى، مستنداً على النص الشهير المعروف باسم «هبة قسطنطين». وبحسب نصوص هذا المخطوط المزور، المحررين ٧٥٠-٧٦٠ من قبل حاشية البابا، كان الامبراطور قسطنطين، بعد ان اكد الافضلية الرومانية، قد تخلى عن حمل الشارات الامبراطورية لصالح البابا سيلفستر الاول وخلفائه، كما ترك لهم السيادة على ايطاليا والغرب ويستحق هذا النص ان يذكر بصورة واسعة، لما كان له من اهمية فيها بعد:

«لقد قررنا، صرح قسطنطين، ان نشرف بكل احترام بالغ قوة الكنيسة المقدسة الرومانية، بمقدار ما لسلطاننا الامبراطورية، وأن نمجد ونعظم المقر الكلي القداسة للسيد بطرس اكثر من امبراطوريتنا، وذلك باعطائه الحكم، والمكانة، والمجد والقوة والشرف الامبراطوري. وإذا فنحن نرسم: يكون للجبر الاولية على المراكز الاربعة وهي الاسكندرية، وانطاكية والقدس والقسطنطينية، وكذلك على كل كنائس الله في العالم اجمع... ونرسم أيضاً أن ابانا المحترم، سيلفستر، الحبر الاعظم، وخلفاءه، يحملون الاكليل، اي التاج الذهبي النقي، المرصع بالحجارة النادرة التي تخليها له عنها، بعد ان نزعناها عن رؤسنا... ولكي لا تتحدر كرامة الحبارة، بل على العكس لكي تكون اكثر اشراقاً من مكانة الامبراطورية، ومن قوة مجدها، فاننا نتنازل ونترك للسيد سيلفستر، اخينا، بابا روما، كل الاقاليم والمقاطعات، والحاضرات الايطالية والمناطق الغربية، لكي يتولاهما هو وخلفاؤه تحت سيطرتهم وتحت رعايتهم... هذا الدستور يجعلها والى الأبد من حق الكنيسة الرومانية».

وبوجب هذا الصك، وجد قسطنطين «من المناسب ان يحول امبراطوريته وقوته وسيادته الى المناطق الشرقية، وان يبني في مقاطعة بيزنطة، وعلى الموقع الافضل، مدينة تحمل اسمه لتصبح عاصمة الامبراطورية».

ولم تكن المطامح البابوية، على ما يظن، لتلازم مزاج شارلمان الكبير فيها بعد: ودون ان يتأثر بهذا النص الذي عرض عليه، فقد حاول ان يحدد، جغرافياً وإدارياً وحتى ضمن الاراضي البابوية، سلطة الحبر الروماني. ورغم ذلك فقد نشأت الدولة البابوية، وهذا امر مهم بالنسبة الى الحبر الروماني وإلى الكنيسة وان من غير اقرار لها حتى يحفظ الامن بالاستقلال او السيادة.

٣ - الحقيقة الثالثة: شارلمان والملك المسيحي

٧٦٨	اعتلاء شارلمان
٧٧٣-٧٧٤	بناء على طلب من الباب، شارلمان يقود حملة ضد اللومباردين ويلحق ملكهم بملكته.
٧٨١	في بيزنطة قسطنطين السادس يعتل العرش تحت وصاية امه.

انتصار شارلمان على السكون والاحتفال بذلك بناء على امر من الباب هديران الاول، بالادعية وبالاعمال الغفرانية.	٧٨٥
مجمع كنسي واعادة عبادة الصور.	٧٨٧
تحرير الكتب الكارولينية.	٧٩٠-٧٩٢
مجمع فرنك فورث مثلاً الكنيسة الغربية.	٧٩٤
احتلاء ليون الثالث.	٧٩٥
انزال قسطنطين السادس عن العرش وسلمه بناء على امر امه. العرش الامبراطوري يعتبر شاغراً.	٧٩٧
ليون الثالث يحقر في روما فيطلب مساعدة شارلمان.	٧٩٩
تتويج شارلمان في روما في الخامس والعشرين من كانون الاول.	٨٠٠
الابقاء على فكرة الوحدة.	٨٠٦
اشراك لويس الثاني في الامبراطورية.	٨١٣
موت شارلمان في الثامن والعشرين من كانون الثاني.	٨١٤

اذا كانت الدولة البابوية تعطي للبابا الأمن ضد المخاطر الخارجية، فانه لم يكن ممحياً بصورة رسمية ضد ثورة رعاياه عليه. فقد اضطر ليون الثالث، بعد ان عزيت اليه اخطاء مختلفة، خصوصاً الحنث باليمين والزنا، استوجبت تعزيره من قبل الرومان الى طلب معونة شارلمان. وقد قام بذلك مدفوعاً برغبة شارلمان اقامة عقد معه وكميثاق شرف وصديق، لا بحث به. وبموجب هذا الميثاق تتبعه البركة الرسولية اينما حل على ان يكون الكرسي المقدس للكنيسة الرومانية تحت حمايته بصورة دائمة. ويتوجب على شارلمان ان يتدخل تلقائياً وبدات الكتاب الموجه الى ليون الثالث اخذ شارلمان على نفسه العهد: «بمساعدة العناية الالهية، ان يدافع عن كل الاماكن التي تعود الى الكنيسة الالهية، كنيسة المسيح، بقوة السلاح: في الخارج ضد هجمات الوثنيين واجتياحات الكفار وفي الداخل، بحماية الكنيسة عن طريق نشر الايمان الكاثوليكي». في حين حصر الدعاء بالبابا: «ويعود اليك ايها الاب المقدس ان ترفع يديك نحو الله، مع موسى، حتى تساعد بأدعيتك جيوشنا على النصر». وبعد توزيع المهام على هذا الشكل يتضمن الكتاب، نصائح للبابا حول الحكم، وحتى حول سلوكه الاخلاقي: «وعلى فطمتكم ان تعلق، في جميع الاحوال بالتعليمات الكنسية، وان تتبع بصورة مستمرة القواعد المقررة من قبل الاباء المقدسين، حتى تكون حياتكم مثلاً للقداسة في كل شيء، وحتى لا يخرج من فمكم الا الدعوات الصالحات، وحتى يشرق نوركم امام الناس». وقد وجه الملك الى انجلبرت Angilbert، الذي كلفه مهمة نقل الرسالة، التعليمات التالية التي تدل على مدى تبيعة البابا لشارلمان: «انظر البابا بان عليه ان يعيش بشرف، وبصورة خاصة ان يراعي القوانين المقدسة. وقل له ان عليه ان يحكم كنيسة الله المقدسة بالتقوى» الخ. وبعد الاضطرابات في روما، اضطر ليون الثالث رغم

تردده وتحفظه، ان ينفي التهمة عن نفسه بحلف اليمين امام من سبقهم هو بتويجه امبراطوراً. وبعد يومين حوكم ابطال المؤامرة ضد الحبر، من قبل شارلمان بالذات، انما وفقاً للاصول الرومانية.

وخلق هذا المفهوم وهذا السلوك قليلاً من التقنيات النظرية. فقد كانت التسويات قبل كل شيء عملية. الا ان الراهب ألكوين Alcuin صاغها صياغة ممتازة في كتاب وجهه الى الملك الفرنكي بالذات.

«حتى ذلك الحين كان هناك ثلاثة أشخاص في الدورة من العالم:

- ١- يمثل الرسالة السامية، نائب السعيد بطرس، امير الرسل الذي يحتل كرسيه، وما حصل لتولي هذا الكرسي اليوم، تكومت طينكم فاعلمتني به.
- ٢- ويأتي بعد ذلك حامل لقب الكرامة الامبراطورية، الذي يمارس السلطة الزمنية في روما الثانية. ويأتي شكل ملحد انزل رئيس هذه الامبراطورية عن عرشه لا من قبل الاغراب، بل من قبل ذويه ومواطنيه، لقد شاع النبا في كل مكان. (انزال قسطنطين السادس عن العرش).
- ٣- ويأتي في المرتبة الثالثة المقام الملكي، الذي حفظه سيدنا يسوع المسيح لكم، لكي تحكموا الشعب المسيحي. وهذا المقام يعلو على المقامين الآخرين، فيكسبها بالحكمة ويتجاوزهما. والان عليك وحدك تركيز كنائس المسيح، ومنك وحدك تنظر الخلاص: ومنك، يا معاقب الجرائم ويا هادي الضالين، وعزاء البائسين وسند الصالحين».

ولم يد التويج الامبراطوري الا تكريساً لحالة واقعية. ولم يستطع احد ان يعطيه أكثر من ذلك رونقاً وجلاء، واذا كان من غير المحتمل - بعكس ما يورد ايجينهارد Eginhard - ان تكون اعدادات حفلة خس وعشرين كانون الثاني سنة ٨٠٠ قد تمت بدون علم شارلمان فان جهد المؤرخ لكي يعمد بالحديث الى ابعاد متواضعة هو بذاته دليل ذو معنى. فقد اراد شارلمان ان يظهر لبيزنطة وكأنه لا يريد ان يكون مرشحاً لخلافة الامبراطورية الوحيدة. كما اراد ايضاً ان يظل بعيداً، وعلى هيته تجاه الرومانيين الذين لعبوا، بناء لرغبته ولرغبة حاشيته الفرنكية، دوراً كبيراً جداً في وصوله الى السدة الامبراطورية. وقلنا اشير الى امبراطورية شارلمان بالعبارة «الامبراطورية الرومانية» Imperium Romanum. بالمقابل، شاعت عنها عبارة الامبراطورية المسيحية واذا كان شارلمان قد وضع على رأس هذه الامبراطورية المسيحية، التي كان الفرنك فيها الشعب المثالي، فانما تم ذلك مباشرة من قبل الله. ولم يكن بابا روما الا اداة تنفيذ للخطة الالهية.

(Cf. Robert Folz, L'idée d'Empire en Occident du V^e au XIV^e s.)

وفي عارسة حكمه لم يكن يتصرف مطلقاً وكأنه وكيل البابا - كما كان يريد كل من جيلاس وغرغوار الكبير - بل كان يتصرف وكأنه نبي الله فهو مثل الملك التوتاي، داود: ملك ومقدس. وكان ممثلوه ورسله يخاطبون شعوب الامبراطورية بلغة نبوية مباشرة:

واسمعوا يا اخوتي الاعزاء الانذار الذي يوجهه اليكم، على لساننا، معلنا الامبراطور شارل. نحن هنا مرسلون لخلاصكم الابدي، وقد كلفنا بان نلزمكم بان تعيشوا بفضيلة بحسب شريعة الله، وبعدالة بحسب القانون الزمني، نعلمكم اولاً انه عليكم ان تؤمنوا بإله واحد الاب والابن وروح القدس ثلثية حقة ووحدة مجموعة، خالق كل الاشياء وفيه خلاصا... واعتقدوا انه لا توجد الاكنية واحدة هي مجتمع كل البشر الاتقياء على كل الارض...».

وثاني بعد ذلك سلسلة من التوصيات الاخلاقية، وهي مجرد تكرار للحكم الانجيلية والكهنوتية.

من هذه الزاوية ويختلط الخبر العام مع تطبيق الفضائل المسيحية. ولم يكن مفهوم شارلمان ارضياً بصورة رئيسية، ولا ادارياً، بالرغم من ان الادارة المحلية والمركزية، قد تطورت كثيراً في ايامه. ان مفهومه صوفي خالص، «رؤية دينية لنظام الكون»^(١).

وارتبطت عظمة الامبراطورية الكارولنجية بشخص رئيسها. وعندما زال هذا انهيارت الامبراطورية بل ان مصيرها تولته الكنيسة: ونشأت فكرة الاخوة المسيحية من التوزيع الجغرافي تحت السيطرة الضيقة للكنيسة، بواسطة الاساقفة أولاً، ثم بواسطة البابا فيما بعد.

«ولولا وجود شارلمان، لاستحال فعلاً وجود غرغوار السابع... وبدأ مفهوم الدولة القوية الذي صاغه الرومان والذي تأسس على الحق الطبيعي، يتبع وينوب في الوظيفة الدينية السامية التي مارسها شارلمان... والحدث الاخطر هو ان شارلمان قد حقق عن غير وعي منه الاوغسطينية السياسية واعطاها قوة وثمناً وكرس استبعاد الفكرة القديمة للدولة المستقلة المتميزة عن الكنيسة ونزع عن هذه الفكرة القديمة كل دور فعلي في العقيدة وفي الواقع، ولعدة قرون. (H. x. Ar- «. quilebre, Op cit)

٤ - الحلقة الرابعة : الكنيسة تاخذ بثأرها

- | | |
|--|----------|
| اعتلاء لويس الثاني العرش. | ٨١٤ |
| الرسم الامبراطوري للويس الثاني في مدينة «رمس» من قبل البابا ايثان الرابع. | ٨١٦ |
| ordinatio imperii الدستور الامبراطوري واشراك الابن البكر للويس الثاني، لوثير Lothaire في الامبراطورية. | ٨١٧ |
| رسم لوثير في روما على يد بسكال الاول. | ٨٢٣ |
| الدستور الروماني Constitutio romana وتنظيم السيادة الامبراطورية في روما | ٨٢٤ |
| تحرير الفتاوى البابوية المزورة .Fausses Decretales | ٨٤٧- ٨٥٢ |

(١) وهذا هو المفهوم الإسلامي للحكم.

الرمس الامبراطوري للويس الثاني.	٨٥٠
موت لوثر.	٨٥٥
بابوية نقولا الاول.	٨٥٨ - ٨٦٨
وفاة لويس الثاني. شارل لشوف يعتلي عرش الامبراطورية ويرسمه جان الثامن.	٨٧٥
وفاة شارل لشوف.	٨٧٧
الرمس الامبراطوري لشارل لغزو على يد جان الثامن.	٨٨١
اعادة تكوين الامبراطورية الكارولنجية القديمة ثم تفككها نهائياً الى عدة ملكيات.	٨٨٠ - ٨٨٧

الف) مصاحب لويس الثاني.

لم تكن خلافة شارلمان بالامر السهل. كان لويس الثاني، كما يدل لقبه عليه، محاطاً بمجموعة من المستشارين اكثرهم من الرعيان مثل، والا، اغويار، هيلدوين، الخ الذين كانوا يغالون في فكرة الامبراطورية المسيحية الى اقصى حد. حتى ان الامبراطور وصل الى قصر نشاطه على الممارسة الشخصية للفضائل المسيحية، في حين سعت الكنيسة لكي تحل محله في ادارة الامبراطورية. يؤمن الدستور الامبراطوري *orinatio imperu* وحدة الامبراطورية نظرياً وذلك بعزوه الخلافة على العرش الى لوثر وحده. ولكن هذا العمل لم يرض اخوته الذين شعروا بالغبين. وبدأت الاضطرابات التي لم يستطع لويس الثاني قممها بفعالية. واخذ الاساقفة بعد ذلك يتلمعون من ضعف السلطة الزمنية، ثم اعلنوا اتصهم حراساً للصرح الكارولنجي ضد الاضطراب والتجزئة. ولكن وسائل عملهم ظلت مع ذلك محدودة: اذ لم يكن لهم من نفوذ على الامبراطور الا من ناحية السرا المقدس. وعلى دفعتين اجبروا لويس الثاني على الاعتراف علناً بنوته: مرة في اتيشي سنة ٨٢٢ ومرة في سان مدار دستوراً سنة ٨٣١. وكانت توبة اتيشيا بناء على نصيحة الاساقفة فقط: ففضلها بطيية خاطر لأنه اعتبر اخطائه السياسية كخطايا قرر الرجوع عنها والتفتيش عن وسائل اخرى غير القمع لكي يحمل الجميع على القبول بقراراته. «والدليل على ذلك ان لويس اكتره كل رعيته واجبر نفسه على اعلان التدم وعلى الاعتراف بالخطايا (Marcel David, la souveraineté et les limites du pouvoir monarchique du IX^e au XV^e siècle) ورغم ذلك، ومن وجهة النظر السياسية الخالصة لم تحدث توبة الاثنيين الاثر المطلوب: «ولقد نزع الامبراطور عن نفسه صفة السيادة عندما ظن انه يشترى نفسه كمسيحي». واعادت اتيشي سواسون.

وتم الاعداد لتوبة سواسون في كومبيين Compiègne، خلال اجتماع حضره، تحت رئاسة لوثر الاساقفة والالباء والنبلاء وجهود غير. ومعلوماتنا عن هذا المؤتمر مأخوذة عن محضر التقرير المنظم من قبل الاساقفة (حتى لا نظن الاجيال القادمة الظنون بقراراتهم)، وكان عنوانه «مجمع التوبة الامبراطورية...».

وطلب الى كل اسقف، فضلاً عن ذلك، مذكرة شخصية حول الاحداث: وقد حفظت مذكرة غويار. وهي لا تحتوي فروقات مهمة تختلف عن التقرير الرسمي، كل ما في الامر بعض

التفصيلات التي تطرح الشك حول بعض النقاط الواردة في الوثيقة الرسمية، وبصورة خاصة فيما يتعلق بالقبول «الحر» لإعلان التوبة من قبل لويس الثاني. وفي هذه المستندات يستخلص ان الاساقفة استندوا على صفتهم كوكلاء للمسيح وكخزنة مملكة الساء: ومهمتهم العوفة الى طريق الحقيقة، بكل من يخرج عنها، وكان عليهم ايضاً واجب حماية الحكومة الامبراطورية من اخطاء رعاتها الذين هم سبب خراب الشعب، وسبب الفضائح بالنسبة الى الكنيسة. ومن بين المآخذ التي وجهت ضد لويس كانت التهمة الرئيسية انه بعث الاضطرابات: «فقد عرض المملكة للخطر، في حين كان عليه ان يكون بالنسبة الى الشعب المسيحي دليلاً الى الخلاص، وحامياً للسلام. وفرض الاساقفة على الامبراطور واجب اعلان توبته علناً. وخضع لذلك، بعد ان اعلنوا عدم اهليته: وان هو لم ينزل عن العرش، صراحةً وقانوناً، فقد أضّر فعلياً على التخلي عن وظائفه الامبراطورية لقد استبعد لويس الثاني بموجب اجراءات ذات اساس طقوسي ديني، وتخلو تماماً من المظهر الحقوقي (وكان الغموض شاملاً لدرجة ان القليل من المعارضين لاحظوا ذلك: ويعتبر رابان مور Raban Maur استثناء). في ذلك الحين كان الوقت لم يجن بعد لكي يقوم الحبر الروماني بخلق الامبراطور خلعاً وقانونياً».

ب) حكومة الاساقفة

اذا كان الاساقفة قد تضايقوا قليلاً، من اجل ايجاد مسوغ لممارستهم امتيازاتهم، فانهم لم يجالهم الشك في صحتها: «لقد كان لحكومة الاساقفة منظرياً: وكان اعظمهم جوناك دورليان وهنكامر.

كان جوناك دورليان Jonas Dorienans اسقف مدينة اوليان حوالي سنة ٨١٨. وله مؤلفان هما: دستور الملوك والدستور العلماني De institutione Regia et De institutione Laicali يضاف اليهما كتاب: عبر قانون هورت Via sancti Huberte الذي يكاد يكون دستوراً اسقفياً De institutione episcopali «الثلاثية» تتوافق مع التمييز الذي قال به جوناك حول الطبقات الثلاث في المجتمع، في ايامه: طبقة العلمانيين، وطبقة الملوك، وطبقة الرهبان وطبقة الاساقفة. ويعزى الى كل طبقة وظيفة خاصة: «العلمانيون لهم القضاء والدفاع بقوة السلاح عن سلم الكنيسة المقدسة. وطبقة الرهبان تتفرغ للعبادة، في سكوا؛ اما طبقة الاساقفة فعليها يقع عبء الاخرين». وهكذا فكل طبقة او سلك لا تتضمن فقط تفرقاً، بل ايضاً انسجماً ذا طبيعة انسانية واهية، من اجل السلم الاجتماعي والديني، تحت رعاية الاساقفة مباشرة. «وجوناك عندما اشار الى الرسالة الرعائية التي يؤديها الاسقف يجعل من وكيلاً عن مجتمع عصره كما يجعل من مسؤولاً عن الطبقتين الاخرين». (E. Delaruelle). وحلت الاسقفية المنظمة بشكل مؤسسة محل الرهبان القداس المنظمين بحسب المفهوم الاكلوسكسوني والذي يعتبر القديس بونيفاس مؤوذههم. اما الملوك المصنفين مع العلمانيين فيذكرهم اسقف اوليان بان «القضية التي يدبرونها في اطار الوظائف المسندة اليهم ليس

لها وجود كقضية بشر بل كقضية الله. وان مهمة الملك تنحصر في الحكم وفي ضبط شعب الله بالعدالة والانصاف بحيث يمتد الجميع في زرع السلم والوثام. ونتيجة ذلك يجب ان يكون الملك بالذات، وقبل كل شيء، حامي الكنيسة وعباد الله. وواجبه ان يسهل بذكاء وإخلاص مهمة الاحبار: وعليه ان يجرس بالسلاح وبالحماية كنبه المسيح وان يدفع البؤس عن الارامل واليتامى وكل الفقراء الآخرين وكل المعوزين. ولكن الاساقفة في النهاية هم الحكام: والحكم المسيحي لم يعد ملك الامبراطور ولا الامراء ولكنه قبل كل شيء شأن الاساقفة. (E. Delaruelle) ان الاساقفة هم «الحفظة» وهم حاة كل شيء وكل الناس من الخطيئة، التي كان لها في ذلك الزمان معنى جاداً.

وشبه بذلك خطاب هنكار اسقف رس من سنة ٨٣٥ الى ٨٨٧: بل فيه بدون شك قوة اكبر ايضاً. وكتابه المسمى «مراتب الامراء» (اورديني بالاتي) De Ordini Palatii هو من سنة ٨٨٧، بعد ان شارف اسقف رس على فراق الحياة. وقد سبقه سلسلة من الرسائل حول ذات المواضيع. والمجموع يجعل من هنكار اكبر منظم للملكية بحسب رأي الكنيسة ان لم يكن دائماً الشاهد الامين في ايام الكارولنجيين كما بدا اول الامر. وهو يستمد سياسته من الكتاب المقدس: اذا كان الملك في فروة الترتاب الزمني، فاعل منه ملك الملوك حسب قول داود النبي: «والان يا ملوك، افهموا، تنقفوا انتم الذين تحكمون الارض، اتعلموا الله بخشيته واطمئنتوا اليه خاشعين. اتبعوا هذه الحكم خوفاً من غضب الله ولا تمجدوا عن الصراط المستقيم». والى جانب الملك يبدو دور الاساقفة مهما فهم الذين يُعلمونه بمشية ملك الملوك. وكما يدل على ذلك اسمهم فهم السامرون للملاحظون بالمعنى الذي فهمه النبي لشعبا عندما كلفه الازلي ان يهني قومه. فصرح بانه ارسل من جانب الله للسهر على بيت اسرائيل وليكون حارساً له. والاساقفة هم ايضاً ملزمون بالسهر حتى يكشفوا العدو الذي يتربص بالملوك وكما فعل شعيا. على الاساقفة ان يجرؤوا الملوك، طياً وكروها الى طريق السيد (N. H. alphen).

وبالنتيجة لا يستطيع الملك ان يتجاوز صلاحياته في اختيار الاعيان الكهنوتيين. وتدل رسالة مرسلة الى «العظيم لويس الملك المجده» على صلاية هنكار حول هذه النقطة: «اذا صح ما سمعته من بعض الناس انه عندما تطلب اليكم الموافقة على انتخاب اسقف، فالاساقفة والكنيسة والشعب ملزمون باختيار من تشاؤون ومن تأمرون، (وهذا ليس انتخاباً بحسب الشريعة الدينية بل ابتزازاً من قبل السلطة البشرية) فاذا كان الامر كذلك، واكرر اني سمعته، فان الروح الشريرة هي التي وسوست لك به في اذنك بواسطة المتطفلين الذين يشبهون شكل الحية التي خدعت ابونا في الجنة حتى طردا منها».

وبالمقابل سعى هنكار الى تكريس دور الاساقفة حقوقيّاً، في حفلة التنصيب الملكي. وهو الذي ادخل سنة ٨٩٩ حلفان اليمين من قبل الملك ضمن المراسم بحيث اذا حث فانه يصيح مرتكباً جريمة الحث وبالتالي يصبح عرضة للحرم. واللهجة التي خاطب بها لويس الثالث الشاب

بعد وفاة شارل ليشوف تدلنا بوضوح عن نواباه بهذا الشأن، اني ارجوك اليمين الذي قطعت على نفسك يوم رسمك... وهو يمين وقعت عليه بيدك وقدمته امام الله على المذبح بوجود عمل الاساقفة. وهكذا وجد الملك نفسه خاضعاً تماماً لمشئته الاساقفة: اما اليمين فيجعل منه، بشكل من الاشكال عضواً في المجتمع الكهنوتي.

وكانت خيبة هنكام كبيرة حينها رأى ان عمله قد استولى عليه البابا وكان هو يحلر هذا الاخير حلاً شديداً حول الشؤون الزمنية. لا شك ان اسقف ريمس في رسالته المسماة «مراتب الامراء» يدعو الى المعقيدة التقليدية القائلة بوجود سيطرتين تحكمان العالم: سلطة الاحبار والقوة الملكية. والسلطة الخيرية اعلى من سلطة الملوك». وظل طيلة حياته يجادل في سلطة البابا الزمنية. ولكي يجد من سلطانها فانه في قضية لوثر الثاني وشارل ليشوف، لم يتردد في اعطاء السلطة الزمنية اكثر مما كان يعطيها عادة، قيمة، وان يقف موقف معتدلاً، متجاوزاً بذلك فكرته الحقيقية، فيما يتعلق بامتيازات الكنيسة على الملوك.

ويعتبر هنكام سابقاً للحركة الغالية، (Gallicanisme) ولكنه سابقٌ بعيد: واعد غرغوار الرابع ونقولاً الاول عصر التفوق البابوي.

جيم البابوية على المسرح

ان حكومة الاساقفة ستكون قصيرة الاجل: فقد عمل البابوات لصالحها، ولكن ايضاً ضدها وذلك باعلاء شان حبريتهم. بناءً عليه لم يتردد غرغوار الرابع في فرض الحرم على لويس الثاني، حتى عندما كتب اليه جميع من الاساقفة الذين ظلوا مخلصين للامبراطور، يدعونه الى الانقلاع عن مشروعه وإلى تثبيت تبعيته لخليفة شارلمان. ولكن الحبر الروماني اجابهم بفظاظة: «اي شيء اكثر تحقيراً للسلطة الامبراطورية: ارتكاب اعمال تستوجب الحرم او تقبل الحكم عليها؟».

وعندما اعترض عليه بالقول انه مرتبط بيمين الاخلاص للامبراطور، اتخذ موقفاً يصور بصورة مسبقة موقف غرغوار السابع في خلافه مع هنري الرابع.

«تضيفون، حقاً، انه يترجى علي ان اذكر يمين الولاء الذي اقسمته للامبراطور. وان كنت فمك، فالما اريد بالضبط تفادي الحث وذلك بفضح كل ما ارتكبه ضد وحدة الكنيسة والمملكة وسلامهما. وان لم افعل كما فعلت فاني اكون حاثاً مثلكم... ولكنكم انتم، الذين حلفوا وحلفوا بدون شك، ان يسلكوا سبيل الاخلاص له في كل شيء، فثرونه يتصرف ضد الايمان ويسرع الخطى نحو هلاكه، فلا تذكرونه بواجبه، قدر استطاعتكم انكم بهذا تحثون، لانكم لا تعملون لخلاصه بحسب الوعد الذي قطعتموه له».

وقد استفاد خلفاء غرغوار الرابع المباشرين من قنوته: ومنهم سلجويس الثاني (بابا من سنة

٨٤٤ الى سنة ٨٤٧) والذي كان ينوي التدخل بشدة لو ان ابنه لويس التقي لم يتحدوا: «ان احب احد منهم ان يفضل اتباع امر الخلاف، وان لم يلتزم بالسلم الكاثوليكي فاننا سنعمل بحق على معاقبته، قدر ما نستطيع، بالعقوبات الكنسية».

في هذه الاثناء حُرِّزَت المجموعات الكنسية الكبرى، المزورة والتي سوف تتخذ ذريعة ضد الدولة من اجل استغلال، ثم فيها بعد، من اجل سيطرة الكنيسة: مجموعات «بنوا لقبت المزورة»، ومجموعة «انجيل رام المزورة»، وبصورة خاصة القراوات الكاذبة «ايزودور المزعوم». وكان هدف الزورين تحرير الاساقفة من الخضوع للسلطة العلمانية بتأمين حصانة الملكية الكهنوتية، وذلك برفع الاتهامات الموجهة ضد الاساقفة امام بلاط روما مثل كل الدعاوي المهمة، وروبط الجهاز الكهنوتي بالبابا الذي يعتبر بهذه الصفة حاكماً اعل فوق كل رقابة قضائية دنيوية.

وبدا نيقولا الاول، (بابا من سنة ٨٥٨ الى ٨٦٧) مجدداً في قوة هذه الحركة. «فهو لم يضع صيغاً جديدة، ولكنه احيا القديمة ووسع تطبيقها. وجعل سلطته فوق كل السلطات القائمة وادعى لنفسه الحق في اقامة النظام ابناً كان» (H. X. Arquillière op. cit).

وقد كان مقتنعاً بصحة اسس صلاحياته وسلامها حتى انه قال بان مخالفته تعني الرولوج في الوثنية. وتدخل في قضية طلاق لوثر الثاني: فكسر قرار الاساقفة ونزع رتبة اثنين منهم وهدد الملك بالحرم (وقد فعل ذلك فيما بعد). وامر شارل لشوف ان يصلح لويس الثاني مستمراً حججه من القديس بولس ومن القديس اوغسطين دون ان يتردد في تأويل اقوالها لمصلحته. وبعد بضعة سنوات هدد شارل لشوف ذاته باللعنة وبالطرد لانه رسم نفسه ملكاً على اللورين. وبوجه عام، وخلافاً لما كان عليه هنكمار، كان نيقولا الاول يفضل التبريرات التيلوجية والتبريرات الحقوقية لكي يركز عليها سيادته. «وبهذه الطريقة احتفظ لنفسه بإمكانية استعمال الرقابة حتى في حال عدم وجود اية مخالفة حقوقية واضحة ضد أي ملك». (مارسل دافيد). وكانت الحفبة الكارولنجية خضبة بالطفرات: فشارلمان عندما اقام السلطة المسيحية احتفظ لنفسه باداراتها وترك للبابا المهام الثانوية. وبعد موته خسر ورثته الضمراء المنقسمين قسماً من سلطتهم لصالح الاساقفة. والاساقفة بدورهم تراجعوا امام البابا الذي اصبح المستفيد الوحيد في للدى البعيد من عمل شارلمان. ولكن قبل ان تبلور السيادة الهرمية تماماً، حاولت سلالة الاوتون ان تبث الامبراطورية في الغرب.

٥ - الحفبة الخامسة: المحاولة الاوتونية لبعث الامبراطورية.

- | | |
|---------|--|
| ٩٣٦ | احتلاء اوتون الاول، رسمه ملكاً في اكس لاشابل. |
| ٩٤٠-٩٥٠ | اوتون الاول يتدخل، عدة مرات في الشؤون الفرنسية. |
| ٩٥٥ | في آب انتصر اوتون الاول على الهنغارين في لشفلد، وفي تشرين على السلافيين في ركنيتز. |

٩٦٢	تسوية أوتون الأول امبراطوراً. (٩٦٧).
٩٧٣	احتلاء أوتون الثاني الذي سبق ان توج امبراطوراً بيد حنا الثالث عشر.
٩٨٣	وفاة أوتون الثاني. احتلاء أوتون الثالث الذي تُوِّجَ غرغوار الخامس سنة ٩٩٦.
٩٨٧	في فرنسا احتلاء هوغ كابو.
٩٩٨-٩٩٩	تجديد الأمة الرومانية <i>Renovatio Imperii Romanorum</i> .
١٠٠١	اضطرابات ضد أوتون الثالث.
١٠٠٢	في ٢٤ كانون الثاني مات أوتون الثالث. وزال بزواله الحكم ذو النزعة المسيكونية.

عندما أوشكت مدينة روما ان تسقط بين يدي «بير انجي ديفري» التجأ حنا الثاني عشر الى أوتون الأول وكلله امبراطوراً في ٢ شباط سنة ٩٦٢. وأوضح البابا: انه من اجل الدفاع عن الكنيسة جاء قاهر المتهاربين وغيرهم من الوثنيين ليلتقى الناج الامبراطوري. هذا التأويل قليلا لام أوتون وحاشيته. ويفيد تعليق الراهب ويدوكين دوكور حول هذه النقطة من ناحيتين: من جهة ما يزعم، ومن جهة ما يخفي. ففي نظر ويدوكين اعطي لقب امبراطور الى اتون من قبل المحاربين معه. وقد نادوا به امبراطوراً في اليوم التالي لانتصار لشفلد. ولكنه يخفي تماماً الاحداث الرومانية التي حدثت سنة ٩٦٢. فأتون كشارلمان لم يشأ في البداية ان يكون امبراطور الرومان بل امبراطور الفرنك. وتفوز حاشيته من الرومانيين معروف، والنقد اللاذع الذي وجهه السفير لوتبراند الى امبراطور القسطنطينية «نقفور فوقاس» هو من اكثر الاشارات دلالة: «اما نحن، اللباريين، والسكسون، والفرنكة، واللوتارنيين والبقار، والسييف والبورغون، فنحن نحترقهم (اي الرومان) الى درجة اننا لا نشتم اعدائنا إلا مرة واحدة، اما كلمة «روماني» فانها تتضمن كل ما هو حقارة وضعة، ويخل وفسق ونفاق، وكل المعائب بوجه عام». واذا كان أوتون قد سمح بمصاداته الامبراطور الاوحد (وليس الامبراطور الروماني كما جرت العادة فذاك لأنه لم يكن يفكر، في الاصل على الاقل ان ينازع بيزنطة لقب الامبراطورية: انه لم يكن يطلب غير المساواة بها. وفي مفهومه الامبراطوري الأول ظل أوتون امياً للتراث الفرنكي).

ولكن لجاء عداة بيزنطة التي رفضت الاعتراف لاوتون بالصفة الامبراطورية، حدث تطور سريع في ذهنية اتباع أوتون. فاصبحوا ميالين اكثر فأكثر الى جعله امبراطور الرومان، مع العلم دائماً انه لا يستمد قوته منهم: واذا كان أوتون يستطيع اخذ هذا اللقب فذاك لان الرومان انفسهم هم عبيداً تحت سيطرته. وبالأول لم يكن بإمكان نفقور ان يدعى باي حق عليهم: انه لا اكثر ولا اقل «امبراطور الاغريق». وبالعكس «سارع أوتون لمساعدة مدينة الرسل، وانجد البابوية. واقام في روما شريعة فالستيان، وتيودوز وجوستينيان: وهو بالذات، وهو وحده الامبراطور الروماني الحقيقي» (دوبر فولز).

واذا كانت الامبراطورية بالنسبة الى أوتون الأول ليست رومانية الا من حيث الشكل تماماً، وباسم الوراثة بصورة رئيسية، فان وجهة نظر أوتون الثالث كانت تختلف تماماً. فهو، تحت تأثير

معلمه جبريت الذي اصبح البابا سلفستر الثاني، قد عمد الى احياء الامبراطورية المسيحية القديمة، وإدارة المسيحية تعود اليه بحكم القانون في حين ان البابوات، ليسوا الا: «اجباراً كبيراً يكلفون بالدعاء وترتيبه». واقام في روما، على جبل اڤانتين Aventin، لكي يؤمن على افضل وجه اشراسته بالرغم من غيظ رجال الشمال الذين ازعجهم انهم محطرون. واذا كان قد طرد من هناك بسرعة، فان ذلك لا ينفي محاولته، كما تفيد مختلف المستندات، التي يصح الشك في قيمة شهادتها، اصفاء الهالة الرومانية على امبراطوريته، حيث اجتمعت عناصر من الارث الكالورنيجي مع التراث الروماني الخالص، ومع تقاليد من الاعراف البيزنطية، ومع ذلك ظل الطابع الجرمانى موجوداً. هذا المفهوم، «كان موضوع تمهاذب بشكلٍ من الاشكال، بين قوة الملوك الجرمان واطروسة تجديد الامبراطورية الرومانية. وهذا المفهوم برز صورياً وحركات، ورموزاً واستمد قوته الاعظم من تمثيل الحكم المقدس الذي يملك به على الارض وكيل المسيح قيصر. والامبراطور يشرف على البابوية بحكم كونه وكيل المسيح المميز وهو يبدو كالرئيس الفعلي لكنيسة الامبراطورية: وفي ذاته تدمج المؤسسات» (R. Folz) وحول هذه النقطة يراجع L. Halphen، «بلاط اوتون الثالث في روما، من سنة ٨٩٨ الى ٩٠٠١». وتبرز قصيدة ارسلها الاسقف اوتون دي فرسي سنة ٩٩٨، الى كل من البابا غرغوار الخامس والامبراطور اوتون عودة المفهوم الكهنوتي للامبراطورية:

«هنيئاً لك ايها البابا، هنيئاً لك ايها القيصر. ولتهلل الكنيسة بالبهجة، ويكن الفرح عظيماً في روما، ولينهج القصر الامبراطوري. فتحت سيطرة القيصر اعدا البابا اصلاح العصر».

كم تخفي هذه الكلمات المنتهية حاساً حقيقة زائلة، بل خداعة: ان البابا سيقيم، بعد قليل في الوقت صلاح عميتي: ليس تحت سلطة القيصر، بل ضده. ان الامبراطورية في الغرب لم تعد الا مجرد محاولة، وفكرتها لن تكون بعد الان الا من بقايا الماضي.

امبراطورية، كنيسة، ملكية: ان مصير القرون الوسطى العليا سوف يكون لعبة هؤلاء الشركاء. الامبراطورية سوف تعمق جذورها في الماضي الروماني. ولكن الواقع المسيحي سوف يدمغها بصفة جديدة في الغرب كما في الشرق. والشرق يدمج كل هذه القولات دون ان تستطيع الكنيسة فعلاً تولي زمامها: ولم يتقص خضوع الكنيسة في الشرق للامبراطورية من حفظها في ثالث الامبراطورية. ولكن الخلافات الداخلية اضعفتها واعادت لانفصالها عن روما. والامبراطورية في الغرب لم تكن شمولية الا لفترات، وعندما كانت تضعف كانت الكنيسة تحافظ على التراث الذي كونه تفيد تربيته لصالحها: واقترب الوقت الذي استفادت فيه الكنيسة من ضعف شريكها الكبير، ففرضت سيادتها. فضلاً عن ذلك، جزأت الملكيات الامبراطورية بصورة تدريجية ونزعت عن الفكرة الامبراطورية رونقها واغورها: وانتعش هيغ كابي عصرًا لم يعد فيه الملوك يسمون لكي يصيحو اباطرة، بل كان مهم ان يحكموا ممالكهم.

وعلى فترات متتالية، وبصورة تدريجية، اكتشفت الكنيسة، خلال هذه الحقبة البراهين، التكنولوجية التي سوف تمكنها من الانتصار في الصراعات المقبلة: وبالفعل، وفي حين اخذت

تضعف الامس الايديولوجية للامبراطورية، بصورة تدريجية بعد ان اخذت نزول عنها الذكريات التي كونت جوهرها، وبعد ان ذهب رونقها بفعل الزمن، جمعت الكنيسة النصوص، وسرعان ما صاغتها بشكل عقائدي.

تاويلات انجيلية ومراجع كنية كلها تشكل الى جانب التزوير القانوني مثل «هبة قسطنطين» جوهر هذا الترسانة من البادة الاكليريكية التي برزت في القرن الحادي عشر الى الثالث عشر بعد ان سبق اعدادها اعدت خلال فترة طويلة، بصبر، وتنكيف للوقائع وبالجهد الفكري.

الفصل الرابع

القرون الوسطى: السلطة البابوية بين السلطات القديمة والجديدة

القرون ١١ و ١٢ و ١٣

يرى المفكر من القرون الوسطى ان الدولة بالنسبة الى الكنيسة هي كمثل الفلسفة بالنسبة الى اللاهوت او كمثل الطبيعة بالنسبة الى الاناقة.

ايتان جيلسون Etienne Gilson الفلسفة في القرون الوسطى.

اذا كان العام الف قد اقرن بتخمير سيكولوجي قليل لم يشر اليه، في الغالب المؤرخون الرومانيون، فان القرن الحادي عشر كان بالنسبة الى الغرب بداية محاولات مهمة في هيكلة المجتمع وفي تنظيم السلطة، في حين كانت الامبراطورية في الشرق منكفئة على نفسها، تنقوع داخل عظمة يتأكلها انحطاط مخاتل.

كانت فرنسا الكايبينية [نسبة الى هوغ كايه وفريته] ليس لها من الوحدة الا الاسم: فالنظام الاقطاعي كان يظهرها مجزأة فوضوية وكانت ممتلكات العرش، حيث يمارس الملك سلطة فعلية، قليلة الاتساع. وكان اختلاف الألسن والعادات يعمق الانقسامات. وقد ربطت النظم الاجتماعية، لفترة من الزمن، الفلاحين بأسياهم ولكنها كانت تحفز البرجوازية على الحصول لنفسها على حرية في مدنها تتناسب مع الدور الذي تلعبه في الحياة المادية التجارية في عصرها. وكان الجو في انجلترا شبيهاً بالجو السائد في فرنسا. وكان البلدان يعيشان في هذه الحقبة، في حالة تكافل وتعاون وثيقين.

وفي المائة قل ما اختلفت الحالة، فكانت الارض الجرمانية مقسمة بين أربعة شعوب كبرى، السواب، الفرنكيون، البلغار، السكون، وكانت نميزة ايطالية اشد وأدهى، وأسبانية كذلك، رغم هجمة الاسترجاع، كانت مقسمة الى دول ذات مذاهب، واتجاهات دينية مختلفة.

وهكذا كانت السلطة الزمنية في الغرب مجزأة مشتتة، الى وحدات صغيرة غبورية على استقلالها مهما المحافظة عليه. وكانت الكنيسة بذاتها ضعيفة لا تستطيع الاستفادة الآتية من هذا

التقسيم. بل بالعكس كانت تعاني منه: فقد كانت التنظيمات الاقطاعية تزيد من تبعيتها للحكم الزمني. ولكن الاصلاح الغريغوري قلب الاوضاع وأجاز التكيف ويمكن فيها بعد من القيام بهجوم واسع.

وساعدت كثرة الكتابات من كل نوع على دراسة الأفكار السياسية في ذلك العصر. وإذا كانت الواقعية قد استمرت الى حد ما في ضبط علاقات القوى، فقد كان لكل فريق منظر. ومن الملحوظ تفوق المنظرين على المؤرخين الرسميين، بعكس ما كان عليه الحال في الحقبة السابقة. وساعدت العودة الى الدراسات الحقوقية، وبوجه عام، ساعد ازدهار الجامعات على الاعداد الايديولوجي. وفي آخر هذه المرحلة بلغ المنظرون في الفريق الرئيسي، الكنيسة، اهل درجات الكمال في تركيبهم.

ونقسم ملاحظتنا في هذه الحقبة الى ستة اقسام رئيسية:

- خلال القسم الأول: كيف تجمعت السلطة الكهنوتية المدافعة بين يدي البابا.

- ويخصص القسم الثاني للأفكار السياسية التي سادت المجتمع الاقطاعي.

- والقسم الثالث يتم ببيان تنامي السيطرة الملكية.

- ويخصص القسم الرابع لبحث الحركة المدنية والبلدية وكذلك لبحث التحولات الاجتماعية والثقافية التي ساعدت عليها هذه الحركة والتي سميت فيما بعد تسمية غير مطبوعة تماماً «بالكومونة» (Commune).

- وفي القسم الخامس نعود الى البابوية في موقفها الهجومي حيث بلغت النزعة البابوية الى الحكم ذروتها.

- وفي القسم السادس ندرس سرعة الانتفاضات الاخيرة للامبراطورية في الغرب وفي الشرق.

المقطع الأول: البابوية: المرحلة الدفاعية

«الكنيسة» في خطر تنكمش لتعيش،

ميشلة: تاريخ فرنسا

أ - الاضطرابات:

اضطفت الاضطرابات من كل نوع الكنيسة في أواخر القرون الوسطى العليا. وفي بداية الألف الثاني استمرت الحالة في التدهور بشدة. وقد سادت السيمونية - (وهي اشتقاق من اسم الساحر سيمون الذي عرض الدراهم، كما تذكر أعمال الرسل، لكي يقبل داخل الجسم الاسقفي في الكنيسة الناشئة) - سيافة كاملة من أجل الحصول على المناصب الاسقفية والكهنوتية: وكان الملك، ثم النبلاء، ابتداءً من الحادي عشر، جميعهم، يوزعون الاسقفيات والرهبايات المتضمنة بأن واحد وظائف دينية ومجالات زمنية، على المرشحين الذين يقدمون لهم اعل مبلغ من

المال، وأكثر ضمانات الولاء. وقد أدى تحلل الشعب المسيحي عن مبدأ الانتخاب، للمناصب الكهنوتية وترك أمر التعيين للحاكم، الى فوضى عميقة جداً: اذ ان العادة انتشرت على حساب احتفال التكريس واصبحت تولية علمانية فعلية، وذلك بتسليم عصا الاسقفية والحاقم، للاخبار الجدد. ثم ان هؤلاء الاخبار كانوا يخضعون متوسمينهم لنفس الاجراءات التي فرضت عليهم. وكما كتب غرغوار الكبير، الذي كان شاهداً على بعض التجاوزات السيمونية يقول: «ان السيمونية تعمل على بيع اولئك الذين سبق لها ان خدعتهم فحملتهم على الشراء» [ويقول آخر: ان السيمونية تتاجر باتباعها] وقلنا كان من الممكن في هذه الظروف، توقع بلوغ الكهنوت درجة عالية من الثقافة او حساً رعاتياً عالياً، بل وحتى خلقية غير مشوبة بعيب. وهكذا لم تحترم القوانين الكنسية التي تفرض العزوبة على الكهنة، احتراماً كاملاً. وتكثر الشهادات حول النيقولية - وقد مارسها اول الامر شماس اسمه نيكولا - مع وجوب الانتباه، بكل تأكيد الى ان هذه الشهادات قد كتبت لفضح الخروج والشذوذات وليس من أجل ابراز استفادة وقداسة العديد من الاخبار والرهبان المجهولين. وهي تكشف عن خطورة المرض. فزواج الكهنة او نسرهم، وكل طاعون النيقولية كان موضوع مهاجمات لا ترحم بريشة الكاردينال مبيرت، وبريشة بير داميان».

ويشير الراهب ديديا فيقول: «ان القس والشمامسة يتزوجون كما يفعل العلمانيون ويوصون لاولادهم كما يفعل العلمانيون». وهكذا اتجه مسؤول الكنيسة كثيرهم ليصبحوا نبلأ او تابعين. وازادت النيقولية اثارها الى مفاعيل السيمونية لتضع الكنيسة في خطر - وكان هناك خطر آخر يهدد الكنيسة في رأسها. ان تسمية البابوات كانت تقترن عموماً بمساومات تلعب فيها المصالح الزمنية لبعض الفئات ولبعض الافراد دوراً اهم من قضية الكنيسة. وابتداءً من آخر القرن التاسع جعلت الارستقراطية الرومانية البابوية تحت سيطرتها، الى ان جاء الحكم الاتوني يحد من تأثير هذه الارستقراطية: وعندما لم يكن البابا الجديد يعين تميناً خالصاً بسيطاً من قبل الامبراطور، فان هذا الاخير كان يمارس عليه نوعاً من الولاية اللاحقة، المحصورة والمهينة. وفي القرن الحادي عشر حاولت الارستقراطية الرومانية ان تسترد تأثيرها المفقود، وبذل الكونت تكولم، والكونت غرنستوس والكونت غالاريا نشاطاً لهذا الشأن، غريباً وكان المال يلعب دوراً كبيراً في الاعداد للانتخاب البابوي: لم يلجأ غرغوار السادس بالذات الى الوسائل المادية للوصول الى الكرسي البابوي؟ (رغم تعلق الكاهن هيلدبرند به).

ب - الاصلاح: غرغوار السابع

رغم ان رأس الكنيسة قد أصبحت بهذا الشكل، ومع ذلك، فقد انطلقت الحركة الاصلاحية فيها. وسيكون هيلدبرند، الذي أصبح البابا غرغوار السابع اهم صانع لهذا الاصلاح - لهذه الثورة الحلقية، كما وصفها ادغار كيني (Edgard Quinet). وقد سبقه الى ذلك آخرون. يعد ان ساهم هو بشكل واسع في حلهم حقاً.

واهم هؤلاء السابقين كان من غير شك نيقولا الثاني. فنيقولا الثاني هو الذي اخذ محل بنوا

العاشر مرشح الارستقراطية الرومانية لخلافة اتيان التاسع، وهو الذي عمل على تحرير البابوية من الوصاية الزمنية. وفي نيسان سنة ١٠٥٩ جمع في لانتراون مجمع كنسي كبير اتفق عنه مرسوم مهم ينص على قواعد الوصول الى العرش البابوي: بعد الآن سوف ينتخب البابا من قبل الكرادلة الاساقفة. وانتخابه سوف يخضع لموافقة الكرادلة الكهنة ولكل الكهنوت والشعب المسيحي. وقد اظهر محررو المرسوم تجاه الامبراطور هنري الرابع القيل مهارة فائقة: فاسموا باسمه، وليس بصفته ومهمته، (بحيث لا يشمل النص خلفاءه) ولكي يضمنوا له ان الاعتبار والاحترام المتوجين له سوف يبقيان، سمحوا لأنفسهم، وبكثير من التجرد، ان يلمحوا الى املمهم ان يصبح يوماً ما امبراطوراً. ولكي لا يخطئ احد في مقاصد الاصلاح، اوضحوا ما يلي: ولقد وضعنا هذا الاجراء، حتى لا يتغلغل سم الكسب، بأي شكل من الاشكال في هذه القضية، وبحيث يصبح الرجال الانقياء هم عملة الانتخاب ثم يتبعهم الآخرون».

وفي سنة ١٠٧٣ خلف غرغوار السابع الكسندر الثاني وقد حمل الى العرش من قبل الشعب المسيحي حلاً، وبالرغم عنه (هذا ما صرح به كثيراً) ويمكن ان نعجب كيف انه لم يجز، ذلك الحين، تماماً القواعد المقررة بمرسوم ١٠٥٩، ان هذه الاجراءات الشكلية لم تبد يومئذٍ ضرورية من غير شك، لان الاجماع على اسمه كان شاملاً كل الدرجات.

ومنذ البداية اظهر غرغوار السابع دقة كبيرة وصلابة فكرية كبرى، اما اهدافه فكانت: «اصلاح الكنيسة التي اكتسحتها السيمنية والتيقولية، ثم اعادة الوحدة التي مرزقاها الانشقاق الشرقي، ثم التعاون مع الامراء، وعند الضرورة ضربهم كما لو كانوا خدماً غير أمناء، وعند الضرورة حرمانهم من العرش، ثم المحافظة على الحقوق المكتسبة، وتوسيعها ان امكن بهدف تسهيل مهمة القديس بطرس، (H. X. Arquilliere, Saint Gregoire VII) ولا نستطيع الا التشديد على هذه الواقعة: ان هدف غرغوار السابع هو فكري خالص. ويكون من غير الانصاف، ومن غير الملالم درسه من زاوية اخرى: واذا بدا المصلح الكبير يلاحق هدفين مختلفين (أحدهما قد يبدو في اعين بعض المؤرخين، سرفاً قليلاً)، هما القضاء على العيوب وتثبيت السلطة البابوية، فان من الجدير بالتأكيد، ان برنامجه لا يمكن تقسيمه او تجزئته نظراً لانه كان يعمل على بعث نظام يريده الله.

ومن بين النصوص التي تعبر عن فكرة غرغوار السابع نشير الى الارادة البابوية والى الرسالة الثانية الموجهة لهرمان دمتز (Hermann de Metz) وقد وضع المستند الاول سنة ١٠٧٥. وهو ينظم خمسة وعشرين بنداً، لمجادل المؤرخون كثيراً حول شكلها وغايتها: والنظرية الاكثر واقعية تقول بأن هذا النص يعيد درج جدول بمجموعة مختارة من القوانين الكنسية، وضعت من أجل الاستعمال الشخصي للبابا وعظيمة على بطاقات. ويؤكد المستند في مجمله، على الاولوية البابوية وحل امتيازات الكنيسة الرومانية. وهذه بعض المواضع الاساسية في صياغتها الاصلية الموجزة:

٣ - وحده الحبر الروماني يستطيع خلع الاساقفة والمعر عنهم.

٩ - البابا هو الرجل الوحيد الذي يقبل الامراء قدامه.

١٢ - يجوز له ان يخلع الاباطرة.

١٦ - لا يمكن تسمية اي مجمع بأنه عام بدون امره.

١٨ - لا يمكن لاحد ان يعدل حكم البابا. وهو وحده يستطيع تعديل احكام الجميع.

١٩ - ليس لاحد ان يحاكمه.

٢٧ - يستطيع البابا ان يحل من يمين الولا المعطى للكفار.

وكان تطبيق هذه المبادئ مباشراً: فبعد مضي سنة على صياغتها جرى حرمان هنري الرابع وخلعه.

وكان اول اعمال غرغوار السابع هو نشره المرسوم المتعلق بالتولية العلمانية: لقد حرر نقولاً الثاني الكرسي الروماني من السيطرة الامبراطورية وكان هدف خلفه تحرير كل الكنائس من السيطرة الشرقية. وفي المجمع الروماني المت عقد في شباط سنة ١٠٧٥ اتخذ قراراً شهيراً نص على ما يلي: «لا يحق لأي كاهن او اكليريكي ان يتسلم بأي شكل من الاشكال كنيسة من رجل علماني، بالمجان او لقاء عوض، تحت طائلة الحرم» مثل هذا التدبير لم يكن ليرضي هنري الرابع. بالرغم من ان والده هنري الثالث، - وغرغوار السابع كان شاهداً على ذلك قبل ان يصبح باباً - لم يكن من معيني الوسائل السيوية. اخذ هنري الرابع يوزع المراكز الاسقفية على هواه ووقعت قضية خطيرة هيأت القطيعة: ففي حين كان كرسي ميلانو يتصرف ولي معترف بشرعيته من زمن بعيد، من قبل البابا، قام الملك بنصب عليه احد محازبيه دون الاهتمام اطلاقاً برأي غرغوار السابع. وسرعان ما جاءت ردة فعل هذا الاخير: «ترسل الينا كتباً مملوءة بالاحترام، يقول له البابا، وسفراؤك ينقلون الينا، باسم عظمتك كلاماً متواضعاً جداً... ثم من الناحية العملية تبدو خصماً شديداً للقوانين الكنسية وللمراسم الرسولية، وبصورة خاصة للمراسم التي تهم الكنيسة أكثر» وكان الرد للملكي خالياً من اللطف: جمع هنري الرابع جمعاً من الاساقفة الالمان في ورم (في ٢٤ كانون الثاني سنة ١٠٧٦) وأمرهم خفية بخلع البابا. ونقل الحكم الى غرغوار السابع الذي عمد بدوره الى خلع والي حرمان هنري الرابع: انني اخلع واحرم ابن الامبراطور هنري الذي قاوم كنيسك (وكان النص موجهاً الى بطرس السعيد الحظ) بوقاحة لم يسمح بمثلها أحد، من ممارسة الحكم في كل مملكة الترون وإيطاليا. واني اعني كل المسيحيين من اليمين الذي اقسموه له او الذي يسلمونه مستتبلاً. وامنع اي شخص من طاعته كملك... واني اربطه باسمك برباط الحرم واللعنة».

في هذا النص سبق الخلع الحرم. لان غرغوار السابع لم يكن يشك بأنه يملك سلطة خلع هنري الرابع مباشرة دون اللجوء الى وسيلة الحرمان المسبقة التي تؤدي بالنتيجة الى الخلع، ورفع الحرم في كاتوسا. ولكن غرغوار السابع اوضح فيها بعد انه لم يعد عن قرار الخلع: ولقد اعدت هنري الى تناول القربان ولكني لم أعد الى العرش... الا ان الخلع، كالحرم، هو عقوبة تدبوبة

في أساسها، ولم يسارع الحبر الى ملء العرش الشاغر أملاً بتوبة كاملة وعلمية من المعاصي . ولكن أماله خابت. وكرر حكم سنة ١٠٨٠ الحكم الصادر ١٠٧٦ انما في ترتيب يدل عل تردد غرغوار السابع، وربما يدل أيضاً عل منطق أكثر في تفكيره: فقد سبق الهرمان هنا خلع هنري .

وتعتبر الرسالة المرسلة الى هرمان دومتر البيان الاولي عن التفكير الفرغوري . سأل هرمان اسقف منز غرغوار حول الفلق الذي يحس به المؤمنون السكون، فأجابه هذا الأخير عل دفتين، سنة ١٠٧٦ وسنة ١٠٨١، (ونحن نملك هنا النص الثاني الذي يتناول جوهر الاول ويضخمه) برأيه حول علاقة الكنيسة بالدولة . وقد ظهر تحت ريشة المصلح ثلاثة أنواع من الحجج: الحجج الكتابية والبراهين التراثية والاملة العقلية . للصرح الرسولي الحق في حرمان الملك هنري وفي خلعه بفضل سلطان المفاتيح الذي اعطى لبطرس وخلفائه: ومن يستطيع فتح السماء وغلقها الا يستطيع الحكم بأمر الأرض؟ قال البابا مستكراً . ان التراث الكنسي والسوابق التاريخية تثبت التأويل الذي اخل به البابا: ويستشهد غرغوار هنا، بصورة خاصة بجيلاس ثم بغرغوار الكبير ويذكر بحرم الامبراطور تيودوس عل يد القديس امبرواز الذي فضلاً عن ذلك واثبت في كتاباته ان المقام المقدس فوق المقام الملكي بمقدار ما يعلو الذهب الرصاص . وأخيراً قدم غرغوار السابع حججه الشخصية . ان الكهنة فوق الملوك - لان القداسة هي من حصة الاحبار لا من حصة الملوك . والعلم التاريخي يدل عل ذلك .

وكانت حجة غرغوار السابع الاساسية، الاولى من تلك التي ذكرناها مستمدة من الانجيل . فالمعهد الجديد والقديم يشكلان المصدر الرئيسي للفكر العقائدي عند الحبر الكبير . وقد أمكن ملاحظة ان استعاراته من الاباء ومن المجموعات الكنسية او من سابقه هي أقل عدداً من المراجع التوراتية: ففي كل العمل الفرغوري يوجد ١٦٦ . مرجعاً من العهد القديم، و٣٣٥ من العهد الجديد مقابل ٥٨ فقط مأخوذة عن غرغوار الكبير وإثنان عن جيلاس وواحدة عن القديس اوغسطين: واذا كانت الكلمات المفاتيح في الفكر الفرغوري هي الاحسان والقوة، وخصوصاً العدالة، فان رنينها الاساسي نوراني اي روحي، وفكرة العدالة بصورة خاصة ليست مستوحاة من القديس اوغسطين الذي لا يعرفه غرغوار السابع الا قليلاً، بل من المعهد الجديد مباشرة ومن القديس بولس . «انها العدالة التولوجية، انها العدالة التي تنتج عن دمج المسيح بالفرايين المقدسة ونعمة الغفران المقدس، وبالالتزام بالأوامر الالهية وبالبعد عن الخطيئة مهما كانت أشكالها» .

واذا كانت هذه الدقائق يجب ان لا ننسيتها بان غرغوار السابع خلال حبريته، قد ربط الزماني بإدارته الروحية والاخلاقية فانما اي هله الدقائق تسمح، مع ذلك ، بالقول بان لم ينطلق من رغبة في التدخل العدائي، ولكن بالعكس كان يتصرف من منطلق دفاعي، وبحسب عقيدة نازعة الى اعطاء الشيء الروحي نصيبه الأكبر، وكانت تصرفاته تتوافق مع عقيدته . خصوصاً وان عقيدته كانت «إيحائية أكثر مما هي منطقية، وتدبئية أكثر مما هي حقوقية» كما يفيد بحق منورال دافيد .

ولا يقتصر العمل الفريغوري على اعتناق الكنيسة فقط من السلطات العلمانية: اذ هناك اصلاحات اخرى، اقل بروزاً، ربما، قد ساعدت في اعطاء الكنيسة قوة داخلية اكبر وقوة اجتماعية سوف تظهر سريعاً، بشكل هجومي هذه المرة.

فالتزاع ضد النيقولية الجاري بشكل منهجي وعلى درجات متفاوتة بين بلد وآخر بحسب القاصد الرسولي المكلف بتطبيق ومراقبة الاصلاح، قلما اعطى ثماره في زمن باعته، ولكن الحركة التي قام بها غرغوار السابع لم تتراجع. فالمركية الرومانية واعادة التنظيم الاداري (بجعل المحورية العنصر الاساسي فيه) جعلت من الاسقف الروماني الحبر الاعظم ومنحته مركزاً وسلطة لم يستطع الباباوات في العصور السابقة تأميمها بصورة دائمة. ومات غرغوار السابع في المنفى بعد ان سجنه لفترة خصمه هنري الرابع. ولكن خلفاءه سوف يرون انتصار عمله. والتخمر الكثيف الايديولوجي الذي تبع حرية المصلح الكبير اثنى هؤلاء الخلفاء تفوقاً لم يقصروا في استغلاله.

ج - المساعدون والمجادلون في الدين:

من بين انتصار غرغوار السابع، يحتل بير دميان (١٠٠٧ - ١٠٧٢) احد المراكز الاولى. فالكردينال الاسقفي المقيم في اوستي كان متشغلاً وكان صوفياً: ولهذا بدت فكرته السياسية الدينية في غالب الاحيان مبهمه نوعاً ما، حتى ان المؤرخين استطاعوا ان يؤلفوها تاويلات متناقضة بصورة جلية. فقد كان تيوقراطياً استبدادياً برأي البعض وكان روحانياً خالصاً برأي البعض الآخر (وهذا ليس بالتناقض)، كان بير دميان قبل كل شيء رجلاً يتم بسيادة الوثام الإلهي، بين الكنيسة التي يعطيها الاولوية والافضلية، والدولة، التي يرى فيها، بشكل خاص «الاداة الإلهية» لقمع الاشرار والملحدين». والمونسور اركيير Arquilière الذي ندين له هذا التأويل، وسع خلال صفحة حاسمة، الاراء التي كلفها الكردينال الاسقف، دوستي في كتابه المؤلف سنة ١٩٦٢:

Disceptatio, Synodalis inter regis advocatum et Romanæ Ecclesiæ defensorem.

وان القديس الراهب لا يرى الا شيئاً واحداً: الكنيسة المقدسة. انها تملأ عليه كل مجال فكره. والدولة، او بالأحرى القوة الزمنية. تبدو له فقط كأحد المصالح المتعددة - ذات الامة الرئيسية بكل تأكيد - التي من شأنها ان تساهم في خلاص النفوس. ثم، في الكنيسة، هناك رئيس واحد: البابا. ومنذ ان توضع حقوقه موضع البحث فان المساس يصيب كل حقوق الكنيسة. لانه هو اساس كل الاشياء، ان البطريركيات، والجلاليات (مقام الجليليين)، والاسقفيات، وكل المقامات في الكنيسة - سواء كانت من تاسيس ملكي، او امبراطوري او خاص - لها حقوق محدودة، بحسب رغبة او قدرة مؤسسيها. اما الامة الرومانية، فهي وحدها قد أسسها المسيح مباشرة، عندما منح بطرس السيد الحظ، حامل مفاتيح الحياة الابدية، بأن واحد، حقوق الامبراطورية الارضية والامبراطورية السماوية.

واذا كان بيار داميان يمجّد الحبر، فانه يعظم نوعاً ما الامير: انما فقط، حتى يتحد هذا مع

ذلك، كما تحدد الطبيعة الانسانية، في المسيح بالطبيعة الإلهية. ويشرح إتيان جيلسون Etienne Gilson صورة أخرى حبيبة إلى اسقف أوسقي: «أن الامبراطور هو كالابن الحبيب في ذراعي والده، والبابا له للمقام والسلطة الأبوية». Etienne Gilson, La Philosophie au moyen âge.

وتحذيرات الرجل القديس الموجهة إلى الشاب هنري الرابع، التي لم يكن يعرف عن موقفه اللاحق شيئاً. تعطي معنىً محدداً لهذا المفهوم «الفاغص»: «أن الأمير هو وزير الله من أجل الخير ولكن إن أنت فعلت الشر فاخش لأن من يحمل السيف لا يحمله حباً. ووزير الله إنما اعطى السيف لكي يتقمم ممن يفعل الشر». وتدل هذه الكلمات عنده، على قوة شبيهة بقوة غرغوار السابع.

ولم يشك بيار دميان مطلقاً بأن نظام الأشياء يمكن أن يكون موضوعاً وعقفاً بشكل آخر، أي عن غير سبيل الشيطان الذي سبق له أن اخترع الفلسفة، وقواعد اللغة لكي يقف بوجهه التيولوجيا. وكانت آراء بيار دميان المثارة، من غير شك بالوجد الصوفي، تعكس فكرة عصرها المطبوعة بطابع الاوغسطية، والمتصلة اتصالاً وثيقاً بمفاهيم إيزودور دوسيفيل وجوناس دورليان: وبموجب هذا التأثير بدت وحدة الحكم وحصره في الحرية وكأنها سر مقدس من بين الأسرار الأخرى التي تعطي «للامير نعمة ادارة شعبه وفقاً للعدالة».

وكان الكاردينال هيرت مدفوعاً بذات الحماس، ولكن بمفاعيل حماسه لم تحول إلى مقالات أو مصنفات. فهو يتحمل بدون شك، مع زميله البطريرك ميشال سرولير قسماً كبيراً من المسؤولية عن الانقسام الذي حصل، سنة ١٠٥٤ بين روما والكنيسة البيزنطية، وقد تناول الخلاف بصورة اساسية مسألة السيادة الفعلية التي للحبر الروماني على الكنيسة، اذا وضعنا جانباً الخلاف القضائي بشأن اسقفيات ايطاليا الجنوبية، ومسائل الممارسات الطقوسية.

وعند عودة الكاردينال هيرت من الشرق، اخذ على عاتقه فضح التجاوزات التي اكسحت كنية الغرب وبصورة خاصة السيمونية. وقد تضمن كتابه «ضد السيمونية» «Adversus Simoniacos» (١٠٥٩) مفهوماً عن علاقة السلطين الزمنية والكنسية. وإذا كان قد قال بوجود تمييز نظري اوضح مما قال به بيار داميان، بين الحقل العلماني والحقل الاكليريكي، (من أجل مكافحة السيمونية التي لا تفرق بين الحقلين، ولصالح العلمانيين) فانه لم يناد بآراء تختلف اختلافاً جديراً عن آراء هذا الأخير وبالعكس ان اسلوبه تصويري مثل اسلوبه: «ومن اراد المقارنة المقيدة الصحيحة بين المقام الكنسي والمقام الملكي يتوجب عليه القول ان جماعة الاكليروس في الكنيسة تشبه النفس، وان المملكة تشبه الجسد لانها يتساعدان، وان احدهما يحتاج إلى الآخر ويتعاون معه بصورة متبادلة ولكن، بما ان النفس تسيطر على الجسد وتأسره، فان المقام الكهنوتي متفوق على المقام الملكي كما تتفوق السماء على الأرض».

وهناك ناثرون وسميون آخرون، ناصروا جانب غرغوار السابغ: وبصورة خاصة مايقولد د لوتنيخ، وبرنولد ويرنارد دي كونستانس، وخصوصاً القانونيان انسلم د لوكس ود سددي. وبناء على طلب البابا قام هذان الاخيران بجمع النصوص من كل نوع، المستخرجة من الكتب الكنسية ومن القوانين المجمعة، ومن المراسيم والقوانين المدنية، ومن اعمال المؤرخين الرسميين الخ. التي تبرر الامتيازات التقليدية للحبر الروماني، والتي تثبت انسجامها مع الكتب المقدسة. وان السلك الاكليريكي يستمد نشأته من بطرس، كتب انسلم د لوكس في السطر الاول من مجموعته ومثله فعل د سددي فقدم مجموعته الى فيكتور الثالث، خليفة غرغوار السابغ بهذه الكلمات: «ان غبطتكم تعلم ان الكنيسة المقدسة الرومانية هي ام لكل الكنائس، لان السعيد الحظ بطرس اسمها قبل انشاء بطريركيات الشرق وانه بالتالي ارسل الى كل كنائس الغرب رعايتها الاولين» والاثنان يجولان في نفس الفضاء الفكري ويريان نظام العالم بنفس المفهوم الرباني: «ان الكاهن يحارب بسيف الكلمة.. اما الملك فيحارب بالسيف المادي» هذا ما يؤكد سددي ولا يعارضه فيه انسلم د لوكس: «ان السيد لم يستخدم الملوك لكي يسئوا الشريعة للكهان لكنه استخدم الكهان لكي يوجهوا الملوك وبقية المؤمنين».

ان هذه المبادئ، قلما وضعت موضع التشكيك، في الاساس، حتى من قبل المجادلين «المهنيين»، اتباع هنري الرابع ملك فرنسا ان تطبقاتها فقط، وشخصية من طبقتها كانت موضع جدل ونزاع. ويرى بطرس كراسوس مثلاً: «لا يوجد الا حقيقة واحدة كبيرة، كما يقول المرنسيور اركياد فيها تفرز كل المؤسسات السياسية والدينية جذورها لتستمد منها ماء الحياة: الكنيسة الكونية. ومن هنا مفهومه القديم عن الامبراطورية. ومن هنا ايضاً مسار تحليله. وبالفعل لم يكن هيلدبرند على حق اطلاقاً ان يصدر الاحكام المعروفة: ويقول بطرس كراسوس عنه «انه ليس الا مفتصباً للعرش البابوي، انه صراباطي Sarabotte وهو كاهن هارب من ديره وبالتالي انه محروم (عملاً بمرسوم مجمع خلقيدونيا حول الكهان). ويقول آخر انه بابا مزور، وكاهن خاطيء وسبب اضطرابات. وجوه مهاجلت غي اوسنابروك وسيجبرت دجلو، الخ لا تختلف كثيراً، وان هي اضافت شيئاً، فالما هراء ومزاعم نظمت لصالح هنري الرابع. ورغم ذلك نلاحظ فيها بزوغ نظريات سوف تلاقي نجاحاً فيما بعد، بخصوص الملكية الوراثية والمطلقة، المسئلة عن البابوية في نشأتها وفي ممارستها: وهنا يكمن وجهها الاكثر ايجابية.



بكل تأكيد ان المجادلين الغريغوريين هم الذين احتلوا، في اواخر القرن التاسع، المرتبة الايديولوجية والسيكولوجية الاكثر قوة. وسمو المكانة سوف ينعكس على البابوية وعلى خلفاء غرغوار السابغ. ومكانة هؤلاء الاخيرين سوف تقوى بفضل انضمام تراث مادي ضخم الى انتصار الافكار الغريغورية. وبالفعل، كانت البابوية تدبر، بصورة مباشرة، ادارة حقوقية ملكية، الممتلكات البابوية التي تضاف اليها هبة الكونتس متيلدا، وكذلك كورسيكا وسردينيا. فضلاً عن ذلك كانت السيادة البابوية تمارس على عدد من الاراضي سواء في ايطاليا ام في خارجها. في

إيطاليا، اعترف للأمراء النورماندين: وروجر جيسكار، وريشاردو كتابين للكرسي المقدس. وفي خارج إيطاليا قبلت وصاية من هذا النوع من هنغاريا، ومن مملكة كييف ومن دوقية كرواسيا والمسيحية، وكذلك من الدنمارك ومن بوهيميا. وفي أكثر هذه الحالات كان الأمراء انفسهم يطلبون، لاسباب تكتيكية او غيرها التبعة للبابا. ويختلف الامر بالنسبة الى اراغون وكل الاراضي المستردة من المسلمين، وللمجموع بلدان الوسط من حوض البحر المتوسط: ففي هذه المناطق ادعى غرغوار السابع، وتبعه في سياسته خلفاؤه. انهم يمارسون فيها سيادة اقطاعية، لم تقبل الا بحفظ وتردد. فهل هذا يعني، كما زعم بعض المؤرخين، ان العقيدة الغريغورية كانت تهدف اساساً، وهنا تكمن اصلتها، الى اقامة سيادة بابوية على مجموع الممتلكات الزمنية.؟

اثبت اوسطين فليش Augustin Fliche في كتابه عن تاريخ الكنيسة، بكفاية بالغة بان هذا الاستنتاج يفتر الى الشرعية حتى ولو كانت مطابقة التعابير الاكليريكية والتعابير الاقطاعية تعطيه مظهراً تبريراً. وبوجه عام، وإذا استثنينا اسبانيا وبلدان المتوسط، المعتبرة ضمناً «لعودة الفتح المسيحي»، يبدو ان البابا قد سعى الى الحصول على مكاسب مالية، اكثر من سعيه لكسب ثقل سياسي، من علاقاته الاقطاعية مع بعض الامراء. كان غليوم الفاتح (ملك انكلترا) يرسل بصورة دورية، مالاً الى الكنيسة الرومانية، مع رفضه اعتباره نفسه تابع للكرسي المقدس. ومهما يكن من امر: ان ممارسة البابا الصلاحيات الاقطاعية هي احدى المؤشرات الزمنية: حتى اذا ضمنت الكنيسة، وان لم تتحمل، بفعل النظام الاقطاعي، عرفت، بفضل غرغوار السابع خصوصاً، كيف تستعيد من ذلك. والاحداث القرية سوف تؤكد هذه الافادة بشكل واضح.

المقطع الثاني: الاقطاعية

«تطابق الاقطاعية مع الضعف العميق للدولة،
وعصواً في وظيفتها الحماية»

marc Bloch

المجتمع الاقطاعي

الف) شخصية العلاقات

عرف النظام الاقطاعي اوج ازدهاره في القرنين الحادي عشر والثاني عشر. وعلى الرغم من انه قد ساد بصورة عريضة، في اوروبا الغربية نجد من المناسب الاشارة الى وجود ممتلكات واسعة خارج نطاقه (شبه الجزيرة السكندنافية، فريزيا، ايرلندا) وخصوصاً أنه، في مساحة الارض التي ساد فيها، لم يتحقق، في كل مكان، وعلى نفس المستوى، بل ولا حل نفس النقي، وبشكل عام. وكما اشار الى ذلك الكتاب المختلفون، تبدو الخريطة الاقطاعية مختلفة اشد الاختلاف، وإذا جاز الكلام من مجتمع اقطاعي، وعن الاقطاعية، فذلك لاعتبارات تتعلق ببعض اشكال العلاقات الانسانية، وبعض الفكر العرفي التحول بصورة تدريجية الى مؤسسات، ثم نادراً، وبصورة متاخرة، الى تشريعات مكتوبة.

وان المجتمع الاقطاعي، هو مجتمع، في مبداء وفي شلته، يرفض، بل لا يتوقع ابداً ان تدخل في شؤونه سلطة خارجية عنه. وفكرة الدولة، ومفهوم السلطة العامة العاملة باسم المصلحة العامة، والتي تمارس نوعاً من الاكراه على الافراد هي فكرة بعيدة عنه (لويس هالفان *Halphen* Louis) وهذا الواقع يجد تفسيره بسهولة، وبالضبط في نشأة الاقطاعية، على اثر افلاس الدولة تجاه الاضطرابات، والمآسي، من كل نوع، التي حلت بالغرب: كانت الاقطاعية باءى الامر وسيلة. فالملك الصغير، لكي يؤمن الدفاع عن نفسه ضد الغزاة ولكي يؤمن معاشه استسلم، او باع نفسه الى السيد الاقطاعي. وفلاستثمار المستقر افضل من ملكية غير اكيدة، اما السادة، فقد كانوا على العموم ضباطاً قدامى عند الملك، سبق لهم ان تسمروا على تهاون السلطة المركزية او استغلوا غياب الرقابة، فمارسوا باسمهم الشخصي سلطة انتدبوا لها فقط. وقليلًا قليلًا، ووفقاً لخطوات يتفاوت اتساعها اثرًا لانفسهم ممارسة الحقوق الملكية؛ وفي احوال اخرى، استمرت السيادة منشأها من منحة قدمها الملك بشكل براءة حصانة: وفي البداية (منذ ايام الميروفنجين) كان الامر اعفاءً من الضرائب، وفيها بعد استثناء من الرقابة الادارية (يمنح الملك عندما يرتكب مغرور السلطة المركزية تجاوزات فاضحة تماماً) تحولت بصورة تدريجية الى استقلال كامل.

ومع لويس هالفان دائماً، يمكن القول ان الميزة الاساسية للنظام الاقطاعي هي (هذه الفكرة وان ما يطعن على كل شيء هو العلاقة بين انسان وانسان، بين تابع وسيد، والمقابل هو الاقطاعية، التي هي بأن مما الضمان، ووسيلة العمل، وفي المنطلق على الاقل مكافئة للتابع). ومثله كتب مارك بلوخ وفي المجتمع الاقطاعي، الرابط الانساني البارز هو ارتباط التابع برئيس قريبه (المجتمع الاقطاعي الجزء الثاني). وفكرة القرب او الجوار، وشخصنة العلاقات الانسانية وتبعية الفن (لا العبد) لرئيس (بدلاً من نبيل)، محارب متخصص في فنه هي في اساس العلاقة الاقطاعية. فاذا هي التنوع تابعه فعل هذا الاخير ان يقدم الوسائل، اي بقول آخر عليه ان ينزل عند مشيئته، ايام الحرب وايام السلم.

والامانة هي التي تميز علاقات التابع بالسيد: واحترام الممتلكات والأشخاص متوجب على السيد وبمين الولاء او الامانة، التوجب على التابع حلفانه تجاه السيد وسبك الاحترام، بلخصان حقيقة وتظهر هذه التبعية الشخصية في اقصى حقائقها. مثال من بين عدة امثلة: ان سبك الاحترام الذي ابرمه الفيكونت دي كاركاوون لصالح الاب دلاغراس (مستند مؤرخ في سنة ١١١٠)، بعد ان عند الممتلكات التي يجب احترامها لصالح الاب دلاغراس. اوضح الفيكونت دي كاركاوون: «واكثر من ذلك اعترف، من اجل التعرف على الإقطاعيات المذكورة، يتوجب علي المجيء، وكذلك خلفائي، الى الدبير المذكور، وعلى نفقتي، كل مرة، يرسم فيها أب جديد، وذلك لتقديم الاحترام له هناك. ومن اجل تثبيت سلطته على كل الاقطاعيات المشار اليها. وعندما يمتطي الاب جواده، يتوجب علي (وعلى ورثتي الفيكونتات د كاركاوون وخلفائهم) ان امسك له الركابة، على شرف سيادية القديسة ماريا دي لاغراس، ويتوجب علي ايضاً تأمين مبيت ايتاني في

مزرعة القديس ميشال دي كاركاسون، له ولكل حاشيته، ولحد مئتي حيوان، مع وجوب تقديم افضل المشروبات واللحوم، والبيض والاجبان، له، منذ دخوله الى كاركاسون، ويكل احترام لارادته، مع تقديم ضمان حلوة الخيول، والقش والعلف، بحسب مقتضيات الوقت ٢٥.

١٤- التراتب والتسلسل

لم يكن اتساع السلطة السيادية واحداً موحداً، فهو يتغير بحسب وضعية صاحب هذا الحق، في سلم التراتب الاقطاعي: فالرؤساء ليسوا جميعاً على نفس المستوى. فهم قد يكونون، او لا يكونون اتباعاً، وقد يحصل ان بعضاً منهم قد يكون تابعاً لتابعه بالذات. وسنداً للمجموعات «مجموعات العادات والاعراف» حيث سجلت، ابتداء من القرن الثالث عشر، القواعد الاقطاعية مثل:

- المجموعة الاقدم لمقاطعة نورمانديا (اواخر القرن الثاني عشر وبداية القرن الثالث عشر).
- المجموعة الكبرى لمقاطعة نورمانديا (المدونة بعد الاولى بقليل).
- مجموعة فرمندوا التي تحمل عنوان: «نصيحة لصديق (نفس تاريخ المجموعة الاولى).
- كتاب جوشيس ودبلت، والمؤسسات السنوية الى سان لويس (١٢٧٣).
- عادات بوفينيز (١٢٨٣)، عادات بومانوار وكذلك، مجموعة القوانين الانكليزية، أو مرآة الساكون (حوالي ١٢٢١).

يمكن تنوع وتقسيم السادة الاقطاعيين الى ثلاث فئات:

- ١- الاقطاعيون اصحاب البارونيات، اي حلة الاقطاعات الموثقة: الدوقيات الكونتات، الفيكونتات، المراكز من ورة الفباط الادرايين في العصر الكرونجي. واخرون من السادة المسمون بالبارونات فقط. والقاعدة بالنسبة الى هذه الفئة الاولى، كما صيغت من قبل بومانوار (وكانت صلاحياتها تتجاوز حدود مقاطعة بوفازي، لتكشف عن «الحق العام في الاعراف في فرنسا كلها»، هي السلطة المطلقة: «كل بارون سلطاناً في بارونيته».
- ٢- السادة اصحاب القلاع والتابعين الثانويين، وهؤلاء ليسوا حكماً بل شيوخ صلح.
- ٣- السادة، اصحاب القلاع او التابعين الثانويين دون ان يكونوا حكماً ولا شيوخ صلح، واذا كانت الحواجز بين هذه الفئات ليست مما يجوز تجاوزه، الا انها مستقرة تماماً كما يؤكد ذلك الوصف الوارد في كتاب جوستيس ودبلت: «الدوق له المقام الاول ثم الكونت ثم الفيكونت ثم البارون ثم صاحب القلعة ثم التابع ثم المقيم ثم الصعلوك الاخير».

ولكن قبل ان نتوضح مسألة التصنيف بهذا الشكل، بفضل الدراسات الحقوقية المحدثه في اواخر القرن الحادي عشر، في بولونية (مقاطعة ايطالية) اولاً، ثم في امكان اخرى فيما بعد، تبعت الحياة الاقطاعية مساراً فوضوياً سادت فيه العادة، ثم العنف محل القانون. والى جانب القانون المكتوب، كان يوجد في العصر الكارولنجي منطقة يسود فيها العرف الشفهي الخالص. ومن

المميزات المهمة جداً في العصر الذي تكون فيه النظام الاقطاعي حقاً اتساع هامش الفوضى فيه حتى طغت تماماً في بعض البلدان على المجال الحقوقي بأكمله. (مارك بلوش...).

ويدرج مارك بلوش Marc Bloch عدة طرفت ذات دلالة بالغة، وبصورة خاصة هذه: وكان يوجد، على ما قيل لنا، في أول ديب، جاء به السيد الاقطاعي وتبرع السكان الذين كانوا يأتسون في رؤيته يتحارب مع الكلاب، في اطعامه. ثم مات الدب. ولكن السيد ظل يطلب الطعام. ان صحة الطريقة قد تكون موضع جدل. ولكن قيمتها الرمزية بالمقابل، هي خارج نطاق الشك. الكثير الكثير من الترتيبات نشأت، هكذا من عطاء تبرعي، وظلت لمدة طويلة محتفظة بالاسم. وهذه طريقة اخرى: كان من السائد في كاتالونيا، عندما تباع ارض، ان تدرج في العقد صيغة فريدة في وقاحتها: انها انتقلت مع كل المكاسب التي كان يتمتع بها مالكيها. لطفاً او بالعمق؟.

فيعد أن اعترف للسادة بانهم لتأمين حياة المجتمع من هجمات العدو الخارجي، سعوا الى جعل الحرب من اختصاصهم الدائم. وبعد عاروبة الاضطراب، صار الاضطراب مستقراً. ومن حسن حظ الناس ان جاءهم الفرج بسرعة. في منتصف الحروب الصليبية. وفي مرحلة اخيرة، ابدعت المؤسسة الاقطاعية، حلاً كايحاً: السلطة الملكية.

ويحسب استخراج مارك بلوش الرائع بدت السمات الاساسية للاقطاعية الأوروبية على الشكل التالي: خضوع الفلاحين؛ وبدلاً من الاجر، المستحيل عموماً، شاعت الاقطاعية الخدمية. التي هي، بالمضي الدقيق، الاقطاعية، تفوق طبقة من المحاربين المتخصصين، روابط طاعة وحماية تربط الانسان بالانسان، وفي هذه الطبقة المحاربة، يتجلى الشكل الخالص، للتبعية؛ تجزئة السلطات، مولد الاضطرابات والفوضى: الا انه وسط كل ذلك، استمرار الحياة في اشكال اخرى من التجمع القريايي او الدولة التي سوف تستعيد، خلال العصر الاقطاعي الثاني، حيوية جديدة.

جيم الاقطاع والسلطة الملكية.

لم تلغ السلطة الملكية اطلاقاً، نظرياً، من جراء الاقطاع، اما من الناحية الواقعية فقد كانت، ان جاز القول، موضوعة على الهامش من قبل الاسياد الكبار، بل وكان لها ايضاً امتياز عدم الخضوع لنظام التبعية: اذ عندما كان يؤول الى الملك، بطريق الارث، او بطرؤف اخرى اقطاعية تبعية، يدين مالكيها بالاحترام الى سيد آخر، كان هذا الاخير يتخل عن حق الاحترام، وينتقل، كميؤض، تمويضاً ومادياً غالباً ما يكون ذا شأن. وكذلك الحال، بالنسبة الى الممتلكات المصادرة من هرطوقي كمحافظة الالبي الفرنسية (وسط فرنسا)، التي كانت مضرورة بخدمات اقطاعية لصالح اسياد مختلفين، فقد ورد بالاتفاق مع هؤلاء الاخيرين:

وان كل الاقطاعات والممتلكات المصادرة من المرافطة او معرضهم او مشاييهم او المدافعين

ههم او معلوماتهم على التخلي، او التي يمكن ان تصادر في المستقبل، تعود خالصة، ويجب ان
تؤول الى الملك لويس. ولما كان هذا الاخير غير ملزم ولا مفيد بأي الترام تجاه أي كان، فقد
شاء، ليعوض عن هذا الواقع، ان تكون كل هذه الاقطاعات والممتلكات، المتقلة اليه، حتى
ذلك الحين، والتي سبق ان صدرت من المرافقة، ملكاً له خالصاً محرراً من كل عبء او غلطة
تجاهنا او تجاه كنيسة ناربون، ان يعطينا وان يتنازل لنا ولصالح الكنيسة المذكورة، عن عائدات
دائمة قيمتها ٤٠٠ / ليرة تورنوا.

وكذلك، فيليب لبل، بعد زواجه من الملكة جان دي نافار، وارثة مقاطعة لاشامبانية،
وقبل احتلاله عرش فرنسا، اتخذ الاحتياطات التالية:

«من فيليب، المولود الاول لملك فرنسا، وبنعمة الله ملك النافار، والكونت البلاطي
لشامبانية ويوري الى كل الذين يرون هذه الرسائل، تحية. اننا نعلن، بالنسبة الى الاموال الالة
من زوجتنا العزيزة، جان، وارثة كونية شميانيا، والتي يتوجب علينا استلامها كاقطاعة من اسقف
دي لانفر، بفضل الله، شرط انه، اذا تيسر لنا ان نرث ملكة فرنسا، فان الالتزام (الترتب
عليها) يتلشى ويعتبر لاغياً، ضمن هذا التحفظ الوحيد، على كل، القاضي بان نعطي للاسقف
المذكور او خلفته على كرسي لانفر، تابعاً قادراً على اسلاك الاقطاعة وعلى الالتزام بالاحترام تجاه
الاسقف او بالاتفاق معه حياً».

ولكن اذا كانت سيادة الملك تتميز ببعض المكاسب التي تمنحه الصفة المطلقة، الا ان الملك
لا يمكن ان يسمى سيداً على اراضي فرنسا. بل بالعكس ان النظام الانطاقي يُعزّز ويعطي شراكة
في السيادة، للمقدمين الغالين «Principes Galliae» دون يكون هؤلاء حثاً، من انهاء الملك
(بحسب اطروحة فلاش) او تابعه (بحسب نظرية لوط الذي لا يرى قيام فرق بين اللفظتين).
واكثر ما يمكنه قوله هو:

«وان الجميع يمكنهم ان يكونوا كذلك ولكنهم ليسوا كذلك، ولا يستطيعون ان يكونوا كذلك
الا اذا اتسموا بمين الولاء، وطالما انهم لم يقطعوا، بالخيانة، الرباط الذي انشأه هكذا. ان
الولاءات المتأخرة، المتقطعة، الغيابة، وهي كثيرة، والمتأينة عن افاتين السياسة (وعن الاحلاف
بالنسبة الى من هم قرب الملك)، والمتأينة من بعد الجنوبيين، من فرنسا، كل ذلك يسجل في
مطلوبات الموازنة الملكية ويضيق حلقة خلصاء الملك».

وكان لا بد من (G. F. Lemarigoer, Les fidèles du roi de France, dans Melanges Brunel).

كل الصبر البارع للملك فرنسا من اجل احياء سيادتهم، دون القضاء بعنف على صرح الاقطاعية، بل مع الزعم بترجيحه. وفي بعض الحالات، كما في حال ايطاليا النورماندية استخدمت الملكية الهكليات الاقطاعية، وذلك بمنحها الاقطاعيين جزءاً من السلطة العامة: وتعتبر حركة واعادة توظيف السادة الاقطاعيين حركة معاكسة لعملية الاقطاع. وقد ساعد على عملية الخلاص من الاقطاعية، فضلاً عن ذلك، بقاء الشعور القومي واستمراره في الطبقات الشعبية، بفضل الكنييسة باعثة القدسية في الملكية، وللمتمنة اصلاً عن التعاون مع النظام الاقطاعي، والخلوة منه ايضاً.

دال الاقطاعية والكنيسة

كانت الممارسات السيوعية مريراً لموقف الكنيسة تجاه الاقطاعية. لم تكن إصلاحات فرغوار السابع وخلفائه، ذات تطبيق سهل في كل مكان. فالتبلاء كانت لهم مصلحة في استمرار الوضع القائم، وكذلك كان حال بعض الاحبار المستفيدين من الوضع المذكور، الا انه عندما اتت الإصلاحات ثمراتها توقفت الكنيسة عن معاداتها للعالم الاقطاعي وحصل انقلاب جذري لدرجة ان البابوية أقامت علاقات سيادية مع عدة امراء كما سبقت الإشارة الى ذلك واذا كانت البابوية قد خلصت النظام من شوائبه نوعاً ما بتبنيها اياه، فذلك لانها ايضاً رأت الربح الذي يمكن ان تجنيه من الاشخاص. فهؤلاء الفرسان الحرييين، السلايين، المحبين لللاعيب والمغامرات، المشويين بعيوب اخرى، فضلت الكنيسة ان تحوشهم بدلاً من ان تحاربهم وتحولت حفلة تدريع الفرسان، بحسب اقوال الناشرين، رهباناً كانوا ام لا، امثال جلان سالوسوري الى عملية «رسم» واصبح القانون الفرسانى متركزاً على نوع من العقد المعقود بين الفارس والكنيسة. فالفارسان: امثال ديمرسفالد، ودلانسيلو، ديمسان، في كتاب والحياة المسيحية، وبصورة خاصة في كتاب «نظام الفروسية» هو شخصية «مقدسة» يدافع عن الأمثلة وعن النسيم، ويساعد الفقير والضعيف، ويحارب من اجل الكنيسة المقدسة: وسيفه موجه دائماً ضد الوثنيين، من اجل ذلك عرفت الكنيسة حقوق وواجبات الفارس وحدتها: كتب الاسقف فيلبرت بشارتر على من يقدم بين الولاء لسيده، ان يحفظ في ذهنه دائماً هذه الكلمات الست: «التحية، الامن، الشرف، المنفعة، السهولة، الامكانية». ثم يوضح فيها بعد: «لا يكفي الامتناع عن الاذى اذا لم نعمل الخير. ويبقى اذاً ان التابع يقدم لسيده بناءً على النقاط الست المذكورة: المساعدة والتبعية. وعلى السيد من جهته ان يعامل تابعه الخالص بنصف المعاملة الحسنة. فان لم يفعل فانه يصبح بحق وحاثاً». والكنيسة عندما شرعت وجود الفرسان فكانها كرس امتيازهم في النظام الاجتماعي: فالحيل التي يمتطون، كما تعرض وقصة لانسلوه هي رمز وللشعب الذي يكون به، في حدود الطاعة المحقة. اذ فوق الشعب يجب ان يجلس الفارس. وكما ان الفارس هو الذي يقود الفرسان حيث يشاء وليس العكس، كذلك الفارس يجب ان يقود الشعب بحسب مشيئة. هذه «المشيئة» المشيئة البابوية، سوف تهدف، في القريب العاجل، الى الحروب الصليبية. وفي نهاية هذا التطور،

سوف يكون الفارس الثالث هو جندي الهيكل (التامبلية) الكاهن والمحارب بأن واحد، كما يصفه سان برنارد في مدح الميليشيا الجديدة (De laude novae Milicie).

هام مؤسسات السلام

أصبح بالامكان تبرير الحرب بعد الآن وغو مؤسسات السلام، في القرن الحادي عشر، لا تحول دون ذلك. وكانت المشكلة الاساسية، في هذا العصر، هي مسألة الخلاص: ان النظام المسيحي هو ركيزة هذا الخلاص. ولحج حماية وتوسيعه: بالحرب، عندما يكون الخصم من الكفار. والحرب لا تبدو سيئة الا عرماً عندما تطلال المسيحيين، وممتلكاتهم ورجال الكنيسة، ولكنها تصبح جيدة، عندما تحمي المسيحية بوجه الكفر. والحرب الخاصة لم تكن ايضاً أكثر سوءاً، مما هي جينة الحرب العمومية. وكل حرب، بدون تمييز، تصبح شريرة عندما تحس النظام المسيحي. وكل حرب تصبح شرعية ومقدسة عندما يقصد بها احياء سلم الله.

وسلم الله له شروطه: ولا يمكن الحصول عليه باي تنازل؛ القصد هو السلم المرغوب به من قبل الرجال ذوي الارادة الطيبة، لا من اجل اغراضهم الوضعية، ولكن من اجل ان يزدهر والنظام الكوني الذي تحكمه العناية الإلهية. ويجب اذاً ان لا تعارض، في هذا الشأن، الدين، سلم، الله بعبدة الله. لهذه الاخرة هي وسيلة لذلك. انها مقدسة وتوثقه. وكما ان السلم قد ساعد على اقامة النظام المسيحي في المجتمع العلماني، كذلك الهدنة وسخت النظام المسيحي في علاقات البشر مع الله... واطالة زمن الدماء، وإيقاف كل نشاط دنيوي، عدة ايام في الاسبوع من اجل تكريمها لعبادة الله: كلها هدنة الله التي تمكن الانسان من ان يحقق بامانٍ اكبر خلاصه. (Rager. Bonnaud Delamare, opcit) من المؤكد تماماً ان الوثنيين والمراطقة، مستبعدون من الهدنة: بل بالامكان استغلالها لمعايقتهم بيسر. ان عهد السلام يشكل، اذاً، امتيازاً لصالح العالم المسيحي، وداخل هذا العالم، فهو يكرس حقوقاً الافضلوية الاجتماعية للنبله وللفرسان، العلمانيين، والكنهه، الذين لهم وحدهم فقط حق حمل السلاح، من دون الكهنة الاذنين ومن دون الفلاحين.

• • •

يقول مارك بلوش:

«كانت الاقطاعية الغريبة حدثاً غريباً، ظل طابعه عميقاً في الحضارة الغربية؛ ولم يكن بالتأكيد حدثاً فريداً من نوعه كما يظن مونسكيو. «فاليبحث عن حاميه، والانسان بحماية الغير: هذه الامنيات هي امنيات كل المصوره، ولي كل الامكنة.

المقطع الثالث: للملكية

دوق غير السيادة، والجماعات العائلية، أو القروية، والمجموعات التابعة، قامت في أوروبا الاقطاعية، عدة سلطات ظلت دون فعالية محصورة عن الألق الواسع وثمة طويلة، إلا أن قدرها كان المحافظة، في هذا المجتمع المقطع، حل بعض المبادئ التنظيمية والوحدية.، مارك بلوش، المجتمع الاقطاعي.

كانت الملكية إحدى هذه السلطات. لا شك أن الاقطاعية جزأت السيادة السياسية. ولم تجمع الحدود الجغرافية الوطنية. وإذا كانت سلطة الملك داخل هذه الحدود، لم تكن تمارس بشكل مطلق إلا على مجال أرضي محدود جداً، فإن أيًا من الأسياد الذين كانوا يتقاسمون بقية الوطن لم يكن عنده الشجاعة لإنادي بنفسه ملكاً. أن اللقب الملكي، وفخامة التنصيب كانت مقصورة على وريثة العرش، وفي فرنسا على الكابيتان. وهكذا لم توضع خريطة أوروبا بشكل عميق على بساط البحث، من قبل الاقطاع الذي حافظ عليها تماماً: «بل أن استقرار عدد الملكيات استقراراً مدعشاً هو دليل ذو عبرة بالغة».

الف المظنون الكهنوتيون

من الملفت أن نلاحظ بروز المظنرين الأول للملكية أثناء المرحلة الاقطاعية: في فرنسا ظهر ابون منذ بداية القرن العاشر، وظهر ابن إشارتر في القرن الحادي عشر. وفي إنجلترا خصوصاً ظهر جان ديسلوسبوري في القرن الثاني عشر. فضلاً عن ذلك كان هؤلاء الناس جميعاً رجال كنيسة حريصين على عدم مخالفة البابوية، دون أن يضطروا مع ذلك إلى إهمال السلطة الملكية. وساعد كهنوتيون آخرون مثل سوغر غليتركيث هذه السلطة بشكل أكثر فعالية أيضاً: ولم يتفك سوغر بان يكون المؤرخ الرسمي للملوك. بل كان المستشار النشط للويس السادس ولويس السابع. وعندما ذهب هذا الأخير إلى الحروب الصليبية تولى الأب سان دنيس مسؤولية ولاية العهد (١١٤٧-١١٤٩): ولم يتردد الإداري البار في مجال الرعاية الكنسية، في استخدام عقيدته لخدمة مملكة فرنسا. وكان الأب فلوري ابون قد خدم الملك على طريقته، وكان مفهومه للطاعة الواجبة على النبلاء وعلى بقية الرعية تجاه الملك مفهوماً قاطعاً: «نظرياً يعتبر انتخاب الملك حراً، ولكن بعد أن ينتخب ويرسم على الجميع طاعته. وابتداءً من لحظة الرسم يعتبر عصيان الملك كمصيان الله بالذات».

ويبرر ابن إشارتر في رسائله، شرعية الملك وحقه في وريثة العرش فيقول: «إن هذا قد رسم ملكاً بحق، وأنه تعود الملكية بموجب الحق الأرضي والذي عين بإجماع الأساقفة والكبار». وهذه العقيدة هي الوريثة هي عقيدة الكنيسة المعدلة بالتراث الكابيتي. وقد رفضت الكنيسة دائماً

الوراثة المطلقة الخالصة والبسيطة بالنسبة الى المقام الملكي: فهي تنف موقف الحذر من فضائل السلالة وتفضل الانتخاب على الحق الارثي، كما تفعل هي بالنسبة الى زعمائها: بابوات، اساقفة، ابوات، كلهم منتخبون على مختلف الدرجات من قبل الشعب المسيحي. ولكن العرف الذي اتبته الملوك الكاثييون باشارك غيرهم بالعرش قد احل قوانين الوراثة محل الانتخاب من اجل الوصول الى العرش الملكي. وكان ابني دشارتر مضطراً الى تسجيل ذلك، وكانت الممارسة الانجليزية اكثر غموضاً من هذه الناحية. فلم يعتمد الملوك الانجليز العادة الفرنسية بالمشراكة بالعرش، بسهولة، ولم يوضح جان دوسالوسبري قواعد الوصول الى العرش بوضوح: لا شك انه يميل الى الاعتقاد بان مرشح الكهنة هو الأفضل. وبالمقابل، ومن جهات اخرى تبدو ونظريته حول الملكية واضحة جداً: بل هي تشكل حق محور النظام الوارد ذكره في كتابه المسمى «بوليكرايكتوس... Polycraticus». ويقدم هذا الكتاب المنجز سنة ١١٥٩ وصفاً عاماً جداً لحياة البلاط ولاخطاره، وبصورة خاصة نظرية سياسية واعتبارات اخلاقية حول الوسائل التي تؤمن السعادة والخلاص. ويوضح ش. بي. دتاي، الذي استمرنا منه هذا الاستشهاد مضمون الكتاب بما يلي: ولكي يوضح جان ديسالوسبري فكره يستشهد بمقارنة كانت نافعة في وقته، فيشبه الجسم السياسي بالجسم الحي، الذي تتعلق قدرته بحسن حالة كل الاعضاء وانسجامها، الاقدام، انهم عمال الحقول وعمال المدينة. الايدي، انها الجيش؛ المعدة المالية دائماً الى الامتلاء حتى عسر المضمم وحتى اشاعة الاضطراب في بقية الجسم، انها ادارة المالية؛ والرأس انه الامير والقلب هو «مجلس الاميان» اي الضباط والمشاركون الذين يحيطون به. ولكن الروح هي الدين التي يجب ان توحى بحركات الجسم السياسي، وهي الكهنوت التي يتوجب على الامير اتباع مشوراتها.

ويقرب مجاز جان ديسالوسبري من مجاز سان بول فيما يتعلق بالكنيسة: يجب ان تنظم الدولة وفقاً لشكل الكنيسة، التي هي مدهوة للاتحاد معها من اجل حكم العالم ومن اجل خلاص النفوس. ويظل جان ساليوسبري اميناً للمفهوم التقليدي حول السلطة الزمنية للكنيسة، وكما اشار هانز ليشوتز في كتابه «الحركة الإنسانية» في القرون الوسطى، من خلال حياة وكتابات «جون دي سالوسبري» (Medieval Humanism in the life and writings of John of Salisbury)

كان هم ديسالوسبري الاول رعائي؛ من هذه الزاوية يهدف الاكليريكي الانكليزي بصورة خاصة الى التعليم والى تنقيف اولئك الذين يرتب عليهم القيام بالمهام العالية في المجتمع: فهو يرى وان المهمة الاساسية للمنظر السياسي هي تنمية روح المسؤولية عند الملك ومشاوريه. والزعماء الزمنون هم قبل كل شيء ادوات العناية الإلهية: لو كانت الخطيئة الاولى غير موجودة، ولو عايش الناس بدون خطيئة، لكانوا من دون فائدة.

ان السياسة هي السبيل الوحيد الباقي الضروري، عما يحتم على الذين يقومون بها

مسؤوليات خاصة: على الامراء ان يعرفوا قانون الله وأذا عليهم ان يقرأوا المورتونوم (واذا كانوا امين- لا سمح الله ان يطلبوا الى الكهنة قراءته لهم).

هنا من غير شك يوجد القسم الاكثر اصالة في انتاج جان دسالبوري: ان تجاوزات السلطة الزمنية، في انكلترا، تجاه البابوية ومثلها بصورة رئيسية، حملته على القول بان المفكر السياسي يجب ان لا يكتفي بوصف الحكم المثالي، وان يقدم لها القواعد الاخلاقية العملية، فقط بل يجب عليه ايضاً ان يحسب حساباً لافتراض قيام حكم غاشم لا يطاق. واذا كان الملوك العادلون- والملوك الشرعيون عندهم تصور سليم لوظيفتهم ويضعون هذا التصور موضع التطبيق- يجب لهم الطاعة العمياء ويقول جان دسالبوري: لا يسمح فقط بقتل الحاكم المستبد، بل انه من العدالة ومن الحق قتله. ولكنه لا يعرف اطلاقاً المستبد بدقة حقوقية. فالاستبداد بالنسبة اليه هو مفهوم غامض، حالة شيطانية، يتجنب ان يعطي عنها امثلة معاصرة: فهو يتجنب اطلاقاً التلميح الى ان هنري الثاني او المستبد باربروس يستحقان الموت (في حين انه يهدي كتابه بوليكراتيكوس الى توماس بكيت). واذا كانت هذه العقيدة عن الاستبداد مستمدة اساساً من الكتاب المقدس ومن التاريخ فهي تظل عند جان دسالبوري بعيدة عن التطبيق. وسوف يقوم معاصروه فيما بعد بتقديم الايضاحات التي يرونها مفيدة من اجل الانتقال الى الاعمال.

وكتب اثنين جلسون: ان اهم فضل لهذا المثقف الذكي الذي لا تشته كتاباته عصر النهضة لا بتوعية اسلوبه ولا بركة الذهن الذي يجرىها، هو في اعادة فكرة الدولة من جديد، وذلك باتصاله بممثلي الحركة الانسانية اللاتينية، وبصورة خاصة شيشرون، دون اعطائه، في مطلق الاحوال، استقلالية حقة، ذلك ان السلطة الزمنية تظل «رديفاء» للسلك الروحي الذي يعطيه قيمته الذاتية. هذه التناقضات التي تسببت باتهام الكاتب بانه مفرغ بالادب وانه سطحي وانه مفكر غير عميق وان كان بصورة اقل، عقائدياً متيناً (مارسل باكوت)، -هي نتيجة ثنائه التراثية والثنية ثم نتيجة وضعه المزدوج كمشير، مرتاع احياناً ومطروء احياناً للكبار، وبانه كاتب الكتيبة الرومانية المتأثرة بفرغوار وهذا الفرغفوري المتأخر يعلن عن حقبة جديدة، تكون فيها الدولة القائمة بصورة نهائية على الاقطاع، بالتفرغ لازالة الوصاية الكهنوتية.

بام) مرايا الامراء

هذا التبرير للسلطة الملكية من قبل الكهنة له مقابلة وهو الحضي الحثيث الذي يقدمه هؤلاء للملك والامراء. هنا يجب التذكير بادب كافل حول تثقيف الاقبياء، يعود اصله الى العصور اليونانية القديمة (ايوزوقراط) واللاتينية (مارك اوريل) والذي لم يقتصر على الغرب الوسيطى فقط:

هناك عدة امثلة من «مرايا الامراء» في الشرق، وبصورة رئيسية في بيزنطة. هذه الكتابات التي تذكر بالمزايا الرئيسية المقترضة في الحكام (حكمة، حذر، عدالة، شهامة، الخ) هي، فضلاً عن ذلك في اساس المعالجات السياسية الكاملة شكلاً واساساً والتي تكاثرت في ذروة القرون الوسطى: دمارتن دي براغا (Formula honestae vitae) او ايزودور دي سفيل (De Exepta Canonum. Liv. V) «Honestate et negotiis principum» الى جان ساليسوري (Politicus)، او القديس توما الاكوييني (De regimine principum)، مروراً باماراغد (Via Regia)، وجوناس دورليان (De institutione principum) (De regimine principum)، علة معالجات منها De regis persona et regis misuaterax والقضابة في المثنيات، والعزائم، ان لم يكن في النوع، اكيدة. وانقلب الكهنة من مستشارين الى منظرين؛ اما الشكل فيبرز بصورة غير مباشرة وبجراحة.

وعرفت الملكية، في جميع الاحوال كيف تستغل السلاح الذي وضعت لها الكنية. وقام كاهن آخر معاصر لهنري الثاني، بير دي بلوا، فاستعاد التبريرات التي قدمها أبون حول الطاعة المترتبة للملك فقال:

«يجب ان اعترف بانه من القداسة مساعدة السيد الملك، لانه قدس ولانه «مسيح الرب، وليس من العيب انه تلقى سر المسح الملكي، هذا المسح الذي ثبتت قضايته، (وان انكرت او شكك بها)، هي بزوال الطاعون الحالي، ويشفاؤه التهاب المقد السلي».

هذه الميزة الاحجازية للسلطة الملكية كانت لها اصداء عميقة في الجماهير الشعبية. والتعلق الذي كانت تكنه هذه الجماهير لشخص الملك يقع عند هذا المستوى اكثر مما يبرز في الموافقة او في الاخلاص الشرعيين، فقد ساد الاعتقاد: «ان ملوك فرنسا منذ فيليب الاول على الاقل، وربما منذ روبرت الثاني، وملوك انجلترا منذ هنري الاول قادرون على شفاء بعض الامراض بمجرد اللبس بالهيم». عندما اجتاز الامبراطور هنري الرابع توسكانا، سنة ١٠٨٩، رغم انه كان مضروباً بالحرم تراكم الفلاحون نحو طريقه جاهدين في لمس ثيابه ومقتنعين بانهم بملك سوف ينجون حصداً موفياً (مارك بلوش، المجتمع الاقطاعي). وحول هذا الموضوع يقرأ لنفس الكاتب الملوك الشفاعة). ولا ننسى ايضاً الصفة الشعبية التي ارتدتها بسرعة حفلة الرسم وما كان يرافقه من افراح والعباب حول رسم: جان دوك ابن الشعب، لن يكون هما في احلك الساعات التي سرف مرت عاجلاً على فرنسا الا ان تقود ملكها الى رسم من اجل الرسم المقدس. وليس من شك ابداً ان الشعور الشعبي ساعد الى حد كبير الملكية في صراعها ضد البلا. ومن الضروري التذكير، بان الشعب لم يكن راضياً عن الاقطاعية: «دفاحركة والقروية». Communal والاغراء الذي كانت تمارس خارج المدن هما الدليل على ذلك.

وهكذا استطاعت الملكية ان تعيد بناء الدولة من ضمن النظام الاقطاعي: فقد استطاعت،

وهي تلعب لعبة الاقطاع، وتستخدمه، ان تقضي عليه بشكل امين واكيد. والحركة التي انطلقت منذ ايام لويس لفر، استمرت ايام فيليب اوغوست الذي قوى السلطة الملكية بفتحاته، وباصلاحه الادارة (انشاء مقاطعات الاشراف الملكي)، ثم بتوسيع صلاحياته القضائية. وقد سجلت فترة حكم سان لويس مرحلة حاسمة على هذا الطريق. وكتب عنه اميل شتون: «كان هذا اثره الادبي الاخلاقي، الذي مكته منه فضائله واستقامته حتى استطاع صد بل دحر الاقطاع». وقد استطاع ان يعمل في هذا الاتجاه، بحكمته اكثر مما عمل سابقوه بالقوة وغالباً بالندالة. وبعد موت سان لويس، امكن اعتبار الملكية وكأنها بعد الآن، أصبحت «خارج المزاومة». وكان الاقطاع قد وصل الى اللحظة التي لا يمكن فيها الا الخضوع. واكمل فيليب لوييل عمل سابقه.

جيم) الفقهاء Les Legistes

يضاف الى الدعم الذي قدمه الكهنة الذين رأيناهم، بالنسبة الى الملوك دعم الكتاب السياسين تحت تأثير علماء القانون الكنسي، ودعم الفقهاء. وواحت نظرية الكنسين حول القانون العادل والمهادف الى الخير العام وحول صفة الملك (وزير الله من اجل الخير)، الى «يومنواره» بمبادئه العمومية. وبعد ان اعترف يومنوار بان البارون سيد بارونيته، اضاف: «اعلم ان الملك سيد فوق الجميع وله القيادة العامة في كل مملكته بحيث يستطيع ان يؤسس فيها ما يشاء من اجل النفع العام. وان ما اقره فيها يجب ان يبقى» ويضيف اميل شتون الذي اورد هذا الحديث: «كان الملك، سنة ١٢٦٣، يتمتع، بحسب رأي يومنوار بسلطة اصدار التشريعات العامة لكل المملكة ضمن الشروط التالية: ١. ان يستشير المجلس الاعلى المؤلف من الضباط والبارونات. ٢. من اجل الصالح العام ٣. متمشياً ومتوافقاً مع القوانين الإلهية والاخلاقية» وقد جهد الفقهاء مستوحين القانون الروماني، في اعادة كتابة جوستينيان خدمة للملك. «وكتب اسمن في موضوعهم فقال: في مجموعة جوستينيان وجد الفقهاء صورة ملكية مطلقة وادارية غابت عنها الحرية تماماً...» اما بسوها النظام والمذلة... ووجدوا فيها السيادة الكاملة في شخص الامبراطور الذي وحده يسن القانون، وبواسطته يأمر الجميع... وقد جهد الفقهاء ان ينقلوا هذه الصورة المثالية الى الحياة الواقعية وان يعيدوا بناء قوة الامبراطور لصالح الملك». واذا كانت بعض النصوص عن جوستينيان لا تنطبق على غيره من الملوك فبالامكان تفادي الصعوبة، بالقول: «ان ملك فرنسا هو امبراطور في مملكته». وقد ذهبت هذه العبارة ونجحت. ولا شك انها كانت مساعداً ضئيلاً لفيليب لوييل في صراعه ضد البارونات على الصعيد التشريعي. واجتماع المجالس العمومية Etats Generaux على يد فيليب لوييل، بمناسبة خلافه مع البابا بونيفاس الثامن كان ضربة قاضية ضد البارونات: لان اشراك المرتبة الثالثة الشعبية في اعمال الاجبار والبارونات يعني الحد من تأثير هؤلاء بصورة ضخمة. وتعتبر نشأة الطبقة الثالثة الشعبية وصمودها من الامور التي ساعد عليها تحرير الاقتان وازدهار النظام القروي انطلاقاً من القرن الثاني عشر.

المقطع الرابع - الكومونة

«هناك فكرة واحدة بالذات كانت محرم، كما يقال،
فوق الشتات الذي لا حد له من التغيرات التي كانت
تتحقق في القرن الثاني عشر، في أسواق المدن الكبرى
أو الصنعة القديمة أو الحديثة، هذه الفكرة هي إعادة
كل ما سقط بالأسراف والاساءة وكل ما كان يعيش،
بحسب الحرف، في ظل النظام الخاص بالاقطاعة، الى
النظام العام للحاضرة».

أوغستين تيري

Augustin Thierry

Documents inédits

relatifs à l'histoire

du tiers — Etat

Introduction

الف) النهضة المدنية، أشكالها المختلفة.

تعرضت المدن، انطلاقاً من القرن السادس، لحالة من الاحتجاب شبه كاملة، امتد فعلاً
حتى القرن الحادي عشر، على الرغم من إمكانية ذكر عدة أمثلة على البعث المدني انطلاقاً من
القرن العاشر. كان الفرنكة من الريفين، يعيشون في اقتصاد مركّز على أساس اقطاعي؛ وكانت
التجارة - الصنعة التطبيقية في زمان الاضطراب - متأخرة بشكل بالغ؛ وكان الحرفيون يتكون المدن
ويلتجئون الى الأرياف، الى المزارع Villac، حيث تصنع كل مستلزمات السكان. وكانت المدن
القليلة الباقية، المهتدة بالاجتياحات؟ تصغر وتتحول الى مسورات يحميها حصن مسور. واستمر
التقهقر في بداية المرحلة الاقطاعية: وزاد النظام في استنفال التراث الريفي. وفي الاكتفاء
الذاتي. ولم يشعر الاقطاعيون بأية حاجة الى الباعة، وكانوا يحتمقونهم قبل ان يحافونهم، وكانوا
يسئون دائماً معاملتهم (فيدعونهم رسوماً عالية عند حدود كل اقطاع، ورسوم حماية من السلب،
الخ). «وكانت «هياكل» المدن الرومانية الموروثة عن الامبراطورية القديمة، لا تضم بين جدرانها
الا حفنة من السكان». ومع زوال المدن، زال تقريباً بصورة كاملة، النظام البلدي: فقد حل
الرئيس العسكري او المدني محل الادارة التي اصبحت عديمة الجدوى، او مستحيلة الوجود، هذا
بعد ان ظهر عدم فعاليتها امام الخطر.

وارتبط الازدهار المدني بمدة عوامل يصعب تقديمها بالتسلسل: فبحسب الكتاب - ويعتبر
هنري بيرن زعيم قائلتهم - يجعلون هذه النهضة من صنع الباعة والحرفين فقط: «إن المدن هي

من صنع الباعة ولولاهم لما وجدت» (هنري بيرن، المدن والمؤسسات الرفيعة) وفي نهاية حقبة طويلة من التبني أو من الانحطاط جاء الباعة والحرفيون وعمركزوا عفوياً في أماكن ذات مواقع حسنة، وقد حدث ذلك غالباً عبر العصور التاريخية: وجود قلعة، أو دير، أو سوق، يدل على قيمة الموقع، دون أن يشكل بذاته العنصر الحاسم، في نشأة المدن في القرون الوسطى. والتجديد الاقتصادي والتجاري بذاته قد ساعد عليه تقدم تقنيات الصنع والنقل، ثم سيادة السلم نسبياً. أما وجهة نظر الكتاب الآخرين، أمثال: شين. بيتي ديتاي، فمختلفة، بل ومخالفة تقريباً (والحقيقة أن حديثه يتناول الكومونات وحدها فقط، بالمعنى المحدد) وإقامة السلام سوف تكون الغاية الأولى من إقامة الرابط الكوموني: والقسم الكوموني الذي هو جوهر الكومونة بالذات يدل: «على الرغبة بالخلاص من عادات العنف والقوة، ومن الخصومات والمهانات فيما بين المواطنين، والخلاص أيضاً من اضطراب السلب والاعتقال (ش. بيتي ديتاي، الكومونات الفرنسية). والكومون هي قبل كل شيء مؤسسة سلمية: فالأمن الذي توفره مثل هذه الواحات حمل الباعة يومئذٍ والحرفيين على التكتل والاجتماع في نواة مدينة أساسية، وسواء تمسكنا بالتفسير الأول الأكثر حتمية، أو بالتالي الأكثر عفوية، فالتنهضة المدنية تغذت، بشكل من الأشكال، بذاتها، فيما بعد: فقرة المثال، والنمو الاقتصادي والتجاري وزيادة السكان، كل ذلك سرع الحركة.

ولم يرتد المظهر السياسي الخالص، للتنهضة المدنية في العصور الوسطى الشكل ذاته في كل مكان. ونلاحظ على العموم وجود ثلاث فئات من التجمعات بحسب طبيعة البراءة أو الصك المنح لها: الكومونات، المجموعات ذات الحرية البسيطة، والتجمعات ذات القنصلية.

وكلمة كومونة لا تنطبق إلا على حقيقة واقعية واضحة جداً، مؤهلة لأن تحمل تعريفاً تقنياً. وبدون اتفاق على أساس القسم لا توجد كومونة، وهذه الاتفاق يكفي لوجود كومونة (ش. بيتي ديتاي) والقسم الكوموني يختلف جداً عن القسم الاقطاعي. ففي حين أن القسم الاقطاعي كان يؤديه التابع أمام سيده، كان القسم الكوموني يقرم بين اسوياء: وهو يفترض المساواة فيما بين الحالفين وكرسها. والبراءة المنوحة من قبل السيد المحلي أو من قبل الملك تكرس هذا القسم وتعطيه قوته وتؤمن له فعالية دائمة. وهذه البراءات تعبر عموماً عن رغبة كبيرة في الأمن الجسدي من قبل أولئك الذين طلبوا هذه البراءات، وعن الرغبة الأكبر في الحماية الضريبية وفي التأمين من الخدمة العسكرية: وتختلف الشروط بين وثيقة ووثيقة اختلافاً كبيراً انطلاقاً من تنظيم الحقوق والواجبات ووصولاً إلى اقرار الامتيازات الحقة. وبالمقابل لا ترتدي البراءات مظهراً مؤسسياً إلا فيما ندر: «ومن الذهب البالغ البحث في براءة الكومونة، عن دستور سياسي يحدد عدد وشكل الانتخاب والصلاحيات القضائية والإدارية التي يتمتع بها الشخص البلدي». (شي. بيتي ديتاي) وعندما نجد ايضاحات بهذا الشأن كما هو الحال في الكومونات التي تحكمها منشآت روان - فانها تدل على أن تنظيم حقوق وواجبات السكان صارم للغاية، وقليل الليبرالية، حتى ليصعب علينا

ان نرى في هذه التجمعات الكومونية «جمهورية برجوازية حقبة». ورغم ذلك تبقى الكومونة، بشكل عام الشكل الأكثر تقدماً في الاستقلال المدني، داخل النظام الانتقالي، ان لم تكن مناقضة له تماماً؛ وهي تشكل شخصاً معنوياً يجب ان يتعامل معه صعدة الانتقالية. والكومونة كشخص معنوي تنتمج احياناً في النظام الانتقالي لدرجة امكن معها الكلام، بشأنها عن وسيادة جماعته (لوشير وجيري): ويبدو هذا الدمج جلياً منذ الحين الذي ثبت فيه للبارونات الكبار، وبصورة خاصة للملوك الربح الذي يمكنهم جنيته من المجمعات الكومونية بالنسبة الى استراتيجيتهم العسكرية او السياسية.

واذا لم تكن الملكية في فرنسا هي الدافعة الى الحركة الكومونية، كما كُتِبَ في ذلك احياناً بسرعة، فمن الثابت، انها قد حبلتها كثيراً ابتداءً من ملكية فيليب اوجست. وهذا الاهتمام الملكي يدل على ان الحركة الكومونية قد ضعفت ففقدت حيورتها واصالتها. بعد ان وضعت القيود على ولاء وحياة الكومونات بشكل منظم كما يستفاد من شهادة بوموار: «لا يستطيع احد بعد الآن. ان يقوم بانشاء كومونة جديدة في مملكة فرنسا بدون موافقة الملك لان كل التجديدات، ممنوعة».

المدن ذات الاعفاءات البسيطة:

كانت بعض الكومونات تتمتع بامتيازات اعفائية مشجعة مع حرمانها من الحق باجراء تنظيم سياسي مستقل، ومع بقائها تحت ادارة نائب الملك او السيد المحلي. وهذه الامتيازات تختلف بحسب البراءات. والقاعدة العامة ان هذه الامتيازات هي من النوع المشابه للامتيازات الممنوحة في براءات الكومونة، من حيث اتساعها: والفرق الرئيسي، المهم بكل تأكيد، والموجود بين براءات الكومونة وبراءات الاستقلال او الاعفاء، هو ان البراءات الاولى لم تمنح الا لاشخاص اقساموا ميمناً مشتركاً في حين ان البراءات الثانية تتعلق براءة الامير فقط.

التجمعات ذات الصفة الاستقلالية الفصلية: تتمتع هذه التجمعات باستقلال ذاتي بلدي كامل. وعلى الرغم من الجدل حول اصل الحركة الفصلية، يبدو انه يمكن الرجوع الى اطروحة اوجسطين تيري الذي يرى ان كلمة فصل جاءت من ايطاليا حيث المدن كميلانوا وجينوا اتخذت لنفسها نظام حكم جديد هو نظام القناصل، والواقع يرتكز على احياء تراث انظمة بلدية سابقة. والبراءات الفصلية كانت اكثر اتساعاً من براءات الكومونات، وهي تمنح مكاناً اوسع للمواطنين المجتمعين- بحيث يمكن وصف التجمعات ذات الصفة الفصلية بانها «جمهوريات صغيرة». والقناصل، المزددين بسلطات واسعة تشريعية ومالية وقضائية وعسكرية، كانوا على رأس هذا النظام الذي كان المجلس هو جهازه التنفيذي. وكانت جمعية المواطنين العمومية هي جهازه الاستشاري. كما كان يوجد ايضاً جهاز مهم من الاعوان والمساعدين. وكانت بعض المدن التي كانت سابقاً تعيش في ظل النظام الفصلي تتميز بحكومة قوية: وكان على رأسها البودستا وهو شخص فرد غريب عن المدينة في اغلب الاحيان، يحل محل القناصل ويتولى امرة المدينة.

ب) التحولات الاجتماعية

رافق النهضة للدين والبلدية تحولات عميقة سوسولوجية: فحق ذلك الحين كان المجتمع محكوماً بآدي و«مقدسة». وكان لكل فئة وظيفتها الخاصة في تحقيق الحطة الإلهية. وهذه الحطة كانت تسمى، تراثياً بالسلك، بالاوردو. ويسود هذا التنظيم الاجتماعي المنتظم ثلاثة اسلاك: وقد ورد في مخطوطة دهرية مابلي: «وكالبرج ذي الشرفات، الذي يقوم عليه ثلاثة اشخاص: في الوسط كاهن يرتدي معطفاً موشياً بالارجوان، يحمل سيفاً بيده اليمنى، وحمل يساره فارس مسلح بسيف، وحمل يمينه يقف كاهن يبيكي. تلك هي، بحسب الاعتقاد الشائع، ثلاثة اسلاك من الكنيسة: السلك الكنسي وحمل السيف الروحي، والفروسة وهي ايضاً سلك كنسي يحمل السيف الزمني، والسلك الدير الذي سلاحه الدعاء».

(م. د. شنو. تيولوجية القرن الثاني عشر...).

الباعة والحرفيون لم يجدوا مكاناً في مفهوم المجتمع المنظم على هذا الشكل وفي الواقع، أن وظيفة المركاتور Mercator. المحررة من الروابط الشخصية وغير المرتبطة بالزمامات الاقطاعية، والتي تتداول العملة دون أن تعمل، كانت مشهورة لدى النظام، المرتكز على المسيحية وهذه الوظيفة لا تمثل سلكاً، وهي تتناق مع العقلية التي تنفر من الاقتصاد السوقي الجديد (م. د. شنو...).

هذه الفئة العلمانية المخدورة المتعرضة في كل مناسبة للذم لا يمكن ان تعرف الا بكلمة وحالة او واقع او وضع».

السلك والنظام او الطبقة كانا في البداية مترادفين ولكن الاستعمال في الظروف الجديدة اعطاهما معاني مختلفة: فكلمة سلك استمرت في احتواء نوع من القدسية لم يكن يُرفض اخفاؤها على عدة وظائف - وهكذا شكل الاشخاص المتزوجون سلكاً - ولكن هذه الكلمة لا يمكن ان تضم بأي حال من الاحوال مختلف المجموعات التي تواجهت حديثاً بفعل اقرار امتيازاتها حقوقياً ولذا اوجدت لفظة واحدة تلتصقها. تلك هي كلمة ونظام او طبقة Estate.

والنظام او الطبقة هي فئة لاهوتية ولا نبيلة خالية ووضعية في المجتمع السابق.

في العصر الاقطاعي، كان المجتمع صارماً في تراتبه: فكل سلك كانت له وظيفته في البحث عن الخير العام وفي افراؤه. ولكن كان هناك اسلاك عليا يتوجب على الآخرين الخضوع لها. في مثل هذا المجتمع لم يكن هدف الحقوق، نحو التنازلات الاجتماعي الناتج عن اختلاف الخدمات للمؤداة، ولا الاتكال على المساواة من اجل تأمين السلام، بل بالعكس كان الهدف توليد الانسجام الاجتماعي وذلك بتكييف العقليات حتى تقبل «بالتفاوت الطبيعي» (E. Lousse. La Société...). واذا كان مجتمع الطبقات (estates) هو ايضاً غير فرداوي، فان لا فرداوية ناتجة عن واقع حال، وعن ذهنية جماعية مشتركة: وليست المدينة شراكة اشخاص. انها كائن جماعي مسيطر على كل مظاهر الحياة الفردية. (جورج دولاغارد. ولادة الفكر العلماني في منحدر القرون

(الوسطى). وكما رجل الدين، الكاهن، يعتبر الانسان البرجوازي، في جوهره كائناً جامعياً، وهو يستمد اعل مزايه من الجماعة ومن الاخوية التي يتدمج فيها بحض ارادته. (E. Lousse...) وليست الامانة الشخصية هي التي تؤمن التماسك الاجتماعي، بل اليمن الجماعية. وفي داخل الطبقات (Estrats) يلخذ كل فرد حقوقه بالمساهمة. وتفترض هذه الجماعة وجود التضامن، ولو نظرياً على الأقل، داخل الجماعة المشتركة، ويشكل من الاشكال فيها بين المجموعات المشتركة.

الا ان تعدد الطبقات (Estrats) يضر بالتضامن، وكل مجموعة اجتماعية مهينة داخل المجتمع المدني يشكل جسماً او هيئة حرفية: الهيئات الاكلميركية، الهيئات الجماعية، الهيئات الحرفية، وهيئات التجار، الخ. وادى التخصص المتزايد الى تجزئة المجتمع كثيراً. وكان لكل هيئة اعضاءها المحلوقة مبدئياً بواجب عدم الانتاث على امتيازات الهيئات الاخرى. وقد شدد مؤرخون امثال اوغستين تيري، في العصر الرومنطيقى وبنرغ من التضامن، على حركة التحرر التي شملت اورروبا يومئذ، ليس في المدن فقط، انما ايضاً في الارياف بفعل العدوى:

«ان مبادئ الحق الطبيعي، اضافة الى ذكريات الحرية المدنية القديمة، الهمت الطبقات البرجوازية ثورتها الكبرى، وانتقلت منها الى الطبقات الزراعية، فتكاثرت فيها بفعل عذاب الفكر، وبفعل مضايقات القنانة، وبفعل كره التبعية الاقطاعية» وعلى كل يجب ان لا ننسى حدود هذه الحركة: فحرير البعض يقترن بعبوديات اخرى عند الاخرين ويكون الاعتقاد بأن التحرر والحصول على الحرية المدنية قد حصلنا في ظل المساواة الاجتماعية، اعتقاداً طويلاً. ان عصر الامتيازات، وهي اصل وسائل السيطرة، هو ابعد ما يكون عن الزوال.

جيم: الحكم بالطاعة Servitium regis

ان النهضة البلدية بعد ان مزقت الروابط الاجتماعية من اساسها، ادت خلمة كبرى للملكية: «فنهضة المجتمع المدني فتحت المسالك التقليدية للحضارة، واعادت كل شيء لتجديد المجتمع السياسي» (اوغسطين تيري). وفي فرنسا، وبصورة خاصة بعد فيليب اوغست عرف الملوك كيف يستفيدون من هذا التطور: فوجدوا في المدن «المرتبة ترتيباً بلدياً، ما يمكن ان يقدمه المواطن للدولة، مما لا يستطيع نظام البارونة ان يقدمه، أو لا يريد أن يقدمه، ووجدوا ايضاً الطاعة الحقة الفعلية والمعونات المنتظمة، والمليشيات المنضبطة» (اوغسطين تيري). ولم تغوت الملكية على نفسها فرصة الاستفادة من التخمير الذهني العميق الذي كانت المدن مسرحه. (وفي البداية، كانت هناك المدن كتب احدهم في مطلع كتاب له عن مفكري القرون الوسطى). كان الجميع بصورة مباشرة، (كالقهاء ونهضة الحقوق) وبصورة غير مباشرة (هالة الادب والفنون)، «والمثقفون»، كلهم كانوا ابتداءً من القرن الثاني عشر صُتَّاع وحده المملكة واعيان الدولة. «والمثقفون» والباعة، الاولون على الصعيد الاخلاقي، والاخرون على الصعيد المادي، الاولون بالنظرية وبالايضاح، والاخرون بالحس الصحيح وبالمثالية في الادارة، كانوا جميعاً المساندين، عن وعي وعن غير وعي، للملك وهو يبنى مملكته: ان معلم العمل في الكاتدرائية هو على نفس

المستوى مع الفقيه او مع شيخ الباحة.

وكان البورجوازيون أيضاً دعامة الملك المهدد من الخارج: من اجل الدفاع عن ارضه ومن اجل اقرار امتيازات سيادته.

وعرف فيليب اوغست حن المعرفة ولاء وقيمة الميليشيات البورجوازية في بوفين (بالرغم من خسارتها المعركة، يوم كان الملوك بصورة مستمرة. يطلبون معونة البلديات من اجل حماية الحدود ومن اجل اخضاع او معاقبة العصاة. وكان موقف ممثلي الطبقة الثالثة — *Tiers — Estats* الجمعيات العمومية — *Estats — généraux* المجتمع لأول مرة بناء على طلب فيليب لبل، يدل كم كانت ثمة الخدمات التي تقدمها البورجوازية للملك. وظهر ممثلو الطبقة الثالثة للملك تأييدهم له ضد اقتناعات البابا بونيفاس الثامن. وتضامنهم معه ووجهوا اليه العريضة التالية:

«اليك ايها الامير النبيل، سيدنا، بمشية الله، ملك فرنسا، يرجو ويطلب الشعب في مملكته، بما يعود اليه، ان يتم لك الاحتفاظ بالحرية السامية لمملكته التي لك عليها السيادة الزمنية على الارض منوحة من الله».

لقد تجاوز ممثلو الطبقات الشعبية اطار اهتمامهم الأنية، من اجل دعم المصلحة العامة للمملكة، وايدت السلطة الجديدة السلطة القديسة ضد شريك مخيف، حتى ذلك الحين هو البابوية، والسلطة الاكليريكية.

دال خاتر العلمنة

هذه المواقف ليست معزولة، ان مساهمة المدن في علمنة المجتمع تجلت، بنوع آخر، وبشكل غامض خادع. اذ بالفعل، «ان اية بدعة ظهرت وجدت حالاً مناصرين لها (في المدن)» (هنري بيرن)، لقد تبين ان المدن هي ضد الاكليريكية، وبصورة رئيسية في المناطق الجنوبية: وكانت البدع والخروج على الأرثوذكسية الفاضحة نوعاً ما، تتخذ هنا شكلاً خفياً وذلك ضدًا بالكهنوتية. ولكن هذه الحركة المناوئة للاكليريكية، التي سرعان ما انتشرت في الارياف، اتبعت لها ان تدمج في مجسوع اضخم: ان هذه العدائية لدى الشعوب المدنية والريفية تستهدف اولاً اعضاء الاكليروس، ليس لانهم فقط اولياء الامر، والممثلون العنيدون، بل وايضاً لانهم الضامنون الاقوى والامتن للنظام الاقطاعي. وقد تجل هذا في حركتي الكاثرارية والجواشيمية (بدعتان بالنسبة الى الكاثوليكية في القرون الوسطى) (Catharisme et Joachimisme).

ان الحركة الكاثارية وهي خروج على الأرثوذكسية التي اُستُخدِمت، في الواقع كتبرير لكل اشكال السيطرة الاقطاعية، في عمقها، استخدمت كايديولوجية للتحرير، على ان يفهم من ذلك الغاء، ليس فقط، هذا او ذاك من الحقوق الخاصة، بل الغاء الحق الاقطاعي بالذات، ومن اساسه (Charles — P. Bru. *Sociologie du Catharisme*) وهذا لم يتردد بعض السادة (البلاء) في تأييد الكاثارية. علمًا بان ذلك كان من قبلهم عماء).

فقد بدت الكاثارية، في اطار اجتماعي اقتصادي (غير ملائم لها. بالطبع) كآلة حرب بيد الجماهير غير الاقطاعية، موجهة ضد النظام الاقطاعي بأكمله، وكان عقيدة الكاثارية تؤيد ذلك. فالتالية، التي تفصل الشر عن الخير، تهاجم في الواقع العالم الواقعي - العالم الزراعي الاقطاعي، وهو عالم معاد ومناهض لرقعة العالم الروحي - العالم الذي يعتق ويمرر، والذي يجعل ولادة مجتمع آخر ممكنة، يسمح بالتالي لنشوء اخلاقية اخرى. والشاؤمية الكاثارية لا تتناول الا المجتمع الحالي، او الاخرى في محض لنفسها بالمستقبل، الاقل بعداً. وما هو مضمون العالم بهذا المفهوم، إذا؟ انه مثال التجار انفسهم، بدون شك، ومقدار ما ينزع الى احلال عالم جديد، ومقدار ما يحمل من امل للشعوب غير الاقطاعية بكاملها، صناعاً وزراعاً ايضاً، وانه يمثل الشكل الاسمي الممكن التحقيق حالياً من المثال الانساني الاوسع..... (Charles P. Bru.)

ونجد هذا النزوع نحو ثورة شاملة، باوسع واعمق معاني الكلمة في النجاح الذي لاقته افكار جواشيم دفلور (النصف الثاني من القرن الثاني عشر) لدى الشعب، في مختلف الاماكن. بيزوز، روما، برونسا، رومانيا، لومبارديا، المانيا. وتتلخص فكرة جواشيم دفلور وفي تليث تاريخي آلي: العهد الاول، عهد الاب، العهد القديم، هو العهد الذي كان الناس يعيشون فيه حياة جسدية خالصة، العهد الثاني، عهد الابن، او العهد الجديد وهو عهد الجسد والروح. اما العهد الثالث فيقترب (ويفترض انه بدأ سنة ١٢٦٠، بحسب الحسابات سنناً لتأويل حرفي لمعطيات نوراكية). وهو عهد الروح. وبجبه يقترن باضطرابات اجتماعية. واذا كان العهد الاول قد وضع تحت شعار القانون اي تحت شعار العبودية والاكراه، والعهد الثاني تحت شعار الايمان اي الحرية والعفو العميم اما الثالث الآتي، فيجلب الصدقة والرحمة اي الحرية مثل هذه العقيدة، التي تجمعها صوفيها غير المتجسدة، بريئة عند كاتبها، لم تعد ان تنقلب، عند التاملية الى مظاهرات مضجرة:

موقف (والجلادين) (ووالترهين) وغيرهم يدل على معارضة النظام القائم كما سيكون موقف اهل الفكر الذين كانوا على صلة اكبنة بحركة جواشيم. وبالضبط، تناولت الجواشيمية الفرق المتعددة المستوحاة منها، الكهنوت أولاً، الذين لم يطهرهم الاصلاح الفريغوري من كل روابطهم الزمنية (لان تطهيرهم يتطلب الكثيراً) كما تناولت، ابعد من الكهنوت، كل البنيات الاقتصادية القديمة: ان اعمدة القيادة في المجتمع الجديد يجب ان تعود الى العلمانيين، ومن بين هؤلاء الى مسؤولين قريبين من الشعب. وقدمت كومونة روما المثال الاقصى لهذه الحركة البلندية والفكرية، المناوئة للسلطة الكليركية: وفيها اصيبت السلطة البابوية اصابة مزدوجة، فقد توزع البابا في دوره كسيد زمني محلي واعتبر غير اهل لزعامة المسيحية واقامت روما لنفسها، وهي المفخرة بماضيها يدل على ذلك مجموعة ميرابيليا اوروبا روما - كومونة

واسكنت مجلسها في الكايتول (١١٤٣). وتولى ارنود دبرسيا، تلميذ ايلارد، ادارة المشروع: وكان يحلم بكنيسة فقيرة «مفصلة تماماً عن الزمن، ويعود لها صفاؤها الانجيلي»، وأناط ارنود بالامراء تولي السلطة الزمنية: ان هبة قسطنطين في نظره هي اسطورة مزورة لا يستطيع البابا التذرع بها ليتدخل في الإدارة الرومانية ولتأمين حماية الكومونة الجديدة، لجأ ارنود الى كونراد الثالث ودعاه الى جعل روما عاصمة لامبراطوريته. ولسوء الحظ لم يستجب الملك للنداء، ولا الى طلبات البابا المماثلة. وعندما جاء حفيد كونراد، فريديك الى روما للتتويج، فضل اخضاع الكومونة بقوة السلاح بدلاً من ان يستند اليها واستسلم ارنود للبابا الذي سلمه في ما بعد للذراع الزمني من الكنيسة التي، قطعت رأسه (١١٥٥) وتسجل مشروع ارنودية برسيا في اتجاه التطور العام، ورغم شله فقد كان له صدى عميق.

هاء) الايديولوجية الجديدة.

لا شك بنشوء إيديولوجية جديدة وان لم تظهر في الاطراف بل في الاوساط المدنية، في اواخر القرن الثالث عشر تناهض النظام الاقطاعي وكل ركائزه: وتتميز هذه الايديولوجية بحرة فكرية، وتنوع من النسبية، وتنوع من الشكوكية. وحل مثال الرجل الشريف على مثال الفارس. ويعتبر القسم الثاني من قصة الوردة (رومان دلاورن) خير دليل على هذه النزعة واستعمل فيها جون دي مان الوسائل العادية المستعملة في السفسطة لكي يدحض مفاهيم المجتمع «اللطيف»، الذي استلهمه سلفه غليوم ديلوريس. ويعالج كتابه، المتعبر موسوعة حق من العصر الجديد، معالجة واسعة المسائل السياسية والاجتماعية - خصوصاً على لسان «السيد العقل».

وكانت المبادئ الاساسية الاجتماعية عند جان دي مان، جماعة في جوهرها: ويمكن تلخيصها بما يلي: ١: ليست الثروات للتملك بل للتداول. ٢: ان الملوك والامراء، وكذلك القضاة ليسوا الا اخداماً للشعب. وبالفعل ليست الثروات ولا الحكومات من الحق الإلهي في شيء وحده فساد الناس جعلها ممكنة وضرورية وهم لم يوجدوا إلا لتأمين المعيشة المادية للناس والا لنح هؤلاء من الضغائل. ويتج عن ذلك ان تولي الحكم، والنبالة، ليست من مستلزمات الثروة (ولا من شؤون الولادة بالطبع): «ان ألقاب النبالة الحقة في الانسان هي الذكاء والحرية والانتصاف بصفات الفضيلة الشخصية، والعمل والثقافة» (جرار باري، افكار والرسائل في القرن الثالث عشر).

هذا المثال من البورجوازي الشريف المواطن تكون في قلب المدن. وشكل افضل متوج ايجابي للنهضة المدنية: واذا لم تنتج هذه النهضة مؤسسات سياسية دائمة بصورة مباشرة فقد غدت تحولاً بطيئاً وعميقاً.

المقطع الخامس: البابوية: المرحلة الهجومية

وفي الالكار، كما في الوقائع، بلغت السيادة البابوية ذروتها.
الا انها في ساعة ازدهارها المتصر اخذ انحدارها يظهر،
جان ريغير. مسألة الكنية والدولة
في ظل فليب لبل

الف) السيفان: [السيف الديني والسيف الزمني]

لم تتوقف الحركة الغريغورية بموت غريغوار السابع، وقد بلغ الباباوات الذين خلفوا المصلح
الكبير، من اينوسان الثالث، الى بونيفاس الثامن، بهذه الحركة اوجها. وساعدهم في ذلك
الاحداث، ثم تحضر ذهني زانخم.

هوغ سان فيكتور (١٠٩٦-١١٤١): كان هوغ احد اكابر الفكر بدون منازع في القرن
الثاني عشر. وعمله نيولوجي بشكل خاص. وتندمج المسائل السياسية عنده في مجموع يتجاوزها.
وفي تأويله Commentarium يبرز الاطروحات الغريغورية، انما بعد تلويها. وهو يميز بين طبقتين:
طبقة الكهنة وطبقة العلمانيين اللتين تشكلان الجهتين، اليمين واليسار، في جسم واحد-او
حياتين: الراحدة روحية «وفيها تعيش النفس بالله» والثانية ارضية، وفيها يعيش الجسم بالنفس.
ويضيف موضحاً «ان السلطة الروحية لا تنصر الى درجة انها تفتت على السلطة الارضية، في
حقها، كما ان السلطة الارضية لا تقتصب بدون خطأ ما هو من متوجبات السلطة الروحية». و
وافضلية السلطة الروحية ليست رغم ذلك، اقل ثباتاً: فهي «اقدم في عمر الزمن واعل مقاماً»
من السلطة الارضية. ويضيف هوغ سان فيكتور حرصاً منه على وحدة الجسم فيها وراء ثنائية
الوظائف: «ان المقام الكهنوتي يكرس السلطة الملكية. وهي تقده حين تباركه، وهي تحمده
حين تؤسه... ان السلطة الملكية تثبت بالتكريس بناء على امرالله».

سيطر برنار دي كليرفو (١٠٩١-١١٥٣) على هذه المرحلة. وان بدت اصالته اذن من قوته،
فان تأثيره كان حاسماً. فنظريته عن السيفين ليست تعجيداً، بدون شك: فالرمز والفكرة المقدمان
منه كانا معروفين قبله. ولكن فضله يرجع الى ضمهما ضمّاً ثنائياً. «وقد عبر سان برنار بفضل
الرمز الانجيلي، بدقة عن تيار الفكر السياسي الديني الذي كان يفتش عن صيفته منذ عصوره
[هـ-ذ، اركير القديس غريغوار السابع] ان نظرية السيفين سرعان ما بدت تحت ريشة سان
برنار جليلة، ولكنه في كتابه Liber de consideratione صاغها بكلمات نالت حظوة كبرى: ان
السيف الروحي والسيف المادي يتنحيان جميعاً الى الكنية. ولكن السيف المادي يجب ان يحسب
من اجل الكنية والسيف الروحي تحسبه الكنية، احدهما بيد الكاهن والاخر ولكن بناءً على
امر الكاهن وتحت امرة الامبراطور».

وتمسك انيوسان الثالث (١١٩٨-١٢١٦) بعقيدة سان برنار. ولكن ليس من المجازفة القول انه كشفها عل حقيقة معناها. فهذا البابا الذي كان يجب لقب «نائب الله» او «نائب يسوع المسيح» وارث امير الرسل، عاش في جو اكثر روحانية مما يُصْرَحُ عنه. لقد كتب فعلاً. وكما ان القمر يستمد نوره من الشمس وهو ادنى منها حجماً، ونوعية، وموقِعاً وقوة، كذلك السلطة الملكية تستمد من السلطة البابوية روعة مكانتها. لا شك انه كان يعتقد: «ان الحرية الاكليريكية لا تحترم الا حيث تمارس الكنيسة الرومانية سلطتها كاملة في الأشياء الزمنية كما في الأشياء الروحية» ولا شك انه عرف كيف يميز سلطته التي تفرض نفسها بنفسها *ratione peccati* عن السلطة التي تحصل بفعل التفويض *ratione feudi*.

وكتب حديثاً عنه انه: بعد تجربة قرن ونصف، عرف انه من المستحيل اخضاع كل سلطة لحكم البابا، ولا شك ايضاً انه احدى ايضاً، الى ان تحقيق هذا المطمح هو مشاة تقهر الشيء الروحي».

(روبرت فولز. البابوية الوسطية كما يراها بعض مؤرخيها الجدد في المرحلة التاريخية). واستلم السيئين ولكن من اجل خلاص الناس والعالم، وليس من اجل الممارسة العادية (علماً بان هذه الممارسة للسلطان الزمني قد اتاحت له فعلاً).

وهومثل هوغ سان فكتور وجون دي سالسوري، يحترم السلطة الاقطاعية والسلطة الملكية. اما تجاه الامبراطورية فيظهر الحذر. وكفرغفوار السابغ، ولكن بشكل اوضح ايضاً واثق غموضاً يفهم انيوسان الثالث حيرته فهماً روحياً قبل كل شيء: «وليس هناك مجال لان نرى فيه متسكاً ومتأخراً بالمفاهيم التيقراطية. فقد عرف كيف يحسب حساب تطور الاحداث والافكار».

وانطلاقاً من منتصف القرن الثاني عشر تطورت الدراسات الكنسية تطوراً مهماً في بولونيا اولاً مهد النهضة الحقوقية، ثم في باريس وفي اماكن اخرى من فرنسا وانجلترا. وكان تحرير مرسوم غراتيان Gratien نقطة الانطلاق في هذه الحركة التي ابرزها في ايام غراتيان نفسه، بوكابالا، رولاند بانديني-الذي اصبح الكسندر الثالث في ما بعد-دوفان، وبعدهم ايتين دي ثورلي، سيمون دي بزيانانو، وجون دي فنزا، ولايورنس، وسيكار دوكرميون، والكاردينال غراتيان، وربما هوغوسيو الذي يعتبر اكثرهم اثارة.

واذا بدت المبادئ التقليدية اكيدة في مؤلفات غراتيان (حرية الكنيسة المطلقة، تقدم السلطة البابوية، ضرورة التعاون بين الكنيسة والامراء). فان المشرع الكنسي الكبير يعترف بشكل ما بخصوصية مهمة الامراء:

«فان نادى بالتعاون، فذلك لانه لاحظ بان السلطات العلمانية لها نشاطات خاصة ليست من ضمن الحكومة الاكليريكية» (مارسيل بيكوت: التيقراطية) وقد شرح جيلاس مؤكداً على ثنائية السلطات. ويظهر شراحه، وهم تلامذته المباشرين او السائرون على خطاه، غالباً، فكراً اكثر

ثباتاً، وأكثر رهافة. ويميز اثنان تونيه في نص مشهور، مجيزاً واضحاً، داخل نفس الحاضرة، بين السلك الكهنوتي والسلك العلماني: «في نفس الحاضرة، وتحت ظل نفس الملك هناك شعبان وحياتان مختلفتان للواحد عن الآخر، وللحكومة هذه أو تلك يوجد تشريع مزدوج: الحاضرة هي الكنيسة والملك فيها هو المسيح. والشعبان هما سلكا الكهنة والعلمانيين، والحياتان هما الحياة الروحية والحياة الجسدية. والحكومتان هما الكنيسة والامبراطورية. والتشريع المزدوج هو الحق الإلهي والحق البشري. اعط لكل ما يعود له وكل شيء يتوازن». وبالاستناد الى ائلة توراتية يذكرنا Hugguccio هو ايضاً بأنه «في العهد القديم كانت السلطانان مختلفتين، ولكنه يستدرك حالاً بان المسيح، حبر وملك قد ميز بينهما بوضوح... واستنتج من ذلك ان الوظائف التي جمعها المسيح في شخصه وفرقها هو ايضاً عند التنفيذ ظلت بعد ذلك متمايزة تماماً (مارسيل باكوت) ويؤكد هوغوسيو، بان سلطة البابا تظل المرجع الاخير في هذه الدنيا. ولكنه على كل حال مقتنع بانها لا يمكن ان تمارس الا بصورة استثنائية خالصة.

وحى في ايام اينوسان الثالث تأثر الفقهاء الكنسيون (الانجليزي الن، والاسباني. برناردي كومبوسيل الصغير، ولورون وفنون، وبصورة خاصة البولوي تانكريد) بإطروحات هوغوسيو بعد ان لوتوها بفعل الاحداث وتأثير من الافكار البابوية. ويمكن القول بأن الموضوع الاساسي في مؤلفاتهم هو ان الامير يتمتع بسلطة مستقلة ويحقوق خاصة: «ولكن الدولة الموجودة على هذا الشكل لا يمكن ان تكون إلا مسيحية» (م). باكوت ان فكرة المسيحية الجامعة للدول المسيحية والتي رأيناها سابقاً تتقدم وتزدهر، على حساب الحاضرة الاوسطية التي اخذت تعمل على ابتلاع هذه الدول.

وتراجع خلفاء اينوسان الثالث خطوة الى الوراء. فقد عملوا على تقديم السلطة الروحية مستندين الى هبة قسطنطين وذلك باعلائهم من شأن التأويل الذي قدمه سان برنار. وقد خلّ اينوسان الرابع بشدة صارمة المصائب التي نشأت قبله بين الحبر الروماني والامبراطور فريديريك الثاني، وعمل نسق غرغوار السابع، وباسم نفس المبادئ، المصوغه بمنطق الحبر، لم يتردد بخلع خصمه. ونحن نجاه الحالة الاكثر نموذجية لانتشار البابوية الرومانية باوسع ما يمكن على حساب السلطة الزمنية؛ لانها توصلت الى خلع ممثلها الاكبر: الامبراطور، بخلع الوكيل الخائن من وكرائه (هـ. ز. اركير...). ويستخلص من الكتاب الذي ارسله اينوسان الرابع الى فريديريك الثاني نوع من ما قد اُثبات (ميتايزيك السلطة) يلخص ويكمل الجهود العقائدية لسابقيه ولنظريهم. وقد وصلت التيقراطية إلى ذروتها: ان السلطة البابوية ضخمة وقد زادت الحروب الصليبية قوة على قوة.

ياه) الحروب الصليبية

تغطي كلمة الحروب الصليبية عدة حملات مختلفة تبعاً للغاية التي ترغبتها، والشكل الذي ارتدته. واذا امكن بحق تسمية «صليبية» المشروع الناجح الذي قام به اوربان الثاني، لا اتصف

به من صفة شعبية ودينية، فإن إطلاق هذه التسمية على التحول غير المتوقع والسياسي بأن واحد الذي كان من نتائجه الاستيلاء على القسطنطينية وتصفية المراهقة والمنشقين في فرنسا وإسبانيا (هنا ríconquista) يعود إلى أن كتابات الملقين والفقهاء في ذلك العصر كانت تنضح بفكرة الحرب الصليبية التي شملت الجميع.

ويعتبر إينوسان الرابع في كتابه Apparatus، وهومتنيس Hostiensis في كتابه «سماووريا» و«ثاويلا» هما الشخصان اللذان عبرا تماماً عن نظرية الحروب الصليبية. وتحسن إضافة جون دوندري وبانورميتن إليها. وفي ما يتعلق بشرعية الحروب الصليبية لا تتلاقى مفاهيم إينوسان الرابع وهومتنيس تماماً. فهذا الأخير يرى أن كل حرب صليبية شرعية بدون جدل، سواء وجهت ضد كفار الشرق، أو ضد المراهقة، والمفضلين من الغرب ما دامت روما هي «أم العقيدة». إذ باسم هذا اللقب، يتوجب على روما أن تحارب كل من يجحد عن هله العقيدة أولاً يؤمن بها وبذلك كتب يقول: «الكليركي يثبت ذلك عندما يتنبأ: «أن المملكة ستحول من أمة إلى أخرى...». وكتب سان ماتيو يقول: «المملكة تنزع منك وتعملي لأمة قادرة على جعلها تزدهر» هذه السيادة الملكية الكنسية بأن واحد، لقد اعطاها إين الله وإلى الأبد إلى بطرس وخلفائه. ولهذا فنحن نتمسك بشدة بأن على الكفار أن يخضعوا للمؤمنين، هذا إذا التزمنا بالحق». فهل يشك بأن هذا المبدأ ينطبق على المراهقة وعلى المتفصلين؟ يجب هومتنيس بأن خطأ هؤلاء أكبر وأخطر من خطأ الكفار:

وبالرغم من أن العامي ينظر إلى الصليبية وراء البحر نظرة عطف، فإن من ينظر بعين العقل والحس السليم يرى أن الصليبية الداخلية هي أكثر عدالة وأقرب إلى العقل».

إلا أن إينوسان الرابع كان أقل حماسة. فقد جهد في توسيع تبريراته وتنويع حججه. فهو يرى أن الكفار على كفرهم لهم حقوق: وكتب يقول يستطيع الكفار أن يكون لهم حق التملك والحكم شرعاً، دون أن يكون في ذلك خطيئة. لأن الأموال خلقت لأصالح المؤمنين فقط بل لكل إنسان عاقل. ألم يرى أن الله قد أشرق شمس على الأشرار وعلى الصالحين، وأنه يرحم طيور الساء؟ وبنتيجة ذلك نقول أنه لا يجوز للمؤمنين ولا للبابا أن يزعوا من الكفار حقوقهم في التملك وفي الحكم».

وهو لا يتردد كذلك في التأكيد بأن الحرب «يجب أن لا تقام ضد المسلمين لجعلهم مسيحيين». ومع ذلك فإنه يبقى بعيداً عن الاستنتاج بأن الحرب الصليبية هي حرب غير عادلة. لأن الأرض المقدسة فعلاً، كما يدل على ذلك اسمها ولأنها قد افتحت بحرب عادلة من قبل الامبراطور الروماني، فهي ليست ملكاً للكفار ومن جهة ثانية كما يفترض ذلك التراث: كل حرب تدفع الضرر والظلم هي حرب عادلة. ولما كان المسلمون قد احدثوا عدة أضرار بالمسيحيين، وهم الذين اساءوا معاملة رعاياهم من المسلمين، وهم يرفضون السماح للبشرين بالدخول إلى أراضيهم

في حين انهم يعبدون «هذه آلهة وآلهة وحى الشياطين» (والتميز: ورد عند هوستنيس، دون ان يستكره إينوسان الرابع)؟.. فضلاً عن ذلك، وكما فعل هوستنيس، لم يشك إينوسان الرابع بأن فكرة الصليبية يمكن ان تطبق بحق على المراهقة وهل المنشقين.

ان الفوارق التي تفصل الخبر عن الفقيه رجل القانون لا تتناول شرعية الحروب الصليبية، بل تتناول اسباب هذه الشرعية كما تتناول ضمناً الهدف الذي تقصده هذه الحرب.

وفيما خص تنظيم الحروب الصليبية، انصب تفكير المنظرين على اربعة مواضيع: المبادعة في الحرب، استنفار الجنود، امتيازاتهم، ثم قيادة العمليات، ان المبادعة في الحروب الصليبية تعود الى البابا هوستنيس والطبع. إينوسان الرابع جازفان حول هذه النقطة: «في الواقع اذا نظرنا في تاريخ مختلف الحروب الصليبية نجد، بصورة متظمة جداً قراراً صادراً عن الكرسي المقدس الروماني في أساسها، وعلى العموم نجد قراراً بافتتاح الحملة وتنظيمها تنظيمًا دقيقاً. والأمر كذلك فيما يتعلق بالصليبيات الموجهة ضد اسبانيا والمانيا وبروفنسا» (ميشال فيلي «فكرة الحروب الصليبية عند فقهاء القرون الوسطى»). ان الناسك بطرس والقديس برنار وغيرهما ليسوا الا وكلاء البابا. والبارونات والملوك والأباطرة هم السفذون. أما الجنود فيؤخذون بشكل أصيل يضفي على الصليبية صفة الحج المسلح: المنذر واستعادة الصليب هما المتصران الأساسيان اللذان يرتكز عليهما جمع الجنود وحسن سير كل الحملة. وإذا كان هناك جمع كبير يسجل نفسه من اجل الصليبية، فإن ذلك كان تحت تأثير لشعور الديني لدى الجماهير وبفعل قوة التبشير التي كانت تحفزها، كما كان هناك أيضاً أسباب أخرى؛ ان الاستنفار من أجل الحروب الصليبية له أسباب اقتصادية أيضاً ونفسية اجتماعية: ان الحرب الصليبية كانت شبه حل لمشكلة الأراضي الضيقة بالنسبة الى حالة التقنيات الاستعمارية، من اجل تغذية السكان المتزايدة العدد باستمرار، في حين أن هذه التقنيات كانت محصورة بين أيدي بعض الأشخاص من اجل تأمين حسن سير العمل في اقتصاد مقايضة، كما ان الحرب الصليبية تعتبر حلاً لمشكلة العلاقات بين الاقطاعيين والجماهير: فالصليبية تحررت الأرض من الحرب وتوجد خرجاً للطبع المشاكل لدى السادة الاقطاعيين؛ كما توجد حلاً للضرورات التجارية أيضاً، ولكن عدا عن هذه المكاسب الاقتصادية الاجتماعية التي يستفيد منها كل الغرب، تؤمن الحروب الصليبية لمن يشترك فيها امتيازات شخصية ليست تافهة: الأمل بالخيبة وبالإعفاءات من كل نوع، ولكن خصوصاً ضمان الاستفادة من التسهيلات والغفران ثم الحصول على الساء، كل تأكيد، ولم يوفر الوعاظ والمنظرون جهدهم لكي يبرزوا بشكل جذاب فعلاً ظرف المحارب الصليبي. وإذا كانت المبادعة في الحروب الصليبية وتنظيمها هي مباشرة متعلقة بقرار من الكرسي المقدس، وبحكمها القانون، الكنسي فان حفلاً ظل بمعزل عن الكنييسة وعن الرهبان ذلك هو حفل قيادة العمليات. هنا كان لا بد من وسيط ان دور الاسلاك العسكرية المدوحة من قبل سان برنار هو استثنائي. فالعلمانيون ليس لهم رغم كل شيء الا مركز المنفذين، وفي احسن الاحوال المستشارين وكان بالامكان دائماً العدول عن طلباتهم المرفقة وعن

أرائهم المتجاوزة، ثم اغفال بروفة حماسهم، خصوصاً بالنسبة الى بعض الحملات «الداخلية». وكدلالة على أهمية النفوذ البابوي ان الحروب الصليبية قد تأثرت بتقهر هذا النفوذ.

جيم) المصاعب

لقد كثر انتقاد شخصية بونيفاس الثامن (بابا من سنة ١٢٩٤ - ١٣٠٣) واليوم هناك ميل الى إعطائه صفات المنسق السفوني بحسب تعبير غابريال ليرا، وذلك بمقدار ما يستتد الاطروحات وينتق اصوات سابقه، كما يمكن وصفه بالمعتدل الذي حكم الكنيسة باتزان واعتدال. والمشاكل الخطيرة جدأ التي ثارت بين البابا وملك فرنسا، هي أكثر من شؤون شخصية، انما دلالة العصر ومؤشره. لم تكن شخصية فيليب لوبل المجهولة تقريباً، على ما يبدو، محجوه في البداية لدى بونيفاس الثامن الذي التقى به اثناء توليته القضاة في فرنسا.

وكان الخلاف الاول قد اندلع بمناسبة الإعفاء الضريبي للكليروس، فقد اعتاد ملك فرنسا، خلافاً للرأي الاكليريكي ان يطلب من الرهبان المساعدة المالية كبقية المواطنين. فكان ان عمد بونيفاس الثامن الى حرمان كل الذين يستوفون من الرهبان معونات غير عادية، اي غير الرسم الاقطاعي، حرماناً حكماً عملاً بالبراءة البابوية المسماة Clericis Laicis المستندة الى قرارات مجمع (لاترن: ١٥١٢). واجاب فيليب لوبل على ذلك بمنع خروج الذهب والفضة من مملكته. وتفاقم الخلاف: فقد كان هناك وسطاء شر، وتلك كانت ارادة الملك البارعة الذي سمح بتداول منشورات اولى ضد البابا. (واكثرها اثارة تضمن): «قيل ان يوجد رهبان كان لفرنسا ملك يجرس مملكته، ويسن القوانين،» هذا على الرغم من رغبة بونيفاس الثامن في المصالحة.

وكانت قضية سي Saisset في اساس المشكلة الحاسمة. فقد شاء فيليب لوبل ان يتجاوز الاعراف وان يحاكم بنفسه قضية هذا الاسقف المتهم بالتطاول على الملك. وترجمت ردات فعل البابا في ارادته المسماة سلفاتور ماندي، والارادة المسماة اوسكولنا فيلي. فكتب الى فيليب لوبل يقول: «الذين اتعنوك بأنك ليس فوقك أحد، وانك لست خاضعاً لرئيس الكنيسة خذعوك وهم خارج حظيرة الراعي الصالح.» وخصوصاً الارادة الشهيرة اوناام سانكتام (مجمع روما تشرين الثاني سنة ١٣٠٢). (كتب غابريال ليرا بصدد هذا الموضوع يقول: «ان التفسير العادي يجد فيه اربعة اقسام: الصفات الاساسية للكنيسة، التكييفات الروحية، ونظريات السفين، ومبدأ التبعية للحبر الروماني.» «اما الارادة اوناام سانكتام فتضم مقترحات مقبولة عموماً، وغالباً ما كانت مؤكدة منذ الاصلاح الغريغوري: وحللة الجهاز الكهنوتي الصوفي في الكنيسة التي يعتبر البابا، تمثل المسيح رأسها بالضرورة. والبابا سيد السفين بدون منازع هو سيد كذلك لكل مخلوق.» وكان كل كاهن متعلم ايام البيويل الذي جرى سنة ١٣٠٠ يحفظ عن ظهر قلب هذه المسلمات» هذه هي استنتاجات غابريال ليرا ضد أولئك الذين ارادوا ان يروا في هذه البراءة تجديدات «مصرفة».

ولكن الوقت لم يكن ذلك. الوقت الذي يقبل فيه الملك بجله المادي. وتتأججها بدون معارضة فعالة ومعللة. وقد عارض الكتاب الملكيون القرارات الباباوية، وجابهوا المنظرين الاكليركيين، وخصوصاً جيلس دي روم، الذي كتب مقالته المسماة *De regimine principum*، ومقالته المسماة *De ecclesiastica potestate*، وفيها يعطي المؤلف بعض الاهمية للدولة ولكنه ظل اميناً للطروحات التيوقراطية، وفي الاكليركيين جاك دي فيترب، الذي افصح في كتابه *De regimine Christiano*، عن اطروحات مماثلة اما الكتاب الملكيون فمجهولون. وقد وضعوا الرسالة التالية:

Quaestio in utramque partem

النزاع بين الكهنوت والعسكر

Quaestio de potestate papae

Disputatio inter clericum et militem

وممنهم: جان دباري الذي وضع الرسالة: وحول حكم البابوية

De potestate regia et papali

وممنهم بيار دوبوا: استعادة الارض المقدسة

De recuperatione terrae sanctae

هذه الكتب ذات قيم غير متساوية. ولكنها تحتوي جميعاً معارضة معللة، تعليلاً مهماً احياناً وهي مستمدة من الكتب المقدسة ومن الحقوق، ومن التيوقراطية الباباوية لصالح الدولة الجهاد الطبيعي. فمن المحققين من اتباع هنري الرابع، الهزيل الحجة الى فقهاء فيليب لويل، طريق طويلة قد قطعت. لقد اعطت الاحداث هذه المدة، الحق لكتاب الامير على كتاب البابا: وبعد الآن ولن تكون الملكية جهاز الكنيسة، ولكنها سوف تشكل، اكثر من الماضي النواة المركزية لتشكيلة سياسية جديدة مستقلة: الدولة الوطنية، ان الوحدة المسيحية القديمة قد تحطمت ومالت الى التفتك في دولات قومية مختلفة. وهذا هو مؤشر الانحطاط وسرعان ما ستأتي نهاية القرون الوسطى، (هـ. ز. أوكير).

دال) التركيبات الكبرى: القديس توما الاكوييني.

بين H منظري النصرانية الباباوية يستحسن تخصيص مركز سامي لروجه باكون المولود (سنة ١٢١٠) (والثوري بتاريخ مجهول) اذ انه يكملهم جيداً. فهو قد جعل من الحكمة، هذا المحور للتفكير الوسطي، مفهوماً وحدوياً خالصاً،

الروحي واذا كان قد ميز بين الكنيسة التي تؤمن للمؤمنين الاشياء الروحية والحياة الابدية، من وبين جمهورية المؤمنين التي مهمتها تزويد الناس بالراحة المادية وبالسلم والعدالة، فهو يعطي للواحدة وللثانية رئيساً واحداً: لا يوجد الا راع واحد. والمثال المطلوب تحقيقه هو ان لا يكون الا قطيع واحد، وجمهورية المؤمنين تستجلب الاغريقين تحت كنف الكنيسة وتجلب الترتار Tartares الى الايمان في حين يجب القضاء على المسلمين. وتركية توما الاكوييني (١٢٢٤ او ١٢٢٥ - ١٢٧٤)

اقل اطلاقية: فهي اذ تنطلق من الكعب المقدسة فانها تنفذى ايضاً من ارسطو، وتحسب حساباً للتطور المعاصر في الاحداث وفي الافكار. فهو، مثل جان دوسالسيوري واكثر ايضاً منه يغطي لمفهوم الدولة الموجهة نحو تحقيق الخير العام مكاناً كبيراً. وواذا كان السلطان الروحي والسلطان الزمني منتبذين عن السلطة الالهية فان السلطة الزمنية لا تخضع للسلطة الروحية الا بالقدر الذي اراده الله. اي بالقدر الذي يكفي لخلاص النفس. (القديس توما)

ولهذا يجب الخضوع للسلطة الروحية قبل الخضوع للسلطة الزمنية في هذه الشؤون. اما فيها يتعلق بالشؤون العائدة الى خير الحاضرة، فمن الافضل الخضوع للسلطة الزمنية قبل السلطة الروحية، وذلك وفقاً لكلمة القديس ماثيو: واعطوا لقيصر ما هو لقيصره. وعلى كل فهو يضيف: وما لم تكن السلطة الزمنية متحدة مع السلطة الروحية بشخص البابا، الذي يحتل ذروة السطنتين الزمنية والروحية كما فعل من هو راهب وملك [المسيح]: كاهن من اجل الابدية، بحسب امر ملكيسدك Melchisedech، ملك الملوك. وعظيم العطاء، من لا ينزع ملكه ولا يديم سلطانه ابد الابدين. آمين، هذا النص الذي يعود الى بداية حياة القديس توما، هو ذو تاويل صعب كما اشار الى ذلك اتيان جيلسون (فلسفة القرون الوسطى) ولذا يستحسن ايراد تاويله بكامله: وان مرمى هذا النص يختلف كثيراً بحسب ما تقصّر وحدة السطنتين لدى البابا على ممتلكات الدولة الباباوية، او بحسب ما تشملها كل الكرة الارضية، ويبدو من الصعب التوفيق بين التاويل الضيق مع الزعم بأن البابا يحتل ذروة السلطة الزمنية والسلطة الروحية بأن واحد. واذا كان المكان واحداً في الحالتين، فإنه لا مكان الا للذروة واحدة في كل منهما. والتاويل الاوسع هو، بالعكس من ذلك، الذي يتلامم وحله مع هذه الأطروحة الاخرى، التي ينادي بها القديس توما في مؤلفه De regimine principum: ان كل ملوك الشعب المسيحي يجب ان يخضعوا للحبر الاعظم (خضوعهم لسيدنا يسوع المسيح بالذات. وبالرغم من عدم اكتمال مؤلفات برتليمين دو لوك، فهو قد اكمل شوط توما الاكويي: حين ضمن «ملحقه» رؤية ميتافيزيكية حقة عن الدولة في القرون الوسطى. وكتابه دو في الحكم De Regno، المكتوب برسم الملك الشاب هوج الثاني من قبرص، يتضمن عقيدة القديس توما فيها يتعلق بمسألة الحكم الزمني وعلاقته بالسلطة الروحية. وافضل الحكومات هي الملكية، بسبب الوحدة التي تؤمنها هي وحدها للجمع: فلا الاسترطاطية التي يخشى ان تتحول الى استبدادية اوليغارشية او ديموقراطية، ولا الجمهورية حتى، (معتبرين) قادران على تحقيق افضل الحكومات ويجب ان نفهم من هذا، كما اوضح ذلك اتيان جيلسون في كتابه (التربية) [نسبة للقديس توما]، ان «افضل النظم السياسية هي التي تخضع الجسم الاجتماعي لحكومة الفرد، الا ان حكم الدولة من قبل فرد ليس هو بالنظام الافضل. والامير، ملك او خلافة لا يمكن ان يؤمن الخير العام للشعب الا اذا استند الى هذا الشعب. ويتوجب عليه اذاً ان يتعاون مع كل القوى الاجتماعية المفيدة للصالح العام من اجل توجيهها وتوحيدها. ومن هنا ينشأ ما يسميه سان توما بالذات والنظام المترن، والذي هو بنظره الافضل.

وفي مجموعته التولوجية «La somme téologique» يوضح القديس توما ان افضل السياسات هي المترتبة على الشكل التالي: «الملكية لان فرداً واحداً يحكمها. الاستقراطية نظراً لان عدة اشخاص يمارسون السلطة فيها بسبب فضيلتهم. والديموقراطية اخيراً، اي سلطة الشعب نظراً لان الرؤساء فيها يمكن ان يكونوا من صفوف الشعب وان للشعب ان يختار الرؤساء». والملكية بحسب النظرية التومية هي اذاً بعيدة كل البعد عن ان تكون ملكية مطلقة من الحق الالهي. واذا كان الملك في ملكته بمنزلة النفس من الجسد وعزلة الله من العالم، فان ذلك لا يعفيه من ان يكون فاضلاً، وان يتبع كما عند جان سلسبوري، تعاليم الكهنة: ان نظام الطبيعة لا يحتل بسبب نظام واللطف، ولكنه يخضع له وكما يخضع لمن يعود له اي (للبابا). وهذه التعابير بالذات هي في كتاب «الحكم De regno». وعسى النهاية الاخيرة - نظام اللطف، لؤلئك الذين يكلفون باعباء نظام الطبيعة ويجب عليهم ان يتوجهوا بأمره. ويجب انتظار مجيء دانتي (١٢٦٥ - ١٣٢١) حتى يتم التمييز بين السلكين غير المترابين بصورة مطلقة، وفي الملكية نادى على غرار الرشدية، التي لم يتناها، رغم ذلك، بالثنائية في النهايات، المستمدة من الثنائية الكاسية في الطبيعة البشرية: ولما كان الانسان من بين كل الكائنات، من طبيعته الاستقامة والفساد، ولما كان ايضاً، وحده من بين الكائنات مرصوداً له آخرتين، احدهما اخرته ككائن قابل للفساد، والثانية بالعكس ككائن غير قابل للفساد. والامبراطورية تمثل اذاً بالنسبة اليه السلطة القادرة على قيادة الانسان الى نهايته ككائن قابل للفساد. علمًا بان لا الامبراطورية في واقعها خلال، السنوات التي سبقت هذا التفكير، ولا «الوجود المتاح» للقومية الايطالية، خلال ازمة «خلو العرش» تبرران الامل الذي يضعه مؤلف «الملكية» عن الامبراطورية كفكر ومفهوم.

المقطع السادس - الامبراطورية

يقسم التاريخ السياسي انطلاقاً من القرن الثاني عشر، في اوروبا. الغربية بماعدة بناء الدولة الملكية انطلاقاً من النظام الانقطاعي. ولم تبق الامبراطورية خارج هذا التطور. وبعض سمات هذا البحث. التنازع، في التحليل الأخير. الى تعميق فكرة الدولة، جذيرة بالملاحظة، وان لم تتضح صورتها. وضوحاً حساساً في مملكة صقلية، وفي انكلترا، وفيها بعد في فرنسا،

وذلك بسبب بنية الملكية الامبراطورية.
بالذات.

روبير فولز

فكرة الامبراطورية في الغرب
من القرن الخامس الى القرن الرابع عشر.

الف) امبراطورية الغرب

لقد أول توبيج شارلمان في الغرب كإشارة تدل على انتقال الامبراطورية، دوناً أن يعني ذلك اعتبار السلطة الامبراطورية في الشرق ملغاة. ولكن ضعف خلفاء شارلمان أدى الى انكساف الامبراطورية في الغرب الى ان تولتها سلالة الاوتون بيديها. وكانت استعادة سريعة الزوال لعدة اسباب، ولكن بصورة خاصة لان سلطة الكرسي الرسولي قد نبتت ثباتاً متزايداً انطلاقاً من غريغوار السابع، واختلت تطلب لنفسها بإرث الامبراطورية الرومانية. وفي فجر عصرنا قطعت فكرة الامبراطورية في الغرب الارث الفرنكي الجرمانى، واكتشفت في جديد، وبشكل من الاشكال التراث الرومانى. وقد حاولت سلطتان: الحبر الرومانى والسلالات الجرمانية تبني هذه الفكرة: ونتج عن ذلك الصراع بين الكهنوت والامبراطورية.

وكان من نتائج الاصلاح الغريغوري بالنسبة الى البابوية المستقوية قيام نزعة لتقليد الامبراطورية Imitatio imperii: كانت الخورية الرومانية تشكل نوعاً من مجلس «الشيخ الكني»، الشيخ بمجلس الشيخ الرومانى القديم. اما الارادات البابوية Dictatus papa فكانت تعطي الحبر الرومانى وحده حق لبس شارات الامبراطورية (وبصورة خاصة التاج والملشح الاخرى). وكان امر L'auctoritas. الكنية الرومانية مطلقاً في القضايا الروحية، ويمكن ان يمارس بشكل جلدي نوعاً ما، بحسب البابوات وبحسب الظروف وله الغلبة على اوامر Potestas الامراء، ملوكاً او اباطرة بصفتهم هذه. وقد رأينا ما هي تيريرات الكنية وكيف كانت تطورها من غريغوار السابع الى بونيفاس الثامن. ويبقى علينا ان نبين التيريرات والحقائق التي جابهت بها السلالات الجرمانية الباباوات.

ارث فرنكي ولكور روماني: تلك كانت الاسس التي بنيت عليها العقيدة الامبراطورية عند «الستون» يقول روبر فولز، موضعاً انه ابتداء من اخر القرن الثاني عشر، وبعد فريديريك الاول، خلقت الفكرة، الرومانية التراث الفرنكي، تحت تأثير «القانون الرومانى» والمثل البيزنطي وجمع فريديريك الاول العنصرين ليعلم انه يستمد سلطته من الله وحده عن طريق انتخاب الامراء. ودور الامراء يحمر بالتالي الامبراطور من الوساطة التي يفرضها عليه الدور الذي يلعبه البابا في حفلة التتويج.

ومارس فريديك الاول سلطته الامبراطورية بصورة مباشرة وآتية على امبراطورية ضيقة: امبراطورية بالممالك الثلاث: الامبراطورية التي كانت المملكة التينة قسمها الرئيسي». ولم تكن سلطته على الامبراطورية الكونية إلا كلمة «ان امتلاك الاولى (الامبراطورية الضيقة). هو نوعاً، ما، الشرط الضروري، والمستند الشرعي اللازم لامتلاك الثانية (الامبراطورية الكونية)». وتحتل الامبراطورية الكونية مكاناً كبيراً في فكر التوفينين. وبالنسبة الى فريديك الاول، انه يستمد كونية لقبه من فكرتين: الصفة الرومانية للامبراطورية، ودور الامبراطور في الكنيسة، ولكنه لا يرتدي حقيقة اخرى غير الاولى السياسية، الحقيقية عموماً، والتي مارسها فريديك الاول في اوروبا. ولم يتردد الاب سيزر هسريخ، وهو يستمد مرموزة (alligorie) فلكية عزيزة على منظري ذلك الزمان، أن يكتب: «كما ان الشمس تتجاوز في قوتها وبهايتها كل مجموعات الفلك، كذلك الامبراطورية الرومانية تلمع في رونق اكثر بهاء من كل الممالك في العالم. فيها تكمن الملكية: وكما النجوم تلتقي النور من الشمس، كذلك الملوك يستمدون سيادتهم من الامبراطورية».

وارتدت الفكرة الامبراطورية بهامها الاخير مع فريديك الثاني. وكانت صقلية الاناء الارضي للفكرة الامبراطورية التي ملأها فريديك الثاني على طريقة جوستينيان، وهي بذلك افضل من ألمانيا التي كانت بنيتها تمارض فعلاً مع هذه الفكرة. وكان «الليبر أوغستالي» «*Liberté Augustalis*» الضيق لهذه الفكرة: إذ فيه توجد فكرة امبراطورية مطلقة كتب روبر فولز يقول بصدد هذا المؤلف: «ان الفكرة الامبراطورية تدخل في اعماق الدولة فتحوها الى كنيسة علمانية فعلية، الى امبراطورية اكليزيكية يحكمها امبراطور، هو حجر العدالة الاعظم، ومساعده، هم احبار وموظفون بذات الوقت». وروما لا يمكن الا ان تكون الا مركز هذه الامبراطورية: وفريديك الثاني هو وريث اوغسطس. وهو لا يكمل من تعلق الشعب الروماني. والامبراطورية، المطلقة الرومانية، بحسب فريديك تتطلب شمولية فعلية: وهو يحققها بضم الملكيات اليه، في صراع مشترك ضد البابوية. وانتهت ملكية فريديك الثاني بكارثة فقد انهارت الامبراطورية كمؤسسة: «ولكن لم ينه الامل الذي كان يحسده اسم اخر التوفينين».

وتولت ايطاليا لحسابها الفكرة الامبراطورية التي استخرجها وابرزها فريديك الثاني. ولم يسمح الصراع بين الغلفى والجيبلين بتجديد فكرة انطلقت الى مجالات البحث التجريدي الخالص، حيث تولى تطورها وتضخيمها مفكرون عظام: امثال انغلبرت دادمون، وادني خصوصاً. وانطلق انغلبرت في كتابه «... Deorum» من مبدأ الوحدة وتوجهه لكل الممالك وكل الملوك يجب ان يخضعوا لامبراطورية واحدة، ولامبراطور واحد مسيحي». ولكن الامبراطورية ليست ممكنة الا اذا كانت اهداف الانسان، اي بالتالي وسائله للوصول اليها متماسكة، ويقول اخر ان اساس الامبراطورية الشاملة هو «وحدة جسم الكنيسة وكل الجمهورية المسيحية». ويرفض، بالعكس من ذلك، دائني ترتيب الاغراض والاهداف النهائية، اي تراتب نهاية الكيان الفاسد ونهاية الكيان غير القابل للفساد. وهو ما يعترف به للانسان. وللوصول الى هذه النهايات

التميزة يتوجب للانسان للجنس البشري، وسائل متميزة، اي اسياداً وسلطات مختلفين: وان الحبر الاعظم يقود الجنس البشري الى الحياة الأبدية بواسطة الرحي، والامبراطور يوجه الجنس البشري نحو السعادة الزمنية لحجب تعاليم الفلسفة. والامبراطور يستمد سلطته من الله مباشرة كاليابا، الذي له على الاول حق الاحترام النبوي مثله كمثل بقية المؤمنين. وفي كتاب الملكية يفضل (دانتي) الامبراطورية، في حين انه في أماكن أخرى من مؤلفاته كالكوميديا الإلهية. يسترد منها هذه الافضلية لمعطيتها للكنيسة، كما أشار الى ذلك مع آخرين، أ. ب. دانترين ذلك ان الأحداث قد خيبت حلمه وان الخلاص الأبدى أصبح اهتمامه الاول. ورغم ذلك يظل «دانتي» الشخص الذي عرف ان يعبر باعجاب عن فكرة الكونين المتراكبين، وهي فكرة حلها تيار الفكر في عصره كردة فعل ضد الاستبدادية البابوية. وستولى الطوباوية ابراز خصوصيتها سريعاً.

بله - امبراطورية الشرق

دام توسع امبراطورية الشرق قرناً او لعل او اقل وقت التجزئة، وقد ساعدت عليها الفوضى والصراعات الداخلية، على مرحلتين يمكن تحديدهما كما يلي: هي معركة «مزيكات» سنة ١٠٧١، ومنها خسرت الامبراطورية الشرقية ممتلكاتها الخارجية، أرمينيا، ميرويتانيا (العراق) ايطاليا وبين سنة ١٠٧١ و ١٠٨١ تم اكتساح آسيا الصغرى وسوريا الامبراطورية، وتهدد حدود الدانوب. وتوقف انحناء امبراطورية الشرق يومئذ باعتلاء سلالة (الكوفين) العرش. وبعد أن حرمت البابوية امبراطور الشرق وأبدت مشاريع روبرت غيسكار ضلعا سمعت الى التقرب منها: ودعا اوربان الثاني الى وحدة روما والقسطنطينية حتى تم تحرير الأناكن المقدسة من ايدي الكفار واجاب امبراطور الشرق، وقد رأى المكاسب التي يمكن جنيها لحسابه، من مثل هذا التحالف، بالاجاب على مقترحات البابا، ولكن ببنظرة سرعان ما اظهرت أكبر الحذر تجاه الحروب الصليبية، كما يستفاد ذلك من كتاب والكساد مؤلفته، حنة كومنين. ان فكرة الصليبية هي غريبة تماماً على العالم البيزنطي^(١) الذي كان يخشى، عدوا عن ذلك ان ينقلب المشروع بالنهية ضده وقد تحققت هذه المخاوف، في نهاية الحملة الصليبية الرابعة (تم الاستيلاء على القسطنطينية من قبل الصليبيين سنة ١٢٠٤). وكانت دهشة الصليبيين عظيمة أمام ثروة القسطنطينية فسارعوا في نهبها، وهذا يدل على مقدار البذخ الذي كانت تعيش فيه امبراطورية الشرق المغلفة على نفسها. وقد لعبت ببنظرة دور الحافظ لمعظمة روما القديمة بنجاح.

القرن: الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر: كانت هذه الحقبة هي حقبة انتصار الكنيسة. وقد اسلم الباباوات بزمامها ومصيرها وأمن فقهاء الدين لها الركيزة العقائدية وأدعى الوعاظ والشعاعون، انطلاقاً من القرن الثاني عشر الحماس الديني الشعبي. ولم يكن من سلطان ممكن، ولا من فكر، ولا من خلاص، خارج الكنيسة: فالامراء العصاة محرومون وغلوهون. اما

المنحرفون امثال لييلار فقد وضعوا جانباً. ولوحق المراقبة والياتار، والكاتار، والفودوا، الخ. وذبحوا، اما الكفار فقد قطعوا تقطيعاً، وعبرت الكنيسة عن شمولية العالم. ولكن كونيتها اخذت تخلق، بصورة تدريجية، الشكل الامبراطوري، لترتدي رداء الجمهورية المسيحية الخاضعة للحكم البابوي. وكان على الكنيسة أن تراعي الواقع المزيج: زوال الامبراطورية المسيحية وسعي بعض وحدات قومية مستقلة لتحقيق ذاتها وتحرر سيادتها في ممتلكاتها. ونستعيد عبارة جورج لانغر القوية: إنها لا تستطيع إغفال «ولادة الفكر العلماني» الذي برزت ولأملة المختلفة، وفي مواجهة البابا تكاتف الأمراء محيط بهم محاموهم ومشروعهم أو ممثلو الشعب.

وفي مقابلة فقهاء الدين قام المراقبة من كل نوع، والعلمانيون، يبحثون عن قاعدة حياتية اخلاقية لأنفسهم. وفي مواجهة العواظ قام مؤلفو المنظومات الشعبية والدرامات النقدية، والقصص الهجومية يعبرون عن عدائهم للاكليركية بشكل متزايد في بروزه. عالمان يتصادمان أنتل: وأدى هذا التصادم الى تهاوي القرون الوسطى والى ارتسام صورة الازمنة الحديثة.

الفصل الخامس - تهاوي القرون الوسطى

(القرنان ١٤ و ١٥)

خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر كان العالم الغربي مسرحاً لتحولات عميقة، تحولات جغرافية.

أولاً: فمثل الربع الأول من القرن الرابع عشر، وحتى آخر الحقبة تقريباً. أدت الأزمة الاقتصادية، القاسية قسوة تختلف نوعاً ما بحسب الامكنة والأزمنة، الى الجمود المادي ان لم تؤد الى خراب طبقات شعبية عريضة، وقضى الطاعون الاسود الكبير سنة ١٣٤٨ والوبئة المتفرقة خلال العقود التالية على ثلث السكان تقريباً في بلاد كفرنسا وانكلترا، واربكت سيكولوجية الجماهير. وعقبتها الاضطرابات السياسية والايدولوجية: وأدت الفضيحة التي سببها بلخ الكنية وانقساماتها الى تمزق المسيحية. وتعددت الحروب بين الامراء وطالت. مزعزة الرأي العام: «وكان المسرح السياسي في ممالك اوربوا مملوها بالصراعات العنيفة المأسوية حتى ان الشعب لم يستطع ان يمتنع عن اعتبار الملكية كسلالة من الاحداث الدموية او المغامرات» (J. Huizinga, Le Declin du M. A) وأكملت الطوائف الجديدة حركة «العلمنة» التي انطلقت في العصور السابقة، ولكن دون التوصل الى توازن صحيح.

وعلى كل، احتوى هذه العالم الفوضوي، نواة مستقبل افضل: فوراء الأزمة الاقتصادية، بدت تباشر نهضة اقتصادية. ظهرت نذرهما في ايطاليا في القرن الخامس عشر، وبعد ضعف السلطة الكهنوتية جرى توزيع اعدل للقوى الروحية والزمنية. ومن وراء الحروب، قدم تفتح الشعور القومي الرابط بين الوحدات الجديدة.

وقربت النهضة. وكان بالامكان، في ذات الوقت وفي ذات الامكنة نبين ما يولد، وراء ما يموت، وان القرن السادس عشر سوف يرى المولود يزدهر. واتقربت الثقافة «الكاثوليكية» العالية والقوية، في الفكر وفي الشكل من انحدارها. وأخذت الحركة الانسانية المستجدة تضع أسس الفردانية الحديثة.

وفي قسم اول نجد ان المساهم الكبير، في القرون الوسطى، الكنيسة، بدأ أقل انسجاماً منه خلال الحقبة السابقة، وتشكل الحياة السياسية والفكرية في ايطاليا الشمالية، موضوع القسم الثاني: السيادة Seignerie، وتحت عنوان امة او دولة nation (القسم الثالث) نستعرض بأفضل ما يمكن الحارطة السياسية والايديولوجية لاوروبا والحدثه.

المقطع الاول - الكنيسة

بما أن البابا قد أصبح فرنسا
ويسوع أصبح انكليزياً فانكم
أنتم الذين سيفعلون أكثر
من البابا أو المسيح

Dans Capes A History of English Church.

أ - النزاعات:

في سنة ١٣٠٥، انتخب فرنسي بابا تحت اسم كلمان الخامس، واصبحت اينيون لعدة عقود مقر البابوات. ومع ذلك لم تتوقف المركزية الباباوية، بل بالعكس، استمر التنظيم المنهجي للحكومة الكهنوتية فتحتت اوضاع المصالح الادارية من الوجهين: المالي والقضائي، فخسارة الامتيازات المادية المرتبطة، تقليدياً، بالاقامة في روما، وكذلك البذخ المتزايد في بلاط اينيون، خلقا وضعا مالياً يصعب حله بدون اللجوء الى المركزية الضريبية. وأرسل جباة الرسوم البابوية الى كل انحاء المسيحية، مسلحين بالمبدأ الحقوقي الذي صاغه سابقاً انيوسان الثالث: «Qui publicam causam gerunt publicis subsidis sustententur» فإلى جانب المجلس الرسولي، الجهاز الرئيسي في هذه السياسة المالية، وإلى جانب المستشارية، chancellerie الموجودة سابقاً، برزت محكمة «الروتا»، لكي تحكم استئنافاً في القضايا الكهنوتية من كل البلدان المسيحية. الى جانب هذا النفوذ المالي والقضائي، يضاف التشدد في تعميم الرقابة على تعيين المستفيدين، اساقفة وغيرهم: وأصبح الانتخاب تقريباً اجراء استثنائياً، لم تكن الوحدة التي نتجت عن المركزية الا ظاهريّة: فهي تغطي سلسلة لا تنتهي من الهيئات والمؤسسات. «اسقفيات، فصول، عمادات، خورنيات، اديرة، جامعات Collegiales، رهبانيات، أمريات Commanderies، مأوى، جذاميات leproserie».

والعديد من المؤسسات من كل نوع تقاسمت فيما بينها رعاية الانفس، والادباج التي هي تعويض عن هذه الرعاية . (G. de Lagarde, Naissance de l'esprit laïque vol IV Ockhame et son temps).

وكالطبقات «Estats» في المجتمع المدني، اتجهت هذه المؤسسات نحو الاستقلال الذاتي

وأوجدت لنفسها «حقوقاً» و«حريات» تدافع عنها. وازدادت نزعتها نحو التجريم من جراء كون البابوية النازعة الى المركزية لم تكن معصومة: وحُدَّ خضوعها الفعلي، نوعاً ما، للملك فرنسا من معنى سيطرتها. وعمل فيها لحياة الترف على افقائها الاحترام. وازدادت النزاعات: بين يوحنا الثاني والعشرين «الروحانيين الفرنسيكان» ثم مع كل سلك الأخوة الفاسرين، وبين يوحنا الثاني والعشرين ولويس دو بافيار، حول مسألة وراثة الامبراطورية.

وكان الروحانيون غاضبين على غالبية الطائفة الفرنسية لانهم كانوا يحبون لها العودة الى تشققها البدائي. وكانوا أيضاً، بطوكهم اليرمي وبأنوالهم يشكلون اتماماً دائماً ضد البذخ في البلاط البابوي وفي الكنيسة. واستطاع يوحنا الثاني والعشرين ان يقضي عليهم، ولكن لقاء دخوله في معركة مع مجموع الأخوة الفاسرين. فقد زعم هؤلاء ان مثلهم التقليدي في الفقر الموض عنه بامتيازات حقوقية تمنحهم المكسب الادبي بأن يكونوا مجرد مستثمرين عاديين، هو افضل عندهم من كل مفهوم آخر عن الكمال، وخصوصاً المفهوم الاوسينيكي. وأجابه يوحنا الثاني والعشرين انهم يغلطون مصالحهم وشهواتهم بذرائع كلالية. وحرهم القرار الكنسي المسمى: «Cum Inter Ad Conditionem canonum» من امتياز اعتبار انفسهم مستثمرين، اما القرار المسمى «Nonnullus» فقد وصم بالهرطقة اولئك الذين يتمسكون بعتاد، بالفكرة التي يتذرع بها الفرنسيكان: «ان المسيح والرسول لم يكن لهم اي شيء»، خاصة كان هذا الشيء ام عاماً. كما وهرب قائد الفرنسيكان، ميشال دو سيزان من بلاط أفينيون سنة ١٣٢٨ حيث كان يدافع عناً عن نقضية سلكه، وانضم برفقة غليوم دوكمام الى بلاط لويس دو بافيار في بيزا وكان هذا الأخير قد استضاف أيضاً مارسال دو بادو فاستفاد من القيمة غير المتوقعة: لم يدخل خلافه مع يوحنا الثاني والعشرين مرحلة حادة؟.

ولما لم يستطع الناخبون الاختيار بين مرشحين لوراثة الامبراطورية اغتسم يوحنا الثاني والعشرين الفرصة ليحتر الامبراطورية شاغرة، وسمى الملك روبي النابولي وكيلًا على ايطاليا. وبعد ان ضمن لويس دو بافيار النصر على خصمه، سعى الى ضم ايطاليا ووضعها تحت اشرافه. وعارضه البابا في ذلك، وطلب الى لويس الثاني ان يتخلل عن سلطة «ممنوعة». فرفض ملك جرمانية طلب البابا. فكان ان حرم هذا في آذار سنة ١٣٢٤ ثم خلع. وكان رده ان خلع هو أيضاً يوحنا الثاني والعشرين، لصالح رجل «دروحي» نيقولا الخامس الذي اذعن سريعاً. ولم ينته النزاع الا بموت لويس الثاني في تشرين الاول سنة ١٣٤٧، في ظل بابوية كليمان السادس. وقد ساعد مرسل دو بادو وغليوم اوكمهام بكتاباتها على تأمين حق لويس دو بافيار، فجعلنا من نفسها منطري الدولة ضد السلطة البابوية.

ب - المنظرون المخصوص. مرسل دو بادو وغليوم دوكمهام

نعرف الشيء القليل عن حياة مرسل دو بادو. فهو رجل درس وعمل، وكان عميد جامعة باريس وكان من غير شك قريباً من المشاريع السياسية التي قام بها آل جيلان في ايطاليا، قبل ان

يلتجىء، مع جان دو جندون الى لويس دو بافار، فربط مصيره بمصيره الى ان توفي سنة ١٣٤٢. وقد تلقى مرسال دو بادو تأثيرات عدة: منها تأثير جماعة نوغارة والمشرعين الذين كان يتصل بهم، وتأثير اوساط الجيبلان والكومينو الايطاليين. وتأثير الرشدين ومن بينهم بيير دابانو الذين كشفوا له ارسطو وتأثير الفودا الذين يشبهونه في الالهام (تاويل الكتاب المقدس، اي العهد الجديد حصراً)، وفي اللغة وفي العقيدة. وبالمقابل لم يكن على اطلاع بلاهوت القديس توما والحقوق الرومانية: وهو قبل كل شيء مناظر يتبعد من ثقافته كل ما يجعله على فهم خصوصه ولكي يستخدم ضدهم ما في حجة من حجج ذات منشأ غير امثالي. وتدل مؤلفاته، وهي التالية: Le Defensor pacis, Le Defensor minor, le De translatione Imperii, le De jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus.

مع ما فيها من مبالغت، على رجل يهوى المجتمعات والمدنية ضد المؤامرات الخبيثة لتنظيم اكليركي يكرهه.

وقد وضع كتابه المدافع عن السلام le Defensor pacis سنة ١٣٢٤ لمعاونة جان جندون، ووضعه تحت شعار المعارضة العميقة للسلك السياسي المنبثق عن المسيحية المريضة من قبل الباباوية. وتعديبات الباباوية والمجتمع الاكليركي هي فعلاً السبب الاساسي القادر على الاعلال بالسلم. وكتب مرسال دو بادو منذ الصفحة الاولى من كتابه: «ان الباباوية، تحت قناع من الشرف واللياقة، هي من اخطر الاشياء بالنسبة الى الجنس البشري، حتى انها تجلب الضرر الذي لا يحتمل للحضارة والوطن، ان لم توقف».

ويتألف الكتاب من قسمين لا يمكن فصلهما: الاول يتناول التفتيات الدستورية او الفلسفة السياسية. ولا يتضح مضناه الا بالنسبة الى القسم الثاني الذي يتوسع في نقد الكنيسة.

وهو مصونة مرسال دو بادو تتجل بصورة أقل في القسم الاول من كتابه Defensor pacis، وهذا امر قد اغفل احياناً. ويبدى المؤلف واقعية تجريبية غير مأمونة الا قليلاً وخطرة بمقدار ما تؤدي الى تنازلات خطيرة. فهو يرى «ان القانون هو التعبير عن العدالة وعن الخير الملازمين لحياة الحاضرة». وعدم تماسك هذا التعريف، المركز على فكرة المنفعة لا تسمح له بالوصول الى وضوح كبير فيما يتعلق بالمشروع: «اذا كان القانون لا يتأزر الا بالعقوبة التي ترافقه حتماً، «فان المشروع لا يمكن ان يكون الا الشعب، اي مجموعة المواطنين او أغلبيتهم المعبرة عن اختيارها او ارادتها داخل الجمعية العمومية للمواطنين». والسيادة الشعبية ليست مطلقة ابداً كما رأى ذلك جيداً جورج دولا غارد عندما دقق في شرح نص Le Defensor pacis: «ان دور الامة، اي الدور الذي لا يخل محلها احد فيه، لا يقوم على النظر في القانون او اكتشافه او الرغبة فيه، بل يقوم على تحمله ونشره وتنفيذه. والشعب ان وقف موقفاً سلبياً يمكن ان يخدم الامراء جيداً اذ انهم يستعملونه لفسر فون ضده بالعقاب الذي فرضه على نفسه دون ان تكون لديه وسائل مراقبة استعماله».

في القسم الثاني من عمله تفجرت قوة مارسيل دي بادو: كانت حجة، اغلب الاحيان،

قوية؛ وعندما تضعف، يستقوي المؤلف تلقائياً بتحويل نفسه الى باحث عن الحقيقة فعلي، (التعبير له). وكب هذا الشأن، ان التنظيم المعاصر للكنيسة، ليس من فعل الساء. انه ناتج عن اعتصام مسرف لحقوق المؤمنين والعلمانيين، الذين يشكلون الكنيسة، زوجة المسيح، على نفس المستوى مع الكهنة: «كل المؤمنين بالمسيح هم من الكنيسة، سواء كانوا احياء ام علمانيين، لان المسيح قد اشتراهم جميعاً بدمه... ان المسيح لم يفتح دمه من أجل الرسل وحدهم... وبالتالي، من أجل خلفائهم وحدهم، الوزراء، والاساقفة والاحبار... وكل المقصودين عند الكلام عن زوجة المسيح...» وليس هناك من روحي خارج العلمانيين. ولا يعني ذلك ان السلطة يجب ان تمارس من قبل المؤمنين، بل ان كل سلطة هي متحيلة في الكنيسة: ان السلطة هي من خصائص الدولة وحدها، لانها وحدها تستطيع فرض العقاب (حتى الروحي، كالطرم مثلاً)، ولا مجال اذاً للتمييز بين الروحي والزمني: اذ لا يوجد مجتمع روحي خاص وخاص. وعلى الدولة ان تترعى شؤون اعضائها الروحية. صحيح ان مارسيل دي بادو لم يكن دين: انه لا يطالب الا بحصة قليلة من الروحية. وتقوده ايجابيته Positivisme المطبقة في الشأن الديني الى ما يشبه عدم البالاء: كتب لكي يعارض، بصورة افضل، رجال الكنيسة، وأيضاً من أجل تبيان الجهة التي يفوقه بها فهمه للدين، هو ضرورة اجتماعية وطبيعية، يقول: بالرغم من ان أباً من هؤلاء الفلاسفة، لم يضيف شيئاً الى التصديق ببعث الاجسام، او بهذه الحياة التي بسموها ابديّة، ومع ذلك فهم ينظّمون بالايمان بها لكي يقتنوا الناس، بصورة افضل، بالذلات او بالالام التي يوعدون بها تبعاً لما يقومون به من اعمال فاضلة في حياتهم الفانية، ولجرحهم، بالتالي، الى اجلال الله وخشيته، ولكي يوحوا اليهم بالرغبة في الحرب من المصائب، والاكثار من الفضائل. وفي هذا المجال هناك اعمال لا يستطيع المشرع حسمها بقانون بشري، وأعمال لا يمكن التدليل على انها قد قام بها بشر، ومع ذلك لا يمكن اخفاؤها عن عين الله.

هذا الرفض الجذري للكنيسة - لوثر كان يعترف على الاقل بكنيسة «صوفية» - يؤدي الى القول بالكونية الكاملة، ان لم يكن بالكونية الشمولية، للدولة. «حيثما وجدت سلطة الامير مجالاً للممارسة على الأرض الخاضعة لادارته، فيجب ان لا تقل اي عائق، ومارسيل دي بادو حاسم حول اطلاقية الدولة، مع قبوله بحدوديتها الجغرافية. فهو لا يتوق الى الامبراطورية الوحيدة، كما فعل دانتى، اذ انه لم يقرأه حتّى» واذا كان مارسيل دي بادو قد دافع عن الامبراطور، واذا كان قد أظهر استعداداته التام لان يضع بين يديه السلطة التي فوضت اليه من قبل «جامعة المواطنين» فانه لم يفكر لحظة ان يجعل من الامبراطور الكوني مادة ضرورة ميتافيزيقية، (جورج د لاغارد). وقد اخلص للويس دي بافير لان هذا الأخير هو عامل صراع ضد البابوية. وقد أبرز ذلك في كتابه *Le Défenseur minor* الذي استرجع الاطروحات الواردة في *Defensor pacis* مع التشديد على الشدة في الجدل، وبصورة خاصة في كتابه:

De iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus

حيث اعطي لويس ديبافير استشارة، اعتبرت، في غير مكانها، من حيث المبررات، حول الزواج الذي رغب هذا الأخير في أن يرى ابنه يقوم به من مرغبت مولناش كانت افكار مارسيل د بادو متطرفة فلم تكن مقبولة كما هي. وكان لا بد من ان يتناولها فكر آخر فيصفها من الهوى الذي اضافها المؤلف عليها. حتى تمكن جدتها ان تنفذ.

وكان كاتب «حلم حديقه» (وقد ثار جدل حول كون مؤلفه فيليب د ميزيرام لا) من اولئك الذين جهدوا في نزع فتيل هذا المزيج حتى يحسن استعمال مادته. وهو قد أخذ كثيرا عن كتاب *Defensor pacis*، ثم ترجمه بتصرف الى الفرنسية، بقصد اثبات استقلالية الدولة عن الكنيسة فقط، وليس من أجل اخضاع الأخيرة للأولى. فضلا عن ذلك، قصر كلامه على فرنسا وحدها. وأخذ غليوم اوكهام الذي عرف مارسيل دبارنو كما رأينا، عند لويس ديبافير، عدة مواضيع من كتاب *Defensor pacis*، إلا انه تخاشى ان يتخذ الكنيسة الى درجة رفضها. وعن طريق غليوم اوكهام، الأقل تطرفاً، وصلت بعض افكار مارسيل بادو. فدجها اوكهام في تركيبة اصيلة لا تخلو بذاتها من القوة والعظمة.

وإذاً كان مصير غليوم اوكهام (١٢٧٠ - ١٣٤٧) قد تلاقى مع مصير مارسيل دبادو، وإذا كان قد بقيا بعد ذلك مجتمعين، فان شخصيتها تظلان، مع ذلك مختلفتين تماماً.

ان مارسيل دبادو، هو حلقة «الفنانين» و«الطبيين» الذين هم شياطين الجامعات الباحثون عن المغامرات والطيش، محقرو التراث البالي. انه الحياة العاصفة في الحاضرات الابطالية، انه العالم القديم المتحمس للاباطرة الرومان ضد الكنيسة (*gibelin*) بوجهه الأزلي العاصي الوقع. اما غليوم اوكهام فهو كلية التبولوجيا (علم اللاهوت) الأكثر تعمقاً في العلم بين الجامعات، انه التراث المثوي لسلك الفرنسيسكان، وهو قبل كل شيء الفكر الفلسفي للكهنة العليا التي قولبتها وصاغتها حياة مدرسة طيلة قرن من الزمن. اوكهام هو الفكر الجامعي. (*G. de la Garde. Op. cit. Vol III Ockham*) وقد صدم الاخ غليوم، ابن اوكسفورد صدمة مرة سنة ١٣٢٠ عندما وصل الى اينيون، حيث استدعي بسبب جدلة اطروحاته المشبوهة التي ضمنها كتابه «تأويل الاحكام» (*Commentaire des sentences*). وقد انزعج كثيراً من عدم جدية البلاط تجاهه مع علمه بانه بلاط بعيد عن المشاغل الفكرية. لقد ربط مصيره بالسلك الذي يتنهي اليه الممثل بمشال دسن: ومع هذا الأخير، ذهب الى لويس ديبافير لكي يكرس نفسه لانتقاد الكنيسة. وبدأ بمهاجمة يوحنا الثاني والعشرين في مؤلفه المسمى *Opus inuigita dicrum* (١٣٣١)، في حين كان يمرر القسم الأول من كتابه الاساسي المسمى «الحوارة» *Dialogus*. وبعد وفاة يوحنا الثاني والعشرين كتب: *Depotestate et iuribus romani imperii* و *Compendium errorum papae* سنة (١٣٣٨) التي دمجها في القسم الثالث من كتابه *Dialogus*. ثم حرر أيضاً *Le Breviloquium de principatu tyrannico* يرد على المهاجمات التي وجهها مارسيل دي بادو اليه في *Le Defensorminori* وفي *De imperatorum et pontificum potestate* (١٣٤٦ - ١٣٤٧).

ومات سنة ١٣٤٩ او سنة ١٣٥٠ دون ان يعرف ما اذا كان قد تصالح مع الكنيسة ام لا.

اوكلهام: يعتبر اوكلهام اقل تصلباً في النقد من مارسيل د بادو. الا انه لا يقل عنه لوعاً. وان لم يكن متشككاً، بالدرجة التي بدا فيها مارسيل د بادو، فقد كان يمتاز بفنه الهدام وهو يدافع، وبشكل مؤثر ايضاً، عن الاطروحات الارثوذكسية او غيرها، التي يتفادى ان يتخذ موقفاً منها. ويعتبر Dialogus ما نموذجاً في بابه: فهذا الحوار بين المعلم وتلميذه يجمع الحجج من كل نوع مع او ضد الاطروحات التقليدية حول «دستور الكنيسة» او حول حقوق البابوية، اما الحجج المضادة للمواقف الارثوذكسية فتعمل بشكل واضح. ويعترف التلميذ: «هذه البراهين تحملي كثيراً على التفكير».

ولا يفكر اوكلهام بتدويب الكنيسة في الدولة، بل في فصل المجالين وفي اصلاح الكنيسة. ويجادل ان يحدد مناطق العمل الحقوقي في المجتمعين. ولا يستطيع ان يفعل ذلك الا بمهاجمة افتات البابا: «ان سلطة البابا لا تمتد بحسب النظام، الى حقوق والى حريات الغير، من أجل الغائما او الحد منها، وبخصوصاً على تلك التي للباطرة، او الملوك او الامراء وغيرهم من العلمانيين، لان الحقوق والحريات من هذا النوع هي من جملة الاشياء الزمنية وان البابا ليس له سلطان عليها...».

ولهذا السبب لا يمكن للبابا ان يحرم احداً من حق لم يؤخذ منه هو، بل من الله، او من الطبيعة او من رجل آخر. وهو لا يستطيع حرمان الناس من حرياتهم التي منحهم اياها الله او الطبيعة. ويقبل اوكلهام اذاً، وهو يحسب حساب التطور العلماني، للمجتمع، كمصدر للحق، الى جانب الله، الطبيعة، والعهود الانسانية: وهنا يكمن احد اوجه فكره الاكثر تقدماً.

ويستعيد اوكلهام، داخل الكنيسة، فيها يتعلق بتفوق اسقف روما. حجج Defensor pacis، انما بعد تجريدها من هجوميتها. وبعد دعمها بالنصوص الكتابية المقدسة والآبائية. هكذا يبدأ توضيحه: «في ما يخص اولية الكنيسة الرومانية، عرضت اراء مختلفة ومتعارضة. البعض يقولون ان لا القديس بطرس، ولا اي من خلفائه، ولا الكنيسة في روما، قد تلقوا من الله او من المسيح حق السيطرة على الكنائس الاخرى. وهم يشيرون ان المسيح لم يعط بطرس أية سلطة على رفاقه وانه لم يضع اي فرق بين اسقف وآخر. وقد بذلوا جهودهم في وضع خسة أفكار هي:»

١ - ان القديس بطرس لم يأخذ عن المسيح اي امتياز على بقية الرسل.

٢ - انه ليس اسقف روما.

٣ - ان الرسل هم الذين رأسوه عليهم.

٤ - ويفضل المؤسسة الالهية يتمتع كل الاجبار بنفس السلطة.

٥ - ان افضلية الكنيسة نابعة من قسطنطين،

ويدو ان اوكلهام لا يشاطر هؤلاء المؤلفين رأيهم تماماً، ولكنه يعرضه بنوع من الفكاهة

الذي ينال فتاعة التلميد.

ولكن لتحليل اوكهام يذهب الى أبعد من ذلك: «فهو ينظر الى المسألة انطلاقاً مما يناسب الكنيسة ويفيدها. والافادة هنا نجدتها عند مارسيل دو بادو واوكهام، والاول يجعلها قاعدة المجتمع المدني، اما الثاني فيجعلها قاعدة المجتمع المسيحي». ولما كان من الممكن ان تتعرض الكنيسة كلها لاجتياح المهرطقة بما فيها: البابا، والكرادلة، والاساقفة، والاحبار، وبمجموع المؤمنين، باستثناء بعض الرجال او حتى بعض النساء فقط. هؤلاء الرجال القلة، وهؤلاء النساء القلة يشكلون فعلاً الكنيسة الحقة: «الكنيسة الحقة، كنيسة المسيح التي تمارس الايمان الحق، الكنيسة التي تلقت من المخلص الدعوة بأن لا تتراجع ولا تتخاذل حتى نهاية الأزمنة».

من هذا المنظور، عاد الجدال حول افضلية البابوية الى ابعاد تافهة. ثم ان اوحيدة الخبر ليست الا ظاهرة عارضة مؤقتة. او ليس من الافضل ان يكون هناك في بعض الاحيان عدة باباوات، يتقاسمون المهمة، ويجنب بعضهم بعضاً الوقوع في الخطأ غالباً؟ المهم هو ان يسود الوثام والوحدة فيما بين المؤمنين، والمسيح هو بصورة مباشرة مبدأ وحدتهم، ولكن بما انه لا يوجد بابا واحد، فليس من الضروري ان يكون هو الجالس على عرش روما. ثم ما هي سلطاته. بعد عرض الاراء المختلفة والمعارضة التي تجول حول هذه النقطة، يقدم اوكهام، في القسم الثالث من كتابه الحوار، مفهوماً دقيقاً يصعب القول بأنه ليس منه. ويمكن بالتالي تلخيص هذا المفهوم كما يلي: «ياخذ البابا عن المسيح، في الروحي وفي الزمني، سلطة محدودة، تكفي للسماح له، كي يحكم بتفعل مجموعة المؤمنين، الا انها ضعيفة الى الحد الذي يجعلها بمنجى من الوقوع في الاستبدادية، تحترم الحرية التي يمنحها للمسيحيين الحق الطبيعي، وحق الشعوب (القانون الدولي) والقوانين المدنية وهكذا يتمتع البابا بكل السلطة على المؤسسات التي لا تجد اساساتها الا في الانجيل: ادارة القناديس، سيامة الرهبان، تنشئة الكهنة، انتقاء الذين يتولون تعليم الشعب، الخ. ولكن ليس له ان يفرض الطاعة على ما لم يوجبه القانون الانجيلي ويكتفي بتقدم النص: وان فعل ذلك خارج حالة الضرورة، فان امره سيكون بدون مفعول. ولا تتوجب طاعة الاوامر التي صدرت عنه بهذا الشأن الامر. ان المسيح لم يعطه شيئاً من هذه السلطات التي يؤدي استعمالها الى احداث ضرر بالغ، في مجموع الامة» (فيكتور مارتن: جذور الفليكانية) هذا المزيج من المواضيع التقليدية، ومن الاطروحات المارسييلية Marsilienne، المرتكزة على مفهوم المصلحة في المجتمع المسيحي، سوف تلاقي ترحيباً خاصاً، في أزمة الانقسام الكبير، عندما يدعو الامر الى دعوة «المجمع الديني». وهذا الشأن كتب غليوم اوكهام: «دواذا لم يجب رفض شهادة الاحبار العظام، مؤكداً ان المجمع لا يمكن ان يجتمع بدون سلطتهم، ويتوجب فهم ذلك تماماً، وان لا يؤول على حساب الايمان المسيحي، الذي يجب تفضيله على الخبر الاعظم. حتى ولو كان كاثوليكيّاً».

وقد كثر عدد المؤلفين، حتى بين الذين يهاجمون انحرافات اوكهام التحريرية والذين

يستعمرون منه صفحات كاملة من الحوار ومن غيره من مؤلفاته الاخرى: بيار دايي، جان كورتكويس، الخ.

ج - المنظرون الاخيريون للثيوقراطية الحبرية:

ان الاطروحات غير الامتالية لمارسيل د بادو ولغليوم اوكلهام لم تكن الا لثبر رداً فعل في المسكر الحبري. فالدومينيكي اوغستينو تريومفو، والفرنسيكاني الغارو بيلابو اشتها بفصل استعادتها المواضيع التقليدية، في الثيوقراطية الحبرية، ويفصل معارضتها لكتاب «الدفاع عن السلم» بصورة رئيسية، بعد ان شمر كل منها عن ساعده لدحضها ويرى، اوغستينو تريومفو، في مؤلفه:

Summan de potestate ecclesiastica الذي يجدر تأريخه بين ١٣٢٤ - ١٣٢٨، ان البابا يستمد سلطته المطلقة Plenitidie potestates من الله مباشرة ومكانته السامية لا جدال فيها، وسلطانه يجارسه في كل المجالات، بدون واسطة وبصورة دائمة، أما الامبراطور فليس الا عاملاً من عمال الكنيسة. ونفس الفكرة السرفة والمغالطة نجدها عند الغارو بيلابو الذي كتب مؤلفه:

De Statu et planctu Ecclesiae على ثلاث دفعات، سنة ١٣٣٢ و ١٣٣٥ و ١٣٤٠. فهو يرى ان الكنيسة هي مجتمع مرئي. والتاريخ يدل على ان البابا الذي هو شبه إله quasi Deus، يمارس سلطانه في الزمي وفي الروحي: والدولة هي من الكنيسة، والزمي في الروحي، «لان الفرع ينبع الاصل بالضرورة» والامبراطور الذي يغطي سلطانه النسبي سلطان كل الملوك، ليس الا وكيل البابا في كل ما يتعلق بالشؤون الزمنية وتراكم الصيغ الحاسمة والاستشهادات، لا يمكن ان يججب عدم كفاية فكرة، قد تجاوزها تيار الانكار والاحداث.

د - الانقسام الكبير: البدع

تلت عودة البابا الى روما (١٣٧٧) اضطرابات خطيرة اجتاحت المسيحية طيلة حوالي اربعين سنة. فعند موت غرغوار الحادي عشر سنة ١٣٧٨، اصر الرومان على ان يكون البابا واحداً منهم، أو ايطالياً على الأقل، وانتخب اوربان السادس. وقام عدد من الكرادلة بجهرون بأنهم تصرفوا تحت وطأة الخوف، وسرعان ما عينوا بابا جديد، فرنسي اتخذ اسم كلمات السايح وأقام في افينيون.

وعند اوربان السادس، بدعم من الامبراطور ومن ملك انكلترا، والفلاندر وقسم من ايطاليا الى حرمان كلمان ومنتخبه، ولكن هؤلاء مدعومين من ملك فرنسا وحلفائه النابوليين، والاكوسيين والاربان رفضوا الخضوع. وهكذا وجدت المسيحية نفسها مقسومة الى قسمين. واجتمع مجمع في بيزا سنة ١٤٠٩ وعزل الحبرين لصالح ثالث: وكان الدواء اسوأ من الداء، اذ بعدها اخذ ثلاثة احبار يتنازعون السيادة الحبرية.

في هذه الانهائ، اتخذت الانتقادات التي أثارها تجاوزات بلاط افينيون وبعض الاحبار،

منحني حاداً غالباً ما كان بدمياً هرطقياً. في انكلترا خصص جان ويكليف، (المولود حوالي سنة ١٣٢٠، المتوفي سنة ١٣٨٤)، بعد ان شارك بمفاوضات أصبحت غير مجدية، بسبب تدخل الملك مباشرة، مع ممثلي البابا، حول موضوع الترتيبات الاقطاعية - تعليمه وحياته لانتقاد، تزداد حدته، للمجتمع الكهنوتي، ولتمجيد فعلي للسلطة الزمنية. في كتبه *De dominio Divino* (١٣٧٥) *De civili dominio* (١٣٧٦)، جهد ان يميز بين السيادة الاقطاعية والحق (*Jus*) بين الحكم (*Potestas*) والعرف او (*usus*). الله وحده له السيطرة *dominium*. ويمكن عزوها الى الملوك. ولكن سيطرة الله تختلف اختلافاً عميقاً عن سيطرة الملوك: فهي لا تمارس مطلقاً وبالواسطة عن طريق التابعين، لان الله، مباشرة وبذاته، ويعمل ويمسك ويحكم كل ما يملك وهو يساعد على اكمال اعماله بحسب قضائه. هذا الرأي المهم يقتضي فضلاً عن ذلك، من الاكليروس ومن البابوية، ان لا يلعب اي دور في منح السيادة، من قبل الله، الى اصحاب السلطة الزمنية. ان قوة التراتب الكاثوليكي، التي اصبحت بالضعف الشديد سابقاً، وجدت نفسها مفيدة بشكل آخر بحسب ويكليف، لا تتوافق السيطرة مع حالة الخطيئة:

Nullus est dominus civilis, nullus est praclatus, nullus est episcopus dum est in peccato mortali.

هذا المبدأ الجائر تطبيقه نظرياً على الأمراء، الزمنيين، وعلى المقامات الكهنوتية، لا يطبق فعلاً إلا على هؤلاء الآخرين: إن تسمع ويكليف مع السلطة الزمنية، لا يعادله إلا قسوته تجاه السلطة الكهنوتية، ويعود للسلطة الزمنية حتى أن تعاقب الاكليروس عند الخطأ. وذلك بحرماتهم من أعشارهم ومن أرباحهم. صحيح أنه عملاً بالقاعدة وكل إنسان في حالة الحظوة له اقطاعه حقه على كل الكون. وأبناء الشعب لهم الحق في «إصلاح سادتهم». عندما يصبح هؤلاء مجرمين. والسيادة *dominium* لا يمكن أن تكون على الأرض إلا للمختارين، إلا لأولئك الذين يتفق سلوكهم مع «حياة وتعاليم المسيح التي هي أفضل مرآة».

ومذ كان البابا غير مؤهل سلفاً، نظراً لاسلوب تعيينه، فليس من مجال للاعتقاد بضرورة المؤسسة الحبرية. ولم يصل ويكليف حقاً الى هذا الاستنتاج الا في مؤلفاته الأخيرة، تحت تأثير الاحداث الخطيرة التي هزت يومئذ المسيحية. وفي الواقع ادت فضيحة الانقسام الكبير الى تقويته، وبشكل جذري، في موقفه المعادي للاكليركية. ويعد ان أثل حيناً أن يصلح اوربان السادس الكنيسة، استغل بحسب الانقسام الكبير الذي اضعف «بفضل العناية الإلهية» السلطة الحبرية. ولم يبد البابا في *De potestate papae* (١٣٧٩) *Le De ordine christiano* (١٣٧٩)، وال *Tria logus* (١٣٨٢) إلا «كفائد جيش الشيطان» الذي يتوجب تصفيته بأي ثمن. وإنكار أي مبدأ سلطة دستورية في الكنيسة لا ما يقابله عند ويكليف، نوع «من شيوعية المؤهلين سلفاً: فالكنيسة هي «مجتمع المؤهلين سلفاً» المنورين مباشرة من قبل الروح القدس، من خلال الكتب المقدسة.

وإذا كان آل لولارد قد مهدوا بعض الوقت لتأثير ويكليف على الأرض الانكليزية، فإن هذا التأثير امتد أكبر الامتداد في بوهيميا. ووجد ويكليف في جان هوس (المولود سنة ١٣٦٩) النصير

التمحس الذي استوحى بمعق من كتاباته، هذا عندما لم ينقل عنه نقلاً خالصاً وبساطة. ودون كلل، وهل مثل معلم اكسفورد، وبمساعدة جيرود دي براغ الذي كان عليه ان يقاسمه مصيره المحزن، استمر رئيس جامعة براغ يهاجم جشع الكنيّة: «ان المخلص قد رفض اعطاء حواريه اية سيطرة ارضية، ولكن الكلام الإلهي اصبح موضوع سخريّة، منذ ان اعطى الامبراطور قسطنطين للبابا ملكة. في ذلك اليوم سمع صوت من الاعلى يصيح: لقد سكب السم في كنيّة الله. ان الفئ قد افندها كلها. من هنا نشأ الحرم. والحصومات بين البابا والاساقفة والاعضاء الكنيّة؟ الكلاب تتقاتل على عظمة. فلتزع منهم ويعود السلم. وهو على قربه الشديد، من ويكليف الا انه لم ينكر أبداً، مع ذلك، المؤسّسة الإلهيّة في الكرسي المقدس: في مؤلفه De ecclesia، أكد فقط ان البابا، ككل امير، لا يحتفظ بسلطانه الا اذا كان بدون خطيئة. هذا المبدأ، تعلق به جان هوس بقوة امام المفوضين الذين حكموا عليه بالحرق وقال: «واكثر من ذلك، الملك في الخطيئة المنيّة ليس بالفعل ملكاً امام الله فاجيب: «الا بكفيك انك زعرت كل الكنيّة؟ اتريد ان تهاجم الملوك؟».

قال لوتر سنة ١٥٣٧ في المقدمة القويّة التي كتبها لرسائل جان هوس في السجن: «أكبر جريمة لجان هوس هي انه صرح ان البابا الملحد لا يكون رأس الكنيّة الكوتيّة. لقد اعترف له تماماً بانه رئيس لكنيّه خاصّة ولكن ليس لكل الكنيّة. وهذا يشبه قولنا ان وزير كلام الله حين تكون حياته مجرمة بظل دائماً وزيراً بحسب الظاهر الخارجي، ولكنه لن يكون أبداً، من أجل هذا، عضواً في كنيّة القديسين. وشبه بذلك قولنا ان الخير الملحد الفاسق لن يكون حبراً صالحاً، وان كان جالساً على عرش الكنيّة: «فيوزاس، جوداس، الحائن والسارق، لم يكن مطلقاً رجلاً شريفاً، وان دعي لتولي مهمات الرسالة. ولم يستطع جان هوس، بعد ان دعي امام مجمع كونستانس، ان يدافع عن نفسه: وحكم عليه وسلم للحرق وقاوم انصاره الذين جعلوا منه بطلاً قومياً تشيكيّاً الايمان مقاومة شديدة (ابام رئاسة هوس)، وتركوها جامعة براغ وأسسا جامعة بيزيغ، وذلك على أثر المرسوم الملكي كونتار هورا لسنة ١٤٠٩^(١). ولم يعد هؤلاء الانصار الى الطاعة الا مقابل تساهلات منحتها اياهم رزوماً مكروهة.

هـ - مجمع كونستانس: النظرية المجمعية:

لم يقتصر عمل مجمع كونستانس (١٤١٤ - ١٤١٧) على الحكم على جان هوس: فقد وضع حداً نهائياً للانقسام الكبيره لقد وقع المؤتمر بمساعدة الامير سيجيسموند - الذي اصبح فيما بعد امبراطوراً - سنة ١٤١٥. وفيه تمت استقالة بابا روما؛ وأقبل البابا الآخر وسجن في نفس السنة؛ اما الثالث؛ بابا الفينيون، فقد عاند، بعد ان التجأ الى اسبانيا؛ فكان ان أعلن سقوطه سنة ١٤١٧. وفي تشرين الثاني من نفس السنة، اختار الكرادلة الذين ضم اليهم بصورة استثنائية

(١) لقد ماتت غالبية المجموعات داخل الجامعة نحر التشيكيين. وبعدما اضطر كل اعضاء الجامعة حلف بين الولاء لملك بوهيميا.

ثلاثون حبراً، أحد افراد عائلة كولونا، بابا واتخذ اسم مارتن الخامس.

واللجوء الى المجمع، وان كان فعالاً في كونستانس، لم يكن الا اجراء فريداً في نوعه. وقد دل فشل مؤتمر بيزا سنة ١٤٠٩ على مدى عدم الاستعداد الفكري للتقبل: ان فكرة المنفعة، التي نادى بها غالباً غير الامتثالين (الرافضين للكنيسة)، سوف يعتمدنها ايضاً الرجال الذين يرون ان اقرار النظام لا يمكن ان يتم خارج الانؤذوكسية. وبعد «بالدو دجلي اوبالدي»، جهد «فرنسو زارابلا» و«بيير دايي» و«جان جيرسون» في تركيز شرعية المجتمع وسلطانه على أسس مثينة. ويعطي «بيار دايي» رايه «سلباً» في رسالته المهجومة المسماة: *Epistola Diaboli leviathan* كما يلي: «يظهر على المسرح الشيطان وهو يكب الى زبائنه كي يمنعوا، بكل الوسائل، الكنيسة من الاتحاد، نظراً لان الوضع الراهن هو من أكثر الاوضاع ملائمة له. اما مبررات جيرسون فأكثر وضوحاً. فهو يعترف بسمو مقام البابا انما «بالمقدار الذي يراه المسيح مناسباً له» اي بصورة اولى «نظراً لمصلحة الكنيسة» بدلاً من المكسب الشخصي، وذلك في الرسالة المسماة: «*Libellus de auferibilitate pape ab ecclesia*» ان المجمع هو التمثيل الرسمي للكنيسة: «فهو ينطق بالحق» ويمارس السلطة القمعية، اي بالمعنى المزدوج لكلمة «قضاء» انه يجسد «القانون الإلهي وبدون انحراف» وهو «يصلح» البابا «ويجبره» و «يعود به» وهو الذي يتمتع من الاضرار لا بالكثينة فقط بل بنفسه. (يراجع فيكتور مارتن).

الا ان مجمع بيزا لم يجرؤ على التأكيد بصورة مباشرة على سلطته: فمبرراته، هي اخطاء واغلاط الباباوات وهذه الأخطاء لم تعد من يهاجمها بعنف، ومن يتهمها بالمرافقة. والتجاوزات التي ادت الى قيام مجمع بيزا تضعف من قوته كمؤسسة، الا ان عدم تجريم الاخطاء الشخصية يتطلب الاعتراف بسلطة المؤتمر، في المطلق: وهذا سوف يقول بيار دايي: يتوجب معرفة الامر بالفعل: في السماء العليا لا توجد الا الشمس (البابا) والقمر (الامبراطور) وهناك ايضاً الكواكب (المراتب المختلفة) في الهرم الاكليريكي ولا يقتصر دورها فقط على مزاملة النجوم الاخرى: فهذه الكواكب لها عمل ثمارسه.

ويضيف المؤلف ذاته: «انهم يرتكبون خطأ واضحاً. يجب شجبه كخطر مؤذ، الى اقصى حد بالنسبة الى الكنيسة، اولئك الذين يمدون من سلطة المجمع، تملياً للسلطة الحبرية، لدججة الجراة على الزعم بان البابا غير ملزم، بطاعة القرارات السينودسية».

كان المتسكون بسمو المجمع معتدلين حول القضايا الشخصية، ولكنهم كانوا متشددين حول النظرية فاتصروا في كونستانس. وفي آذار نيسان سنة ١٤١٥ قوتوا مفهومهم بجواسيم شهيرة هذه موادها الاساسية في صيغتها النهائية: «كوننا قد اجتمعنا شرعاً باسم الروح القدس، مؤلفين مجتمعاً عاماً، ممثلين للكنيسة الكاثوليكية المناضلة، (فالسينود المقدس في كونستانس) يستمد مباشرة من يسوع المسيح قوة يتوجب على كل طاعنها. مهما كانت صفته او مكانته، حتى ولو باباوية، فيها يتعلق بالايمان والقضاء على الانتقام المذكور، وكذلك اصلاح كنيسة الله في رئيسها وفي اعضائها.

وصرح بأن كل انسان، مهما كانت صفته أو مكانته، حتى ولو باباوية يرفض اطاعة اوامر وقوانين، وازادات او مراسيم هذا السينود المقدس واي مجمع آخر عام مجتمع بصورة شرعية من أجل الاشياء المذكورة اعلاه أو غيرها مما شابهها، عملت أو سوف تعمل، سيقلب بما يستحق ويقاخص حسب الواجب، اذا لم يتل فعل الندامة. وأنه بالامكان، عند اللزوم، اللجوء ضده الى كل السبل الأخرى.

في سنة ١٤١٧ تقرر ان يجتمع المجمع بصورة دورية. وتفيد مارتن الخاصس بهذا القرار. وواجه خلفته اوجين الرابع، مجمع بال (١٤٣١) الذي اصطدم معه بمصاعب خطيرة جداً: ونتج عنه انقسام جديد، التجأ من جرائه البابا الى فرار حيث دعا الى «مجمع مناوي». في هذه الاثناء كان «الآباء» يقاومون في بال، وينظرون في اصلاح المسيحية، وجميع الكرادلة والاساقفة حول ملكهم أو امرائهم لكي يشكلوا المحفل الوطني، بمزول عن التدخلات البابوية. وإذا كان النزاع بين المجمع والبابا قد انتهى أخيراً لمصلحة الحير الروماني، فان هذا الأخير لم يجد نفسه، في ذات الوقت، الا وقد انتزعت منه اوليته الكونية.

وكانت فرنسا، من بين الدول جميعاً، الدولة التي عرفت كيف تنظم «الحريات» الكهنوتية الفضل تنظيم. وهنا يجب التذكير بالتأثير الحاسم الذي كان لجامعة باريس التي تحركت بقوة نحو الاعتناق. وبصورة خاصة حول الموضوع الشائك موضوع الرسوم الخيرية. وقدم الخلاف بين البابا والمجمع الفرصة لوضع تعريف صحيح للحريات الغاليكانية. ولما علم شارل السابع بتعلق اوجين الرابع من قبل المجمع، قرر منع المطارنة الفرنسيين من الذهاب الى فرار، حيث امرهم البابا بالاجتماع حوله. وبذات الوقت، دعا كهنوته الى الاجتماع في بورجس Bourges: «من أجل التشاور وإبداء الرأي حول الخلاف والتزاعات القائمة بين الباب والمجمع المذكورين، ومن أجل تفادي اي شكل من أشكال الانقسام». وسمعت الجمعية المجتمعة في بورجس الى موفدي اوجين الرابع وإلى موفدي المجمع قبل ان تفزع تدبير مصالحة. وكرست نفسها أيضاً، وكان هذا احد نشاطاتها الرئيسية، للنظر في مقترحات اصلاح الكنيسة، التي رسمها المجمع. وعلت فيها لكي تتخلفها، أخيراً لحسابها في قراوها الشهير المسمى Pragmatic Sanction de Bourges (١٤٣٨). وحدد هذا النص الاولية الخيرية بالنسبة الى المجمع، وبالنسبة الى القوانين والاعراف الوطنية كما يلي: «ان المجمع، المجتمع شرعاً باسم الروح القدس، ممثلاً الكنيسة المناضلة. له مباشرة السلطة المستمدة من المسيح، يخضع لهذا المجمع، أي كان، ومن اية طبقة كان، حتى البابا. ويحسب احكام القانون العام، ووفقاً للاصول، يعين رؤساء الاسقفيات عن طريق الانتخاب من قبل الكهنة». ويضيف البراغماتيك سانكسيون: «ان جمعية بورجس لا ترى انه من المحظور على الملك أو الامراء، شرط الاعتناع عن كل تهديد أو عنف، ان يعمدوا احياناً الى الانتماس اللطيف الطوف لصالح الرعايا المستحقين والمتحمسين لحير المملكة». ويوجب هذا النص، لم يعد للبابوية في المملكة الا سلطة «معددة» ضمن اطر القوانين الكنسية المقدسة (راجع فيكتور مارتن).

وإذا كانت الغاليكانية أسلوباً سليماً. للإصلاح والامتثال، كون باعثوها حريصين على تجنب الانشقاق، فإن الحركة الوطنية المستقلة في بلاد أخرى، تؤدي إلى الانقسام، وسرعان ما سوف تنفصل الغاليكانية عن الكاثوليكية، كما أن الإصلاح اللوثرى والكالفيني سوف يمزق القارة. وتعرضت الكنيسة للتشقق والتسلخ في مواجهة تصاعد القوميات. ولكن هذا التسلخ لم ينجح إلا بصورة جزئية، فقد اضيفت عناصر أخرى، وبصورة رئيسية التجاوزات أو النقص في مجال الانضباط أو العقيدة، إلى المقاومة التي بررها ماضٍ مجيد.

المقطع الثاني - «السيادية» Seigneurie أو الحاكمية

وكانت أئمتنا ملخصة المحاضرات الاغريقية من التوسع الشمولي للملكية الفارسية، وبفضل الجهود المبذولة، خلال هذه المقاومة، أصبحت الأم الثقافية في اليونان. في العقود الأولى من القرن الخامس عشر الايطالي ترتب مصير تاريخي مماثل أمام المحاضرات الايطالية التي قادت المعركة ضد آل فيسكونتي، والتي أصبحت بنوع الحركة الانسانية والأدب الايطالي الجديد.

هانس بارون

أزمة النهضة الايطالية المبكرة

أ - الصراع بين ميلانو وفلورنسا

يشط التعقيد البالغ في إيطاليا الشمالية، في منتصف القرن الرابع عشر والقرن الخامس عشر المهم عن التحليل. كان هناك شريكان رئيسيان يتضادان: جمهورية فلورنسا وحاكمية «Seigneurie» ميلانو، الأولى ذات تراث غلفي (مناصر للبابا) والثانية ذات تراث جيبي (مناوئ) للبابوية). ويرى المعاصر ماتيو فيلاتي أن الجيلين، انصار الامبراطور اصبحوا بالضرورة، مستبدين عند موت هذا الاخير، في حين ان الغلفين خصوم القواعد الجرمانية ظلوا المناوئين لكل استبداد، فدعوا أبطال الحرية. وبعد سنة ١٣٥٠ اظهرت ميلانو، تحت سيطرة عائلة الايفسكونتي، ميولاً توسعية، باتجاه فلورنسا بصورة رئيسية. ودخلت المحاضرتان بومبت في منافسة دبلوماسية حادة مهددة للصراع المسلح ولعبتا لعبة رهيقة بين ملك فرنسا. وبابا افيونيون من جهة أولى وبين بابا روما من جهة ثانية. واوشكت ميلانو حيناً، أن تفوز بالتحالف مع فرنسا وكان شارل السادس ذا الطماع ومشاريع في الشمال من شبه الجزيرة، وبالمقابل كان المطلوب من جان غالياس فيسكونتي. أن يساعد على استقرار كلحال السابع المقيم في افيونيون، على كرسي روما. ان تقلبات جان غالياس حول هذه النقطة، هي بالضبط التي أفشلت المفاوضات. واستغلت فلورنسا الامر، فلم تنفك تعلن

تعلقها بعرش فرنسا - حياً، بمصلحتها، ورغم سوء موقف هذا العرش من الأجانب، ومن اعترافه باليابا اوريان السادس. وفي ايلول سنة ١٣٩٦، وقعت معاهدة تحالف بين فرنسا وجمهورية توسكانة. الا ان الاعمال العدوانية بدأت منذ سنة ١٣٩٢ بين ميلانو وفلورنسا التي جمعت حولها بادو، وفرار، وماتتو، وبولونيا، الخ. وسرعان ما وجدت فلورنسا نفسها وحيدة تجاه غالياس فيسكونتي: وقعت المحاضرات الاخرى واحدة واحدة تحت سيطرة العملاق. وانطلاقاً من سنة ١٤٠٢، وجدت فلورنسا نفسها بطل الحرية الوحيد.

ب - الدفاع عن فلورنسا وذيوع صيتها

وجدت فلورنسا افضل المدافعين عنها في «مثقفيها». وقام جيل من المؤرخين الانسانيين والمترجمين القائلين بـ (النشاط السياسي الحي) *Vita activa politica* يعملون على ترسيخ فلورنسا في تاريخها الفاتن، وفي تراثها من الثقافة ومن الحرية، وقد اعطى ميكافيل، في مقدمة كتابه «القصص الفلورنسية» حكماً مؤذياً. نوعاً ما، ضدهم. وقد اعيد نقل هذا الحكم بدون تمحيص، لمدة طويلة. وهذا ما قاله ميكافيل: «وجدت انهم لم يحلوا ذكر اي شيء مما يتعلق بالحروب المدعومة من قبل الفلورنسيين، ضد الامراء وضد الشعوب الاجنبية، ولكنهم اغفلوا تماماً ذكر قسم مما له علاقة بالخلافات الاهلية والمشاعر التي انبثقت عنها، وانهم مروا بسرعة على الباقي، حتى ان تاريخهم لا يمكن ان يعطي القارىء لا فائدة ولا لذة. وربما كانت الأزمنة كثيرة الاضطراب بحيث لم ينس لهم التفكير براحة معاصريهم. ومع ذلك لم يكونوا بالنسبة الى هؤلاء المعاصرين الا ذوي فائدة لا يمكن انكارها: حتى ميكافيل بالذات سوف يستفيد استفادة كبرى من خدماتهم.

واذا بدا المؤرخون الانسانيون، على غرار بترارك، «محترقون للواقع» بشكل ما الا انهم عرفوا مع ذلك كيف يحفظون منه بما هو اساسي. وفي مطلق الأحوال، انهم بكتاباتهم، ربما عملوا عملاً سياسياً اكبر بكثير مما قاموا به من أفعال كانت وظائفهم الحكومية تدعوهم اليها. وقد تولد، فعلاً، مع كتاب لوداسيو فلورنتينا *Laudatio Florentina* الذي ألفه ليوناردو برونّي حقاً بعد سنة ١٤٠٢، احساس مدني جديد، مرتكز على تأويل الماضي. وقد استوحى ليوناردو برونّي من كتاب أليوس اريستيد المسمى باناثيناكوس *Panathenaicus*. ولكنه لم يرتض النقل فقط، كما هو مطلوب عموماً، ان عمله يرتدي صفة اصيلة. ففلورنسا، بالنسبة اليه، هي البنت الشرعية للجمهورية الرومانية؛ وموقعها الجغرافي، الفريد يجعل منها المركز الهندسي «المحور» الذي تتوازن حوله ايطاليا الشمالية، انها حاضرة الفنون، ان دستورها هو، اخيراً، «عمل فني» حقيقي، انه نظام مراقبة يعطي لل مجموع الوزن، جاعلاً الاستبداد مستحيلًا. فلورنسا هي حاضرة تألف الانغام؛ انها تجسد الافكار الفيتاغورية. (انها الحدس المسبق لما سي فيها بعد: الروح الهندسية لعصر النهضة).

انها وارثة ما دمرته الامبراطورية المستوردة من الخارج (من أفريقيا، حسب ما اوضحه

بترارك) على يد قيصر: اي الفضائل الرومانية المزهرة في حرية الايام الفضلية. وشهادة تاسيت اوردت هنا وأولت باتجاه واحد. وبرز وجه قيصر تحت ظل قائم من خلال كتابات بروني. واذا كان يعظم سيبون الافريقي، على أثر شيشرون وبترارك، لانتصاره على هنيبل، فهو يحتقر يعنى قيصر «مفسد الشعب ومهدم الدولة» يتهمه باعداد استعباد العالم، امام تيبير Tibère أو نيرون». وهو يعارض دانتي الذي لعن ماركوس بروتوس.

ويتابع عمل ليوناردو بروني في: الديالوغي وبتروم بولم هستروم Dialogi ad Petrum Paulum Histum (الاول مؤرخاً سنة ١٤٠١ والثاني مكتوباً بعد سنة ١٤٠٢)، وهما لا يأتیان بجديد من وجهة النظر التي تمنا هنا؛ كما يستمر في «تاريخ الشعب الفلورنسي»، الذي تابع المؤلف كتابته لفترة طويلة، وفي الخطاب التأبيني لثنائي دجلي ستروزي (١٤٢٨). ويستوحي الخطاب التأبيني، مثل الوداسيو، من الموديل الاغريقي، اي من «خط الخطاب التأبيني الذي افه بركليسي واورده توسيديد؛ وفيه يمتدح بروني الدور الثقافي لفلورنسا - الحاضرة المتحدرة، من الاتروسك ومن الرومان، وهما الشعبان الاكبر في شبه الجزيرة على الصعيد الثقافي والسياسي - وفضائل الحرية والمساواة في الدستور الفلورنسي، الا ان ليوناردو بروني في حياته، قد سجل علامات تدهور الجمهورية: ان الغاء الخدمة العسكرية بالنسبة الى المواطنين الفلورنسيين اعطاه الفرصة لكلام واضح فؤنه في «تاريخه» سنة ١٤٣٧ - ١٤٣٨): واذا اوكل مواطنو فلورنسا الى الآخرين امر الدفاع عنهم فذاك لانهم اصبحوا «غير قادرين على الدفاع عن انفسهم بانفسهم وغير قادرين على الحرب من أجل وطنهم».

الا ان بروني، الذي سيطر فعلاً على كل هذه الحقبة الفلورنسية، لم يكن، مع ذلك، الوحيد الذي دعم الجمهورية: يجب ذكر بوجيجو Poggio وكثيرين غيره. ومن المناسب ان نخص بالذكر عمل غريغور داني: تاريخ فلورنسا ١٣٨٠ - ١٤٠٦ (وعنوانه الكامل: تاريخ الحرب الايطالية الطويلة والمهمة التي وقعت في وقتنا، بين مستبد لومبارديا والكونمونة المجيدة فلورنسا). كان داني الشاهد المباشر على الحرب بين ميلانو وفلورنسا: وكانت هذه الحرب بالنسبة اليه وبالنسبة الى كل مواطنيه مفاجأة وكشفاً. واستمد منها التعاليم: تفوق الفلورنسيين غير متنازع به، اذ، بخلاف الميلاتين، الحاضرين جداً الى درجة «ان عبريتهم اصبحت طيبة ثانية»، عرف الفلورنسيون، على الرغم من كل صروف الدهر، كيف يستعملون العقل وسرعان ما اصبحت (راجيوني Razione، هذه اللفظة، في معناها المزدوج: العقل والحساب، سرعان ما اصبحت كلمة مفتاحاً) في توجيه الدبلوماسية، وفي ساحات الحرب، ولم يكن هذا ممكناً بالنسبة اليهم الا لانهم كانوا، في جمهوريتهم، احراراً. وكتب ايضاً، وهذه السطور تلخص بصورة مدهشة الروح التي تحركه هو ومواطنه: «لم يقع في اذهان الفلورنسيين مطلقاً انه من الممكن ان يستولي عليهم، وان يخضعوا» ان نفوسهم تتعارض تماماً مع اية فكرة من هذا النوع الى درجة انهم لا يستطيعون حتى مجرد تصورهما. وقد تصوروا، في كل وقت، انهم يستطيعون تقديم الدواء المناسب...

انهم دائماً كانوا يحدوهم الامل، الذي هو بالنسبة اليهم، بمثابة اليقين، بان الكومونة لا يمكن ان تموت، في حين ان الدوق، مجرد فاني، يأخذ الامبراطورية الى قبره... ويمكن القول ان حرية إيطاليا كلها، تستقر في ايدي الفلورنسين وحدهم الذين لا يمكن لاية سيطرة اخرى ان تفسدهم».

ج - تبرير الاستبداد

ان عمل داتي يتبع قياس قطيعة الاجيال في فلورنسا، لقد خلقت احداث بداية العصر، عند الانسانيين، الفلورنسين وسابقيهم، حتى ولو كانوا «معلمهم الفكريين» كما كان كوليشيو سالواتي بالنسبة الى برونّي، هوة عميقة. لقد انتهى سالواتي، بعد ان اكتشف وعجد في شبابه، شيرون والمواطنين الكبار والمدافعين عن الجمهورية، بان اعطى الحق لمؤلف الكوميديا الإلهية. فعند، في كتابه عن الاستبداد Doty ranno، كما كتب في مقدمته، الى اثبات ان «داتي الملمهم، مواطنه وابن بلده، لم يقع في الخلط حين ارسل قتلة قيصر الى احط دركات الجحيم». وبعد ان ميز بين نوعين من المستبدين، المستبد الذي اصبح كذلك اثناء ممارسته وظائف حكومية (والمستبد الذي اصبح كذلك بفضل عدم شرعية وظيفته) وبرر تماماً عمل قيصر: اذ نجح هذا في بناء امبراطورية واسعة، اندمجت في قلبها المسيحية الوسيطة وافر النظام والفعالية في روما الحروب الاهلية، كما فعل مستبدو القرن الرابع عشر في حاضراتهم. ولم يكن قتلة قيصر بالتالي معتبرين من قبل سالواتي الا كطامعين. ولم يقصر موقف سالواتي في تضليل المفسرين: اراد البعض ان يروا فيه «موضوعية» حديثة جداً، وآخرون انتهائية تجاه استبدادية ال ملبسيس الناشئة. ومن الاعقل ان يرى فيه مع هانز بارون «ثقبة سياسية» تسير جنباً الى جنب مع الرغبة في «التفسير التاريخي».

والتبريرات التي تعطى في بادو حول الاستبداد هي من نوع آخر، انها أكثر انتهائية. كرس فرجيرو الذي كان مع ذلك على اتصال «بفلورنّي برونّي» - نفسه لسلالة آل كارارا. ففي كتابه:

١ - De ingenuis moribus et Liberalibus Studijs Adolescentiae. وفي كتابه:

Vidae Principum carrarensium - (وانه لئلا دالة ان يكتب هذا الكتاب من دون ان يكتب تاريخاً لشعب بادو).

- De Monarchiae.

يبرر الاستبداد بتأنيده، ويستعيد كلمة اوريبيد: «اذا توجب انتهاك الحق، فلنكن من اجل قضية السلطة». وكان جيوفاني كونفرسينو يفكر ذات الشيء. وكتابه Dragmalogia de eligibile vitae، والمصمم بشكل حوار بين كاتب غير ملتزم، وكاتب «ملتزم» هو مقارنة موسعة بين الاستبداد والجمهورية. ولا يفكر كونفرسينو بالفاظ الحرية: «لا أساس لاية حرية في هذا العالم، ما لم تكن حرية انسان تحمل بفعل الهام الايمان الديني، عن اموال هذا العالم...»، ولكن بتعابير الامن، والازدهار، والفعالية. من وجهة النظر هذه: «وما ان الاهواء الخزية، والمصالح الخاصة توجه الاراء الفردية، فقلما يحدث، عندما يحدث ذلك، ان تنسجم اراء مواطني دولة ما، من اجل

اتاحة عمل مشترك فعال. ان اعمال السماع والحيات العامة، التي هي اساس السلم والازدهار في مجتمع ما، تكون مستحيلة في الجمهورية. في الاستبداد فقط، تتطابق المصلحة العامة ومصلحة الحكومة؛ فالأمير «التافه» اجدر بالتفضيل من أية جمهورية» (هانس بارون. ...) والتاريخ (بحسب رأي كونفرسيو دائماً) يعلم ان الجمهورية تنشأ من احتقار السلطة وتولد الفوضى. كل ما حققه الشعب الروماني من خير ومن عظمة تم في ظل الامبراطورية.

د - الجمهورية الكونية

مع مجيء آل مدسي، خسرت جمهورية فلورنسا من نقائها. فقد طبع آل مدسي الحياة السياسية الفلورنسية بطابع اوتوقراطي، ونحت غطاء الازدهار، حلت الديمقراطية محل الديمقراطية. وتوجب انتظار نهاية القرن حتى تعود فلورنسا الى الجمهورية، بفضل سافونا رول.

كان سافونا رول (١٤٥٢ - ١٤٩٨) شخصية قوية، اقرب الى التصوف منه الى السياسة، لا يتم بالشؤون العامة الا عرضاً: «ما شأني مع دولة فلورنسا؟ سألت الله... فقال لي: والسيد: التبشير الذي هو مهمتك هو شيء روحي، انما يجب أولاً، مع حصر النظر بالروح، تأمين الاشياء التي تحفظ وترعى الروح، والاشياء التي بها تحكم الروح ذاتها». بالنسبة اليه، وهو الذي زود الفلورنسيين بدستور جديد، مستوحى من دستور البندقية Venise تنحدر المبادئ السياسية من مقتضى روحي؛ ويضيف أيضاً:

«ان اصلاحكم يجب ان يبدأ بأشياء الروح وكل مرابحكم الزمنية يجب ان تخدم خيركم الاخلاقي والديني لتعلقها به؛ وان كنتم سمعتم القول بان الحاضرات ليست محكومة من قبل «ابناء» Partemaster» ايها جميعاً، تذكروا انه هنا تكمن قاعدة المستبد، اعداء الله والشيء العام، هنا تكمن القاعدة من أجل الاضطهاد وليس من أجل اعتناق واقامة مدينة، وان اردتم حكومة صالحة، فاعطوها الله؛ انا لا اتدخل بالسياسة، بكل تأكيد، اذا لم تكن هكذا».

هذه التوقراطية الشعبية اخلاقية؛ اخلاقية ايها ذات رسالة كونية، على الاقل فيما يخص

إيطاليا:

«يا شعب فلورنسا، تبدأون باصلاح كل إيطاليا، وتعدون اجنتكم على العالم، لكي تنشروا بعداً اصلاح كل الشعوب. تذكروا ان السيد اعطى اشارات أكيدة عن عزمه على تجديد كل شيء وانكم الشعب المختار، لهذا المشروع الكبير، شرط ان تتبعوا تعاليمه، هو الذي يطلبكم ويدعوكم لكي تعودوا الى الحياة الروحية».

وسوف يتوقف هذا المشروع، ويموت سافونا رول حرقاً؛ ولكن الواظف الكبير، على الشؤون العامة، سوف يترك، بصمة دائمة في أفكار وفي قلوب الفلورنسيين، وبما لا شك فيه ان الارادة، الذي عبر عنها بقوة سافونا رول، في اصلاح وفي توحيد إيطاليا. بفضل فلورنسا قد هزت سكان المدينة الشهيرة: فالانسانيون امثال «مارسيل ميسن» او بيك دلا ميراندول» حلوا الفلورنسيين على محاولة التآلف وشروطهم الى الكونية.

المقطع الثالث - أمة

والقلب والروح قد اتخذوا اطاراً اقليمياً

Jean Lejeune

لياج وبلدها - ولادة وطن

من الضلال الاعتقاد بأن دور الكنيسة في تكوين الأمم الحديثة هو سلبي تماماً. لا شك أن ردة الفعل التقدمية للامراء، المدعومين والمبرأين من قبل حاشيتهم «الفكرية» قد توصلت الى تحليل مناطق السلطة الزمنية، من تعديلات المجتمع الاكليريكي، ولا شك ايضاً، ان الاضطرابات الداخلية في الكنيسة، قد مكنت الامراء من اعطاء انفسهم مكاسب اعادة الاستقرار والنظام. ودور الكنيسة لا يرتدي من هذا مظهراً اقل من ان يكون مظهراً ايجابياً اساسياً: وإذا أخذت الكنيسة وطورت الاطار الاقليمي والاداري من اجل ازدهار الامم، وان الاحساس الوطني، قد تولد، جزئياً من الانحراف الديني^(١).

أ - ولادة وطن

في موضوع مدينة لياج، جرى ببلاغة تامة، استخراج تطور كلمة «باتيريا Patria» ومضمونها (Jean Lejeune, Liège et son pays, naissance d'une patrie) اذ عندما ظهرت الكلمة، في أواخر القرن العاشر، لم تكن تدل على الدولة، التي كانت الامبراطورية، بل الابرشية، والاسقفية التي تقدم اطاراً ادارياً، والاسقف فيها - والد الوطن Patet Patriae - هو الرئيس: «حافظت الكنيسة، على حد سواء، على الاطر الرومانية». وفي مرحلة ثانية، ومع تفكك الامبراطورية، والانقطاع (من اقطاع)، استلم الاسقف الحكومة الزمنية على قسم من الاقليم الذي يمارس عليه مهمته الدينية وظل يمارس عليه سلطته الروحية: ونشأ وطن جديد، مفصّل على الاقليم الذي يسيطر عليه الاسقف زمنيًا، ولكن ظلت له قيمة نظراً لبعض المكاسب المرتبطة بالوظيفة الاسقفية، وانهارت «الوحدة الاخلاقية والسياسية وللجامعة الاكليريكية» Ecclesia Lotiensis، وهذا، الانبياء، حصر السلطة الزمنية للاسقف فوق قسم فقط من ابرشية. وكان من الواجب الملح ايجاد كلمة تعين هذا القسم. هذه الكلمة ستكون البلد Pays، او بحسب الترجمة التي يطبقها الرهبان الفلمني العناية بفقہ اللغة: الوطن Patria وعندما يخاطب الاسقف «بمجموع سكان قري ابرشية لياج» فانه لا يقصد كل المؤمنين الساكنين في الابرشية، بل الذين هم تحت سلطته الزمنية. داخل هذا الوطن، تتوطد العلاقات الانسانية، مستقرة بالاتحاد، حول الاسقف، بقصد درء الاخطاء الخارجية. وفيها الحدود تتحدد، يمي الافراد مصالحهم و«شرف» المقاطعة الناشئة قبلهم ويعمزل

(١) لأسباب تبسرية، لم نتعرض، أبكر من الآن، لتطور الفكرة الوطنية في القرون الوسطى، ولا نعرف كيف نلح على الحدث. بأن هذا التطور لم يبدأ مع تفكير هذه الحقبة: ان الشعوب البربرية، كان لها، في الماضي قرائن «وطنية» (راجع الصفحة ١٧٣ السابقة). ونجد في ثبوت الرابع (الصفحة ٢٣٩ و ٢٤٠) إشارات تتصل بهذا الموضوع خلال كل القرون الوسطى.

عنهم». ولكن الافراد - وهذه هي المرحلة الثالثة - يتهون الى الملل من الخلافات التي يشيها الاسقف او يضلها لكي يوسع سيطرته الزمنية على مجموع ابرشيته، فيكتفون الى وطنهم Patria، فيوطدون دعائمه الداخلية، ومن أجله سوف يتسلحون بعد الآن، من تلقاء انفسهم: «حلت الحاضرة محل الاسقف في تسيير الحرب»، كما في مجالات أخرى. «ويكتيون وليس بدون اعتزاز، - ان الدول هي التي تتولى الدفاع عن عمل ساهمت هي في اكماله، حتى في شكله الخارجي، ومضمونه مصنوع من أعمالهم في أيامهم: الوطن».

واذا كانت نشأة وتطور الاوطان الاخرى يختلفان عن نشأة وتطور لياج، فان ذلك لا ينفي ان تكون العناصر الاكليريكية «المعلمة» هي - من بين العناصر المكونة للامم - ذات الاهمية الاولى. فعدا عن التعديلات التقنية الحالية كاساليب الانتخاب والمناقشات في الجمعيات. يتوجب مثلاً ان تذكر منشأ الضرائب: فالبايا ياذنه للامراء بزيادة الضرائب من كل رعيتهم من أجل الاعداد للحروب الصليبية. مكنهم من ان يروا، في هذه النقطة، مكاسبهم فاعتادوها واستمروا في الجباية، بعدما زال عصر الحروب الصليبية. وحل النشاط الضريبي لاسباب الدفاع او لضرورات الحكم، وبصورة غير محسوسة، محل النشاط لاسباب الدفاع عن الارض المقدسة او لضرورات حكمها. واختلقت الصيغة بحسب الامكنة والأزمنة. وأمكن القول، عند التطبيق على هذا التطور (Ernest. H. Kantorowicz The American Historical Review 1951)، ويؤولون ان الوطن قد هبط من السماء الى الارض، وان التحول جرى بحسب المبدأ القائل: «ما هو خير لمملكة المسيح الملك، والقدس والارض المقدسة»، هو خير لمملكة ملك صقلية او فرنسا».

ب - الفضيلة الموت من أجل الوطن Pro Patria mori

وبصورة أكثر عمقاً أيضاً، تلتفت فكرة الموت من أجل الوطن، في فجر الأزمنة الحديثة، هالتها من المسيحية. واستعادت هذه الفكرة قيمتها الكاملة بفضل الحروب، بعد ان كانت فقدت مضمونها المقدس الذي كان لها في العصور الاغريقية اللاتينية القديمة. فالمرت في الحرب الصليبية يتعادل مع الشهادة؛ وكما اوضح اوريان الثاني، اولئك الذين يموتون في الصليبية لا يموتوا فقط حباً بالله. ولكن ايضاً حباً بانصوتهم اي انهم يبلغون أعلى درجة من البر التي تربط عبدة الله بحبة الآخرين. من الطبيعي، ان ينظر بسرعة الى الموت من أجل الاخوة - حتى ولو لم يكن العدو كافراً - وكأنه ايضاً، وبشكل من الاشكال موت في سبيل الله: والذين ماتوا، بعد نهاية الحرب الصليبية، في سبيل وطنهم يساهمون اذاً في فضيلة البر. هذا الانتعاش يرتكز، فضلاً عن ذلك، على مفهوم الوطن «كجسم روحاني». كثيرون كانوا المنظرين (نذكر فقط بجان ساليوري) الذين استعملوا تشبيه الجسد من أجل وصف المجتمع الزمني، وتشبيه النفس، كمعادل للكنيسة، ولكن، انطلاقاً من منتصف القرن الثالث عشر، استعملت كلمة «جسم» غالباً، إطلاقاً، وحتى مقروءة بصيغة «روحاني»، للتدليل على مجموعة المواطنين. قال جانب الجسم الروحاني Corpus musicum للكنيسة، ظهر، تحت اقلام الفقهاء، الجسم الروحاني للدولة، التي لم تكن تقل وجوداً

واقعيًا من السابقة. وبفضل اعتبار الجسم الأخلاقي والسياسي للمواطنين - وقد دل عليه بلفظة جسم روحاني ارتدى الوطن معنى دينياً: وأصبح الموت من أجله يعني الموت من أجل قضية مقدسة.

ج) من حب الوطن الى فكرة الوطن

كانت الحروب الصليبية، بشكل عام، ذات دور كبير في تطوير الشعور بالانتماء الوطني لدى أولئك الذين اشتركوا فيها - وبصورة خاصة لدى الفرنسيين الذين اعتبروها مهمة أوكلمها الله الى الفرنسيين *Gesta Dieu perfrancos*؟ والمرحلة الأخرى بالنسبة الى فرنسا: هي تقديم الجيوش، من قبل السادة النبلاء، بناء على نداء الملك لويس السادس، لدفع المجتاح الجرمني، الامبراطور هنري الخامس (١١٢٤) وذلك تحت وشعلة القديس دنيس النحفية.

وفيما بعد سوف تعمل حرب المئة سنة على تقوية الشعور الوطني، بشكل حاسم: من حرب الأمراء في بداياتها، أصبحت في القرن الخامس عشر حرب البلد بأكمله، وحل محل اللامبالاة، بسبب النزاعات والخصومات الداخلية تجاه الحروب الأجنبية، وبمي للتمزق، واكتشاف أمة: العدو هنا، قريب جداً، خطر، صعب طرده، في حين استمر التعلق، القديم «فرنسا الهادئة والجميلة» والقديسة فرنسا «الأخائي البطولية» *Chansons de geste*. وترجعت جان دارك، بشكل مذهش، هذا الاحساس الشعبي المزدوج فالانكليزي بالنسبة اليها مفتعصب، يجب طرده، والقضاء عليه ان لم الامر (ان شاء الله) وبحث الى هنا بإرادة الله، ملك السماء، لاطردكم خارج كل فرنسا، ضد كل أولئك الذين يحملون الحيانة والأذى او الضرر لمملكة فرنسا هذا ما كتبه للملك انكلترا وللدوق دي بدفور. ووحدة والمملكة المقدسة، يجب ان تعاد حول «ولي العهد اللطيف» الملك شارل السابع مستقبلاً «والوارث الحق»: «لان ملك السماء يريد ذلك». هذه المحبة الشعبية للوطن تتركز على الاحساس الديني: الوطن هبة من الله، والتمتع الهادي به ضروري لاستكمال كل انسان، ولا يمكن ترك اي أحد يبحث به.

ويوسف جان جرسون Jean Gerson، في مؤلفه: «دراسة حول واقعة العذراء» جان دارك *Traité sur le fait de la Pucelle*، هذه النقطة باصرار: اما رحمة الله التي تجلّت في هذه البنت، فلم تستلمها هي او الآخرون، من أجل ارضاء الفضول العقيم، او البحوث الاجتماعية، او الاحقاد الطائفية، او الفتن، او الماحكات، او من أجل الانتقام او الزهو العقيم، بل لكي يستطيع كل فرد ان يعمل في المحبة، والدعاء، وأعمال البر، مستعيناً استعانة شريفة بالأموال المادية؛ بحيث يشمل السلام اخيراً منازلنا، ويحيث اتنا، بعد تحررنا من أيدي اعدائنا، نستطيع، بعون الله، ان نخدمه في القداسة وفي العدالة طيلة كل أيامنا. «A Domino factum est istud».

إنشاء ذلك، تولد مفهوم آخر لحب الوطن، أكثر «وثنية» وأكثر تحرراً أيضاً من شخص

الملك في كتابه «القدح المربع الكلمات Quadrilogue investif (١٤٢٢) يرى النيوماندي أن شارتيه فرنسا كمطلي؛ فهو يضفي عليها سمات «سيده» تلقى على اولاعها خطاباً طويلاً، تبرز منه هذه الجملة المميزه: «بعد رباط الايمان الكاثوليكي، تحريك الطبيعة قبل كل شيء، على سلامة بلد مولدك وعلى الدفاع عن الاقطاعة التي اراد لك الله ان تولد فيها، وان تعيش». ولا يمكن تحديد الشعور الوطني بأكثر من هذا الوضوح. وهكذا برزت وتغيزت فكرة الوطن، بسرعة، الى حد ما، ويوضح، في أواخر القرن الخامس عشر، عن فكرة الملكية: وساعد الملوك انفسهم، هذا التميز، كما تشهد بذلك الرسالة المكتوبة من نابولي من قبل شارل الثامن، في أيار سنة ١٤٩٥. كتب بهذا الصدد، متكلماً عن غزوته: «لقد حصلت منها الأمة على الشرف وعلى الشهرة العريضة». وبعد وقت، ليس بعيد، أسر فرنسوا الاول (في معركة بالي (Pavie)، فلم يشك من سجنه لان شرف الوطن ظل سليماً. واحتفل بانتصار بوفين، بجذل اي جذل، كاتتصار ملكي، ينعكس سناه على كل الارض الكايبيتية؛ لقد اصبحت الامة، بعد الآن، الوطن «المعلم» المنسجد كمطلي، أكثر اهمية من مصير الملوك.

ولعب برلمان باريس، بالنسبة الى فرنسا، من حيث التكوين الاقليمي وتطور الشعور الوطني، دوراً من الدرجة الأولى، أكبر بكل تأكيد من دور جمعية الطبقات العمومية «Etiats généraux»، حتى بعد عهد فيليب لبل. فقد كان هذا البرلمان قبل كل شيء، وإلى حد ما، «حرز Palladium القومية الفرنسية» (فرديتان لوط «تكون الامة الفرنسية». وكان المميز لمرفة ما اذا كانت القرية والبلد فرنسياً ان اهاليه يستطيعون رفع اية قضية امام برلمان باريس. اذ كان هذا يمارس قوة جذب متمركز، ثبت منها تماماً وأكدها، في القرنين السادس عشر والسابع عشر، مؤلف هو شارل لوازو Loyseau في «بحث عن الاقطاعات»: حيث قال: «يجب الاعتراف بان البرلمان هو الذي انقذنا في فرنسا، من أن نعزل ونجزأ، كما في ايطاليا والمانية، وهو الذي حفظ المملكة كاملة». ولكن اهمية برلمان باريس لا تقاس فقط على الصعيد الجغرافي: ان طبيعة القضايا التي نظر فيها، والاتجاه الذي اصدر فيه قراراته مارسا ايضاً تأثيراً قوياً على تكوين الامة الفرنسية.

حادثان، مظهرهما صغير، نفصحاان جيداً عما كان عليه دوره. في بداية سنة ١٤٣٧، وبعد أن تم طرد الانكليز من باريس، توجب على البرلمان ان يتدخل في قضية زواج فريده: فتاة باريسية، جانيت رولان، خطبت لشاب انكليزي جيلبرت دول، كما يقول وسفورد، اثناء الاحتلال، ورغم الضغوط التي مورست عليها، اصررت الفتاة، وتذاكر البرلمان واصدر حكماً فريداً في سدته قال فيه: «ان المحكمة لا تسمح للمذكورة جانيت ان تذهب مع المذكور فوسفورد، وتصبح انكليزية، خلال الحرب والشقاق بين الملك والانكليز». وهناك قضية لا تقل روعة، ولكنها ايضاً ذات دلالة فريده: باريسية اخرى، متزوجة من تاجر من لونغبورغ، انضم الى المعسكر الانكليزي في روان، وانضمت المرأة الى زوجها، وكان لها منه أربعة اولاد، واعتبرت معه مجرمة بجريمة القدح بالذات الملكية، وصودرت أموالها، وطلب الى البرلمان ان يتدخل، فالتبت الادانة وأعلن: «ان

الزواج لكونه منجياً للولاد *cause prolis procreandae* فإنه يزيد في خطورة قضيتها بسبب وجود أولادها في روان، عند الانكليز، لأنها بهذا تزيد في قوة الأعداء: *ipsa proles sera contraire au roy* فلا حب الخطيئين، ولا الحب الزوجي، حتى ولا حب الأمومة، كلها لا تقدم ولا تفضل على واجب الطاعة للملك. «ودون مناقشة المبادئ، بالذات، ولكن بعد استلهم الضرورات القائمة فقط، يؤكد القضاة أن سكان البلد الواحد متضامنون بعضهم مع بعض، وأن مصالحهم الخاصة، ومشاعرهم الأكثر شرعية يجب أن يضحى بها إذا قصت المصلحة العامة بذلك» (اندرو بوسيات، الذي أورد هذه القضايا في «فكرة الأمة»، واجتهاد برلمان باريس في القرن الخامس عشر، المجلة التاريخية *Revue historique* ١٩٥٠) أن القانون الطبيعي، يجب أن ينحسج أمام الضرورة القومية، مثل ذلك كمثل القانون الكنسي.

د - الامم ضد الكنيسة

في بلدان أخرى، كان على طموحات الكرسي المقدس الروماني، بصورة خاصة، أن تراجع أمام صعود القومية^(١). أثناء قصر هنري الثالث، اعتادت روما أن تحكم انكلترا. وفيما بعد شجع ضعف هنري الثالث، ذاته، وثورة البارونات، تحت رعاية لجنة الخمسة عشر، وبالنسبة مع الكنيسة الانكليزية، (نذكر أن رئيس اساقفة كتربري، اتيان لانغتون، كان الصانع الرئيسي للبراءة العظمى *grande chaste* لها التي منذ حزيران سنة ١٢١٥، الأسس التقليدية لتحديد السلطة الملكية) الكرسي المقدس على مضاعفة تصلبه: وأكثر فأكثر «أخذ يعتبر انكلترا بلداً يجب استغلاله واستثماره» (Charles Petit Dutailles OP. Cit). وخلق تمسف الملك، وتشدد البابوات، وضعاً متفجراً: «الملك يطلب المال ويريد أن يثبت في الابريشيات مقربه الغرباء...، والبابا، بحجة أن انكلترا هي اقطاعه، رغب في اسداء الارباح الكثيرة الى جماعته من الايطاليين، دون أن يجبرهم فضلاً عن ذلك، على الإقامة، ولا هل القيام بواجباتهم الكهنوتية» (Cha. P. Dutailles OP. Cit).

وتأسست احلاف، تضم نبلاء، وكهنة من الدين، كما اشار الى ذلك الاسقف رويسر غروستت امام البابا نفسه، كانوا يرون انهم مهضومو الحقوق، أو محقرون في ممارسة الولاية السليمة التصور. ونهت اسواق المستفيدين الايطاليين، وحرقت اهرامهم، ووزع قمحهم وأغلاهم الأخرى على الفقراء. فليس من العجب، في هذه الظروف، أن يقترب الصراع ضد تجاوزات الكرسي المقدس بالصراع من أجل تحديد الامتيازات الملكية في المجال الاداري والمالي، بواسطة مجلس أو برلمان. وأدعى البرلمان لنفسه اسساً مهمة السهر، في كل الجبهات، على انتقاذ المصلحة الوطنية.

(١) لا نستطيع الرجوع إلى حالة بومبيا. التي تستحق مع ذلك، بذاتها، شروحات طويلة يراجع اعلاه الصفحة ٢١٠ ويراجع ثبت المراجع صفحة ٢٣٦.

وكان اليمين الذي يجبر الملك على اداة، عند رسمه، السلاح الرئيسي بيد البرلمان: «وعل هذا، في سنة ١٣٥٩، من أجل استبعاد الممارسات البابوية في تعيين المستعدين من الارباح الانكليزية غلب البرلمان ومصلحة الملكة، وأعلن: ان الملك ملزم بيمين الولاء تجاه شعبه وبرلانه ان يبعد الضرر عن مملكته. وفي سنة ١٣٦٦، أكد البرلمان بطلان يمين الولاء الذي اقمه جان سان تير Jean Sans terre البابا: لان الملك لم يستطع ان يجري مثل هذا التصرف الا ضد يمينه عند تنويجه، وبدون موافقة البرلمان». وطوراً آخر، بالعكس، يركز البرلمان على نفس القسم لكي يمتنع ضد تجاوزات الملك: في سنة ١٣٦٦، لكي يرفض طلب معونات... وفي سنة ١٣٧٧، من أجل الحصول على تثبيت الوثيقة العظمى. (marcel David, OP. cit)

ومع ذلك، اذا كانت صلاحيات البرلمان، في انكلترا، اوسع من صلاحيات جمعية الطبقات العامة في فرنسا، فان نظام الملكية الدستورية لم يحن، بعد، وقته.

وان الاختلاف الشديد في المصالح، وبصورة خاصة غياب المفهوم العقلاني للدولة وللحرية العامة، وفكرة ان الحكومة الملكية هي شأن خاص بالملك، وفكرة ان الواجب الانقطاعي للمجلس (الملكي يحد وحده مسؤولية هذا المجلس)، وأخيراً فكرة انه ليس بالامكان ان يتمتع المرء نفسه من التحكم الا بالتمسك ببعض الاعراف، وبالحفاظة او بالحصول على اعفاءات خاصة لصالح كتلة اجتماعية معينة، كل ذلك يشكل عقبة يصعب على الفكر السياسي تحطيتها. (Ch. P. Dutaillis, OP. Cit)

والاهتمام في احترام العرف، الذي حرك رجلاً كبراكوتون (المتوفي سنة ١٢٦٨) حتى عندما كتب: «القانون فوق النظام» «Le Supra regem» او «القانون هو الذي يصنع النظام» «les facit regem» في مطلع كتابه: «التشريع والتنظيم في انكلترا» De legibus et consuetudinibus Angliæ. ومتوفي حوالى سنة ١٤٧٥). كتب فورتسكيو ثلاثة كتب سياسية معلمة: حول طبيعة التشريع وحول طبيعة الحكم وحول الملكية في انكلترا.

- 1 - De natura legis naturare.
- 2 - De laudibus legum angliae et.
- 3 - Monarchia or Governance of England.

في هذا المؤلف الاخير، بصورة رئيسية، يضع تحت الضوء فكرة المشاركة بين الملك وبمجموع المملكة: في دراسة مقارنة للعلمبة التشريعية بين فرنسا وانكلترا، يفرق بين السلطة الملكية «Dominium regale» الفرنسية والسلطة الملكية والسياسية «Dominium regule et politicencie» وهي السمة المميزة للنظام الانكليزي. ينادي فورتسكيو بتفويض اختصاصات الملك الى رعيته، الممثلين في قلب البرلمان، ولكنه يقصر هذا التفويض على الشؤون التشريعية وخصوصاً المالية: ان الملك لا يستطيع، على هواه تغيير قوانين المملكة، ولا ان يفرض على رعيته عائدات كيفية. ولا

يلذهب فورنسيو ابعاد من ذلك: انه امير الفكرة الوسيطة، التي بموجبها يعتبر ضمير الملك وحده، المسؤول مباشرة امام الله، هو الحاجز الوحيد ضد التحكم، وهو يتمتع عن الدعوة الى مراقبة فعلية من قبل البرلمان على الملك. والسلطة في نظر فورنسيو، لا تعود الا للملك وحده: واذا كان هناك من تفويض احياناً فليس هناك أبداً قسمة. وهو كمكمل لبراكتون، قلماً يتجاوز ما توصل اليه. بعده بقليل، رجل مثل كلود دي سيسل Claude de scyssel. وبالفعل ظل البرلمان الانكليزي مجلساً اقطاعياً، ولما كانت، فضلاً عن ذلك، طموحات الكرسي المقدس متعادية، فقد استطاع ملك انكلترا، بفضل الحلفاء الدينية، التوصل وبسرعة الى تئتين سلطته.

وتتقدم الفكرة القومية، في كل مكان من العالم تقريباً، وعلى درجات متفاوتة، ووفقاً لالوان مختلفة، جزئياً بفضل الكنيسة، وجزئياً بعدها. واستردت اسبانيا وحدتها بفضل «الاستعادة» Reconquist وتوصلت بوهيميا عن طريق الحروب الهوسية^(١) الى التحرر والתרصيات التي حصلت عليها من روما ليست مما يميل، وإيطاليا بالذات، مع تجزئتها وتقسيمها، اكتشفت ثانية مثال الوحدة، خارجاً عن نطاق ومنظور المسيحية... في كل المجالات، تحولت الحياة وتبدلت، وإن مع بعض التكرسات وبعض الكتابة: لقد زال شكل من أشكال الكونية واختفى، ولم تكن الحركة الانسانية Humainisme قد ولدت بعد. وبدت الحركة الطبيعية «naturalisme»^(٢) في آخر القرون الوسطى مصطنعة، محدودة، شكاكة، كانت الانقلابات مؤلة: احتفظت الحياة بطعم مر... ولم يكن تناغم النهضة ليحس الا عندما تعلم جيل جديد، وهو يستعمل اشكال المصور القديمة، كيف يمتلك فكرة: في البداية الطهارة، والدقة في التصور وفي التعبير، ثم ضخامة الفكرة، والاهتمام الحي والمباشر بالحياة». (Jean Huisinga. Le Declin du Moyen - âge).

(١) نسبة إلى جان هوس Jean Hus (الترجمة) مصلح تشيكي ١٣٦٩ - ١٤١٥. حرمه اسكندر الخامس، وحرق بأمر من مؤثر كونستانس رغم البراءة التي منحه لهاها الامبراطور سيجسموند.

(٢) هي مدرسة أدبية تدعو الى تقليد الطبيعة تقليداً أصمى في جميع الأوجه. أما الحركة الانسانية فهي عملية هدفها تطوير مزاجها الانساني. وهي تدعو الى إحياء الآداب اليونانية القديمة. أما على الصعيد الفلسفي فهي تبحث في الانسان لا في الأنتكار التجريدية.

الفصل السادس

تجدد الافكار في الصراعات السياسية في القرن السادس عشر

ان عصر الاكتشافات الكبرى والإصلاح الديني، La Réforme هو حقبة تحولات كبرى في كل مجالات النشاط والفكر. وتوج توسع العالم المعروف والمستمر، وتدفع المعادن الثمينة الأميركية، ودفع بقوة بالغة، التجارة الدولية الكبرى، التي هي الترجمة المدهشة لتوسع اقتصادي، ولديمقراطية عامة، وكان لكل ذلك نتائج اجتماعية وسياسية ضخمة. وغير ارتفاع الاسعار المستمر، والتكون السريع للثروات المتقولة الكبرى، في توزيع الثروات، وتسبب ببعض التجديدات في الطبقات الحاكمة وفي المجتمع. ولم يلاحظ حقاً، في هذه الحركة، أي انفصال عن الماضي. وادى تطور الرأسمالية التجارية، الذي بدأ قبل القرن السادس عشر، في ايطاليا أولاً، الى استمرار بقاء السمات الاساسية لاقتصاد ريفي تقليدي، ولمجتمع استقراطي، برزا وتطورا في النظام السيادي، لمدة طويلة أيضاً. ولم يكن الاستمرار اقل عمقاً في المجال الفكري. اذ في ايطاليا القرون السالفة نشأت حضارة وثقافة «النهضة»^(١) اللتان اجتاحتا، يومها، كل اوروبا، متشبعين بحسب المتعضيات الاقليمية. واعتبرت إعادة اكتشاف «المصور القديمة» L'antiquité^(٢). فيها عنصراً مهماً، رسم بطابع اصيل الفكر والفنون والأداب. ولكن الكنيسة، كما في القرون الوسطى، ظلت «مستقرة في صميم حياة الناس» محافظة على «سيطرة الدين الحفية الشاملة على الناس» (Lucien Febvre).

لا شك ان القرن السادس عشر، كان قرن التجديد، وكان كذلك ايضاً في مجال الافكار السياسية: ومع ذلك يجدد قياس هذه التجديدات قياساً صحيحاً. وتكونت عقيدة، ذات اتصال

(١) النهضة: La Renaissance تطلق هذه التسمية على التجديد الأبي والفني والعلمي، الذي جرى في أوروبا في القرن الخامس عشر والسادس عشر، تحت تأثير الثقافة القديمة. وقد ساعد على قيام حركة النهضة اكتشاف المطبعة والحفر الذي سمّاهم الفنون.

(٢) L'Antiquité القديمة: L. Antiquité : القسم من التاريخ القديم السابق للمصر المسيحي. وحضارة المصور القديمة يقصد بها حضارة المصور الاغريقي.

بتقدم السلطة الملكية في بعض الدول، هي فكرة الاطلاقية، التي تميزت للوهلة الاولى، بالتأكيد على سيطرة ملكية بدون حد وبدون رقابة، لا تعترف للرعية الا بحق الطاعة. هذا المفهوم بدا متعارضاً تماماً مع النظريات السياسية المرسومة في المجتمع الانطاقي: مع ان الشرع الروماني الذي استمدت منه هذه العقيدة ظل من الناحية الايدولوجية، في حالة تبعية للديانة المسيحية، خصوصاً وان توازن القوى الاجتماعية، والظروف المادية والوضع التقني، كل ذلك وضع في وجه قيام سلطة مركزية حققة المراقيل لدرجة ان الاطروحات الاطلاقية، التي تمثّل، مع ذلك تاويلات مختلفة اختلافاً واسعاً، لاقت معاراضات حادة جداً. ونجّب الملاحظة، ان النزاعات كانت تبرز المسائل الدينية بالمسائل السياسية.

وإذا يجب النظر في بادية الأمر: كيف عكست تمايز الاطلاقية دينوية ولا دينية Secularisation الفكر السياسي الذي بدت طلائعه عاماً، في القرون الوسطى (القسم الاول) فيها بعد عل دراسة التيارين اللذين يشهدان، وان بشكل مختلف، ان الفكر السياسي، لم يبلغ بعد تمام استقلاله الذاتي: عن الحركة الانسانية المسيحية، التي حاولت باسم ثقافة جديدة، ودين مضاد للمدرسة^(١)، ان تنقذ مكونةً مسيحيةً مدنيةً، بالواقع، كثيراً، لارت الوسيط (القسم الثاني)؛ وعن الافكار السياسية التي نتجت مباشرة او بصورة غير مباشرة عن حركة الإصلاح، ها Reforme^(٢) الدينية (القسم الثالث) وعن الصراعات العنيفة. التي زعزعت اوربوا على مستوى اعنى بكثير من مستوى العقائد، حيث تجلّت اخيراً، الميول المشجعة او المعادية لتقدم الاطلاقية^(٣) وهي ميول استمرت، خلال القرن السابع عشر، تنصارع فيها بينها ضمن بعد متغير (القسم الرابع والخامس)

كانت اوربوا في بداية القرن السادس عشر، فسيّساء من الاجسام السياسية المتنافرة جداً: فالى جانب الممالك المنظمة بصور مختلفة، ولكنها متينة الرسوخ في استقلالها القومي، وجدت جمهوريات مدنية، واقطاعات نشأت حول مدينة، وامارات علمانية او اكليزيكية كان استقلالها الذاتي في ألمانيا فعلياً يمثل ما هو عليه في ايطاليا التي تخلصت حق من وهم الحكم الامبراطوري. لبعده تفكك الامبراطورية المقدسة، وتهاوي المطامع البابوية في الادارة الزمنية للمسيحية، ترسخت الصفة القومية في الملكيات بوضوح لجل في فرنسا وفي انكلترا. وجاء الاستيلاء على غرناطة (١٤٩٢) يوطد وحدة المقاطعات الاسبانية. وفي الطرف الآخر من اوربوا، وفي نهاية صراع طويل، استعادت السويد استقلالها الشامل، وذلك بكسر الاتحاد السكندينافي (١٥٢٣). وعلى مستوى اعنى من مستوى التريكيات السلالية، التي بها تحققت التحولات، اقتطع تنوع الاوطان في خارطة المسيحية، كتلاً شديدة التماسك على الرغم من عدم وضوح اطرها.

(١) Scolastique
(٢) La Reforme
(٣) L. Absolutisme

قليلة هي المسائل في التاريخ التي تعرض مثل الصعوبات التي تعرضها مسألة نشوء الأمم، هذه ولا يلقى ان نزعو لرجال القرن السادس عشر وعياً قومياً يكذبه في الغالب أكثر من سمة في سلوكهم. فالكثيرون كانوا يغيرون سيدهم وبسرعة تعادل سرعة تغييرهم لمحل اقامتهم، فيبنون مستبلهم وارومتهم في بلد اجنبي، دون ان يدلو عليهم التألم من اقتلاع جذورهم. ومع ذلك فقد اتسم تطور الافكار بمجسم «تأميم الدول والسياسة» بشكل متزايد.

في المانيا بالذات، حيث كانت فكرة الامبراطورية محتوي، بفعل منشئها، مضمون الشمالية، ابدي عدة مفكرين، في بداية القرن وطنية معادية للرومانية. وإلى هذا التيار تعزى المقاولات المجمومة، والمغرضة من غير شك، او حتى المأجورة، وان لم تخل من مغزى، التي تنوه بانتخاب شارلمان سنة ١٥١٩، والتي تدعو في ثنائيا الى امبراطورية المانية. قسم كبير من الأدب السياسي انحصر داخل حدود الدولة حيث كتب ونشر. امثال ذلك في الغالب مؤلفات المناسبات، ونصوص الدعاية، وأيضاً الدراسات الحقوقية، سواء تعلقت بنقطة خاصة من المؤسسات ام ارتفعت الى اعتبارات في العقيدة اعم. الكثير من النصوص يمس افكاراً دخيلة، دون ابتداء اصلي. ولكن هله النصوص لا يمكن اهمالها، مع ذلك، في تاريخ الافكار. ذلك ان النظريات التي تأتي بالجدديد فعلاً والتي تتميز بسخامتها وكونيتها قد تغتذ من التجارب التاريخية الفردية المتميزة. فالانسان في توماس مور لا يحو المحامي الكبير، ومكيا فيل يفكر بتماير من ايطاليا حيث كان داتني يفكر بتماير المسيحية. ان تجزؤ أوروبا هو من القدم بحيث ان كل فريق وان اتبع سبله الخاصة فان المواد المعروضة على التفكير السياسي، تساهم في تنوع الاتجاهات، وفي توسيع مروحة المسائل المشكوك فيها. في حين ان وحدة الجمهورية المسيحية لم تمت بعد نهائياً من الافكار، فهي ما تزال تحمي عقائد مهمة. ولكن تعددية الدول تفرض ايجاد نظرية تتظم علاقتها، في حين ان تطور بنائها، يترجم صراعات القوى الاجتماعية كما يترجم المفاهيم التي سبقت اصولها القرن السادس عشر بكثير.

المقطع الأول

تقدم الدولة الحديثة والسياسة الايجابية

المخلفات الاتطاعية والمصالح الخاصة الاقليمية

في فرنسا، منذ لويس الحادي عشر، وفي انكلترا، ايام تيدور الاول والثاني^(١)، وفي اسبانيا فردينان وايزابيل، لم تنفك سلطة الملك تتوطد. فالضربة الدائمة، والجيش الدائم، ومضاعفة عدد المأمورين للملكيين كل ذلك اعطى شكلاً لحكومة مركزية ولادارة اقليمية تقارب السلطات

المحلية أو محل عليها: ووافق هذه السمات، الدالة، نوعاً ما، على حداثة الدولة، مفاهيم ان لم تكن جديدة بشكل كامل وواضح، فهي، على الأقل تدل على تكيف سيكولوجي، وعلى التحام أو استسلام، من قبل افراد الرعية. ولم تتجاوز هذه المعصرة بعض الحدود. وكانت الحكومات، على الرغم من ميولها التسلطية والتمركزية، مضطرة الى التنبه لعدة خصوصيات، وإلى احترام الإعفاءات والمحاصنات الممنوحة للمجموعات المدنية أو الريفية، إن في الشكل أو أحياناً في الأساس.

لمقاطعة بريتان (منطقة زراعية غرب باريس) مثلاً لم ترتض الاندماج في مملكة فرنسا بدون قيد ولا شرط وبساطة. وفي اراغون احتفظ الفيوروس Fueros بسلطة حماية فعلية. وفي البلدان المنخفضة البورغونية، ظل الحس بالاستقلال الذاتي المحلي حاداً جداً. وإذا كان العاهل يظهر بمظهر المعلم المطاع، بالقبض لانه ملك، فإن قسماً من سلطته كان ما يزال اشتقاقاً من تصور اقتطاعي للملك على انه سيد اعل. والروح الفروسية، مهما تدنت مرتبتها الى نوع من الطقس أو المرسوم الاجتماعي، ظلت تحتفظ ببعض القيمة والبهاء: بدليل ان فرنسا الأول طوب فارساً على يد بابلار في مارتيان. وقضية مثل قضية خيانة القائد العام شارل ديوبون (١٥٢٣) تدل، في أكثر من وجه، على استمرارية الذعنة الاقتطاعية في رأي (عام) يجد اعداءاً لحياة القائد العام، (هـ، هوزر). في نفس الوقت، تغلبت الملكية الاسبانية بصعوبة على ازمة أكثر عمقاً أيضاً، ثورة الكومونروس «Comuneros»^(١) (١٥٢٠-١٥٢١): فقد اجمع ارستقراطيون، وكهنة، ومثليون عن المدن على نقض التعلق، بالامتيازات التقليدية، وعلى العداء المشترك ضد الأجانب المحيطين بشارل كان، وضد مطالباتهم المالية وأساليبهم التعسفية.

ونهاية هذه الازمات كان لصالح سلطة الدولة، ولكن السلطة الملكية اضطرت لكي تفرض نفسها، الى التماهل مع قوى حرونة، في الحياة السياسية، كما في نشاطها المهني. ذلك ان اناس ذلك الوقت ظلوا مشبعين بروح الامتياز وكانوا قليلي التحس بالنظريات المجردة. وهذا الوضع يثير حركة الاكثار، ويتبع فهم بعد العقائد، المحدود، في الاجمال، لأنها تركز، من طرف واحد، على بعض المواقف.

الاطلاية الملكية:

ان التيار المازي للاطلاية الملكية هو الاسهل تبعاً بالرغم من اختلاف مظاهره. فهو يبرز بوضوح في أعمال الفقهاء، خصوصاً في فرنسا. ولكن العودة به مع ذلك الى العقائد الحقوقية الخالصة تعني انقاراً له. فالشاعر التي ترنكز عليها الملكية الشعبية، وان كانت متفشية وقليلة التجهيز، تبقى مع ذلك ذات وزن سياسي ذي شأن. المقصود أولاً بالقبول التقليدي، الطبيعي تقريباً، للسلطة القائمة، وللطاعة الملقنة منذ قرون، من قبل الكنيست: العديد من المؤلفين العلمانيين والكهنتيين، كانوا يكررون ضرورتها بدون كلل، وهذا الموضوع احتل مركزاً مهماً في

(١) Comuneros: دعماً حاداً من هورجورين. من نفس المنطقة منحروا الحق في حكم أنفسهم إدارياً

الأدب السياسي الانكليزي خلال النصف الاول من القرن السادس عشر.

ان العصيان يظل دائماً مشجوعاً لان السلطة هي تأسيس من الله. وتفقد هذه الشروح الى صيغ تضم ظاهرياً، تأكيد الحق الالهي في الملكية. كتب مترجم «العهد الجديد» الى الانكليزية، وليم تيندال، في كتابه «واجب الرجل المسيحي» *The Obedience of a Christian Man* (وهو مؤلف نشر في المنفى في «ماربورغ» سنة ١٥٢٨: «الملك، في هذا العالم لا يحده قانون، ويستطيع، على هواه، ان يعمل الخير او الشر، في هذا العالم، ولا يؤدي حساباً الا الى الله وحده». ويؤكد ستيفان غاردينر في كتابه «الولاء» *Dovra obedientia* (النشور سنة ١٥٣٥ والمترجم الى الانكليزية سنة ١٥٥٣) «ان الملك، ولو كان كافراً، فانه يمثل صورة الله على الارض». المهم بالنسبة الى هذين الكاتبين، هو ابراز صفة الكفر وبذات الوقت صفة الكارثة السياسية لكل عصيان ضد الملك. ولكن الضمان الالهي الذي يثيرانه، يصلح في نظرهما لكل سلطة قائمة، وعلى العموم، للنظام الاجتماعي.

وهذا الضمان لا يدخل ضمن تحليل للطبيعة او لاصل السلطة. انها يدعون لاخلاق. تقليدية يمتزج فيها الحس القوي والتقوى مع الاخلاص نحو العاهل، دون الارتفاع الى النظرية السياسية الحققة. والحاح نصائحها، الذي يمكن ان يفسر بعنف الاضطرابات في ماض قريب، يجد تبريره في الصراعات التي خلفها «الإصلاح الديني».

لقد نعتت فرنسا منذ حرب المئة سنة باستقراو سياسي اكبر وكان للملكية فيها هبة روحانية، هبة الملك ذي المعجزات، مسيح سانت امبول، والذي يشفي الغدب (التهاب العقد السُّلي). عل هذا الاساس من المعتقدات الشعبية، قام المداحون يوشون ويطرزون من أجل مجموعات اجتماعية ضيقة، المنوعات الأدبية: قصص رمزية عن ازدهار الزنبق (شعار ملوك فرنسا)، خرافة طروادة من شأنها تعظيم السلالة الملكية. أشهرها بجديبة، فيما بعد، «فرنسياد رونسارد» ويمكن أن نرى فيها، نوعاً من التحوير لفكرة الفقهاء والمجازين *in utroque iure* الذين صقلوا على هوامم تعريفات وتأويلات حول السلطة الملكية بغية نقلها إلى سجلات أخرى. وهذه التعريفات والتأويلات، ليست ذات أصالة كبيرة لأنها كلها تنهل من نفس منابع الكلاسيكية في الحق الروماني، التي لم تجهل القرون الوسطى أحكامها، حتى ولو قل توافقها مع الواقع السياسي السائد في ذلك الحين. وفكرتها تقوم على أن الملك امبراطور في مملكته: وكان هذا يتردد أحياناً في انكسارها، ولكنه كان يتردد في فرنسا بتوسع أكثر عمقاً، حيث كان لتراث المشرعين الكثير من القوة.

وقدم «وسط فرنسا» وجامعة تولوز بصورة خاصة الى الملكية عدداً كبيراً من العقائدين اجادوا في مزج المراجع الرومانية والكنسية من أجل تعظيم «آل فالوا» وكان اسلوبهم المفضل يقوم على تعدد امتيازات الملك. ويميز جان فرو *Jean Ferrault* في كتابه: «والاشارة الخاصة المسيحية الملوك فرنسا» (١٥٢٠) *Insignia peculiaria Christianissimi Francorum regni* عشرين مرجعاً منها.

استندا الى نصوص كنسية، ويشق، نوعاً ما، نظريته الاطلاقية، من مفاهيم التيرقراطية البابوية. واطال شارل دي غراساي، سنة ١٥٣٨ في كتابه الموسوم: «حكم فرنسا» *Requium Franciae* «Libri duo» وبرتلمي دي شانسني، سنة ١٥٤٦ في كتابه: نموذج المجد... «Catalogue gloire» *Mundi*، في مضمون جدول السلطات العامة والخاصة للملك فرنسا: الاول من بين جميع الملوك، اللهم من الله، الذي هو على صورته، والمزود بسلطة مطلقة، المحرر من كل قانون مكتوب. وتفطر هذه العقائد الى الركيزة الفلسفية او التولوجية، ولم تهتم كثيراً بالعلاقة بين النظرية الحقوقية والحقائق السياسية، وبالامكان التساؤل فضلاً عن ذلك، حول تأثيرها في الرأي العام. وبالنسبة الى الاداريين والقضاة، الذين وحدهم يعرفونها تقريباً، انها لا تأتي بشيء حاسم. وتحت هذه المبادئ يوجد اشكالات كثيرة محسوسة حتى في النصوص.

الملك له كل السلطات، ولكن عليه ان لا يسيء استعمالها. هناك حدود في الواقع، وحتى في القانون. ويعرف غراساي من هذه الحدود اثنين: قانون الوراثة، وعدم امكانية التصرف بالمملوكات الملكية. والافتراض بان السلطة الملكية شاملة وكاملة لا يكفي لاستبعاد كل نقاش سياسي. فالرجال الذين يشغلون مناصب عامة يعرفون انه يوجد نوع من الدستور العرفي، والعادات التي يقلل تأويلها النقاش والتطوير ولكن الكثيرين متعلقون بها جداً.

كلود دي سيسيل والملكية المقيدة

يلحظ وجود هذه الحقيقة تماماً في الملكية الكبرى لفرنسا، وهو مؤلف يفصح فيه كلود دي سيسيل، سنة ١٥١٩ عن تفضيله الملكية المقيدة. كتب في عزله، بعد حياة مشرقة ادارية ودبلوماسية وكنهوتية، في خدمة فرنسا، ويصوره خاصة، في خدمة لويس الثاني عشر، متغنياً بفوائده. ولم يكن سيسيل (١٤٥٠-١٥٢٠) منظرًا محجوباً، ابداً، وهو دون ان يخفي المساواة التي يمكن ان تتضمنها الملكية مبدئياً، فانه يعتقد مع ذلك بان النظام الذي خدمه هو، كما يعرضه، هو الافضل الممكن: خليط من الملكية الفردية والارستقراطية والديموقراطية - يقول - مستعبداً موضوعاً قديماً: ان السلطة الملكية وتضبطها ثلاثة كوابح هي: مقتضيات الضمير عند الملك، والسمة المسيحية في الملكية، ثم البرلمانات واخيراً القوانين الصالحة والادوات والاعراف المقررة بحيث يصعب كسرها او تعطيلها. وتحليله للدستور العرفي، للمملكة، التالي في نظره، ذو دلالة حتى في التباساته. فهذا التحليل لا يقدم تمهيداً واضحاً، لا لسلطات الملك، ولا لحقوق البرلمانات (ولا وجود ولا اهمية عنده، لمسألة الطبقات الثلاث *Etats-généraux*). الملك لا يستطيع تغيير الشريعة السالية (Loi salique)^(١)، وفي هذا اذاً، توجد فكرة القوانين الاساسية للمملكة، الا انها غير مُقررة. ولم تطرح بوضوح مسألة السلطة التشريعية. وسيسيل الذي يرفض كلمة اطلاقية، المساوية، بالنسبة اليه، للاستبدادية، لا يضع

(١) قاترون فرنسي قديم يمنح النساء من ملك الأرض بالوراثة والصعود الى العرش الملكي.

في مواجهة الإرادة الملكية الا حواجز يمكن ان تلين. رجل تجربة، يكن في اعماقه شعوراً صحيحاً جداً لقوة سكوت الاعراف والمؤسسات الاجتماعية. مقتنع بان بنية المجتمع تؤمن لكل المكان الذي يليق به، فهو يعتقد بان امتيازات الطبقات والفئات الاجتماعية تؤمن توازناً يعارض كل استبداد، ويدافع سبل من المفهوم الارستراطي والتقليدي، المعارض، والسوقي، عاجلاً، بنظريات الفقهاء الاطلاقية اذا اخذت الصيغ على حرفيتها. ولكنه عندما يقدم حكومة المستشارين، فهو لا يُصر على ان الملك ملزم باخذ الاراء ولا باتباعها.

ان الفارق، بين الملكية المقيدة والملكية المطلقة، الضخم على صعيد الافكار، يقصر عند التطبيق. وكما هبر عن ذلك احد رؤساء «البرلمان» في باريس: «نحن، ايها السيد، لا نريد ان نشك او ننازع في سلطتك، ان ذلك، لو كان، هو نوع من الكفر، ونعلم جيداً انك فوق القوانين، وان القوانين والقرارات لا يمكن ان تلزمك، ولكن نريد ان نقول انك لست مضطراً ولا قادراً على ان تريد كل ما تستطيع». فاذا فَقَدَت الكوابح التي توه بها سبل من فعاليتها، فان المسؤولية لا تقع من جراء ذلك، على انتشار المنشورات الحقوقية الاطلاقية، ومع ذلك، قام مستشارون قانونيون عظام، في اواسط القرن، يقولون ايضاً بان «السلطة الملكية «هي اقرب للتقييد منها للاطلاق»، مثاله المفسر الشهير لعرف باريس: شارل ديغولان في كتابه «بعث في اصل، وتقدم، وعظمه مملكة او ملكية الفرنسيين» (١٥٦١).

المهم ان ميزان القوى مال مع جهة السلطة الملكية. ان العقائد، بحماس او بتحفظ، تحولت مع هذا التبدل. ولكن، في ايطاليا، وفي سياق سياسي مختلف جداً، وجدت الظاهرة تعبيراً فكرياً اكثر بروزاً واصالة، لدى كاتب يجتزل مقاماً من الدرجة الاولى، في تاريخ الفكر السياسي في القرن السادس عشر هو مكياڤلي.

مكياڤلي

قام نيقولا مكياڤلي (١٤٦٩-١٥٢٧)، وهو من بورجوازية فلورنسية صالحة، بعدة مهمات سياسية وديبلوماسية، وكان بصورة خاصة سكرتيراً في وزارة الخارجية Chancellerie الثانية منذ سنة ١٤٩٨، قبل ان ينحى عن الحياة العامة من جراء عودة آل مدسيس الى الحكم سنة ١٥١٢. ومع ذلك فقد اهدى الى احدهم، في لوران، (الى الدوق دورين)، كتابه الامير المكتوب سنة ١٥١٣، لكي ينال الحظوة من جديد، بدون شك، ولكن ايضاً بالامل الموهوم، في تحرير شاب مدسيسي، على القيام بجرأة، بالمبادرة في انهاض ايطاليا ضد الزبارة. والفت، في ذات الوقت، ودون ان ينشره كتاب: حُطَب المُقَدِّم الاول لتيت ليف، وانجزه سنة ١٥١٩، ثم في سنة ١٥١٩ ألف ايضاً والخطاب حول اصلاح دولة فلورنسا بناء على طلب من آل مدسيس الذين لم يأخذوا اطلاقاً بنصائحه. واختصوه فيها بعد، بوظيفة مؤرخاً رسمي. الامر الذي جعله، في النهاية، مشبوهاً عند الجمهوريين.

مواطن ايطالي:

وميكافلي مدین هذه المهنة السياسية الفاشلة «بالخبرة الطويلة بالاشياء الحديثة» التي قدمت له، ومع المطالعة المستمرة للاشياء العتيقة مادة مؤلفه. وافسحت افكاره في القرن السادس عشر، وفيما بعد، المجال لكثير من الاحكام المتسرعة الغليظة المعن المرتكزة في الغالب على تأويل للامير، في غير مكانه. من الحياة، ومن مجمل عمل ميكافلي، في هذا المؤلف، الذي ليس بحثاً في الفلسفة السياسية. لا يتبادل ميكافلي، ما هي افضل حكومة، وهذا امر شرعي، ولا ما هي السلطة او الدولة بوجه عام. بل بسلطة اكبر يتساءل وهو يفكر في الوضع الايطالي: كيف العمل لسيادة النظام، وكيف السبيل الى اقامة دولة مستقرة؟ وهو يستبعد حالة الملكية الوراثية، التي يسهل حكمها حتى من قبل رئيس مفتقر الى الكفاءات الحارقة. وميكافلي، المواطن الايطالي، لم يكن الا لحد ثمانية الدول الوطنية مثل فرنسا واسبانيا، على الرغم ما يكتشفه فيها من بربرية اقطاعية. ولكن في ايطاليا القروسية، التي تحمل اثقال تقسيماتها المتضاربة بالوجود المشؤوم للكرسي المقدس، وبالتدخلات الاجنبية تبدو المسألة السياسية عسيرة الحل بشكل آخر.

والامير، لكي يرتقي، يجب ان يكون «رجلاً بارعاً او مدعوماً تماماً من قبل الحظ». وتأسيس اماره قد يتسح عن «مهارة موفقة» في اكتساب رضى المواطنين، ولكن ميكافلي يتوسع اكثر حول تأسيسها بالقوة، وهي فرصة غنية جداً بالارشادات. وفي مطلق الاحوال، لا يستقيم الامر للامير الا «بفضيلة» قليلة الانتشار، وهي القوة العنيفة، ويأن واحد، الحاسية بحذر، والغريبة عن كل اهتمام اخلاقي عادي. وعليه ان يتجنب، قَلْبَ المؤسسات، وان يترك للمرؤسين امر اتخاذ التدابير غير الشعبية. وعليه ان يختار بعناية مستشاريه دون ان يترك لهم اقل ذرة من السلطة التقريرية، وان يمنعه فقط في الدفاع عن سلطانه وتوسيعه بكل الوسائل، بما فيها الجريمة ان لزم الامر: «على الامير ان يعمل بحيث تغلب خشية على محبة في نفوس رعيته *«il est plus sûr d'être craint que d'être aimé»* انما على الامير ان يتم بسعته، وافضل حصونه هي محبة شعب، ويعترف ميكافلي، هكذا، بقوة الرأي العام، انما لكي يضع نظرية حول كيفية تخيير هذا الرأي الذي يعرفه قابلاً للتعدد، حاسماً تجاه القوة، سهلاً خداعه. وهكذا يصبح الاتفاق بالنسبة الى الامير واجباً. وتبدو سياسته وكأنها معيار دقيق من العنف ومن الرياء، بحسب الظروف وبحسب طبيعة المسائل الخاصة، علماً بان «الخبرة هي النتيجة». واذا نجح الامير، في حفظ حياته ودولته وفكّل الوسائل التي يستعمل بحكم عليها بانها شريفة. وتطبق نفس القاعدة على علاقاته مع الاجنبي. فالوعد، والمعاهدة، لاقية لها الا بمقدار بقائها متوافقة مع مصالح الامير. وعمل هذا ان لا يضيع فرصة تسنح للتوسع على حساب الغير. انما عليه ان يمتنع عن الفتحاح البعيدة كثيراً، او التي يصعب تحملها وهضمها، لبس بسيط. هو الحشية ان تكون شيئاً لاضعاف دولته لا لتقويتها.

ولم يخرج ميكافلي، عن منطق مفهومه، وهو يقترح كنموذج، طيلة كتابه، قيصر بورجيا،

ولكنه يلفت، بدون ارادته، الى وهن كلماته الماثورة: لا شك انه يبالغ بمعظمة المرامي التي يعزوها الى ابن البابا الكسندر السادس، ومن جهة ثانية، ان الدور الذي ينسب الى المقدور في التاريخ، هو بمثابة تفسير سهل للفشل النهائي، السريع والشامل، لبطله. في هذا الفكر الذي يريد لنفسه ان يكون واقعياً بصورة كاملة، يندس (من اوهام سنة ١٥١٣)، مفعول وهم مرتبط بتوقي متقد: هي فكرة استفاقة وطنية ايطالية، ممكنة، ضد الغاصبين، حول رئيس استثنائي.

الاعجاب بالجمهورية الرومانية

حتى اذا زال هذا الوهم، عاد مكياڤلي الى افكاره كجمهوري، فلورنسي، على هامش تيت ليف. تحتوي «الحطبة» وجهاً اخر مختلف عن فكره. وعلى اثار ارسطو وخصوصاً بوليبي، يستعيد التحليل الكلاسيكي لاشكال الحكم الثلاثة وتتابعها، ويؤكد على تفوق النمط المختلط، الاكثر مئانة والاكثر استقراراً: الامير، والعظماء، والشعب، يحكمون معاً الدولة. ويلح على اهمية الصك التأسيسي، ولكنه يتوسع قليلاً في حقوق المواطنين، انما بمقدار، حتى يدين قيصر: فروما التي يمجده، والتي لا يستطيع عنها انفكاكاً: هي روما الجمهورية. والنظام المدني، بحسب، مكياڤلي، لا يتوافق مع وجود نبالة اقطاعية. وقلما تجد كل نظريته الجمهورية ذات الاستلهام الروماني حقل تطبق في ايطاليا يومئذٍ حيث كانت فيه الكومونة، والجمهورية المدنية الحرة، تختفان، وتشتغل بعض من الولوج بالقديم، مكياڤلي عن البحث العمق فيها بتطلبه اقامة جمهورية عصرية. واذا كان قد دعا، سنة ١٥١٩ الى احياء الجمهورية في فلورنسا، فقد اتخذ احتياطاته بالطلب الى آل مدسيس الاحتفاظ فيها بالسلطة الاميرية في المرحلة الانتقالية. وهذا الحل التوسعية امته بكل تأكيد وصولية ضرورية؛ وهو يتجاوب ايضاً مع رؤية نظرية اوسع. ليس فقط لان الدكتاتورية، دكتاتورية شرعية، لا بد منها للجمهوريات لكي تتغلب على الاخطار الكبيرة، بل ايضاً لان مكياڤلي يعتبر حاسماً دور المشرع مؤسساً كان للجمهورية او مصلحاً لها، لانه رجل متفوق حقاً يمارس السلطة بدون شراكة، من اجل مصلحة الدولة وحدها، وله من التجرد ما يحمله على الانسحاب بعد ان يكون قد وضع قوانين قابلة للديمومة بحكمتها: مثال ذلك، مثلاً ليكورج Licurgue.

فلسفة جبرية

هذا السند الميتولوجي [Licurgue] المرفق في ميتولوجيته، يظهر ابعاد مكياڤلي العقائدي. انه يريد ملامسة الاشياء السياسية، كواقعي، وان يعطي لتحليله انماط الدول ركائز ايجابية. ولكن استقصاه، بحسب تعبير آن رينودي A. Renaudet، يبقى محدوداً، وهو كصاحب موقف منحاز ضد قيصر، يخفف دراسة الامبراطورية الرومانية؛ ان نظريته الملكية هي، بحسب مصادرها، نوعاً ما ايطالية ضيقة. فضلاً عن ذلك، وحتى ثنائيتها العقائدية تضفي، في حالات كثيرة، على افكاره «سمة غموض وهرب». ومع ذلك فهي لا تخلو من عناصر وحدة، وحلقة حاسمة في عظمها كما في ضعفها، وفي الدرجة الاولى من الضعف يقع تصور للتاريخ يتجاهل

الحقائق الاقتصادية، ويذهب أحياناً إلى حد تجاهل الطبيعة الأكثر بدهاءة للظواهر الاجتماعية، وقتلاً يرى مكياڤلي، سواء في الأمير أو في المصلح الجمهوري، في السياسة اللعبة الإرادات، والأهواء، والأفكار الفردية. تكلم، وهو يمتلح البرلمانات الفرنسية، عن البرلمان «الذي أسره حكومة فرنسا» ولم يكن دائماً يحس بالقوى الجماعية، ويعملها البطيء، وهذا الوضع يشتت من فلسفة جبرية «أن الرجال يستطيعون تماماً مساندة الخط، لا معارضة أوامره التي هي صعبة الفهم. والإنسان، في عالم أزلي، ومحدد، ليس عاجزاً تماماً، والتاريخ، بحسب مكياڤلي، يقدم له الدروس ولكن التشاؤم الجذري الذي به يحكم على الطبيعة الإنسانية، يضيّق حقل الاستكشاف حيث يمكن اكتشاف عقلانية «ما هي الحكومة، أن لم تكن الوسيلة «الضبط» الرعية؟» ويطرح هذه الثابتة، يحكم على العقل أن يعمل على صعيد التقنية السياسية أكثر مما يعمل على صعيد التفسير التاريخي.

ولا دينية الدولة وتُمظيها

أن فكرة الدولة هي في محور هذا التفكير الذي لا يعطي عنها، في أي مكان، أية نظرية. الدولة بالنسبة إلى مكياڤلي هي معطى، وهي كائن، لا يريد هو أن يفسره كڤيلسوف، وأكثر من ذلك، أنه لا يحس بالحاجة إلى تبرير تبعية الفرد لهذه الدولة. أن جمهوريته لها مقتضيات تسلطية شبيهة باستبدادية الأمير «أن الدولة الجمهورية أو الاميرية، تمارس اكراه، دوماً اعتبار للخير أو للشر، ولا حتى للجبرية، على الفرد». (آ. رينودي)، انطلاقاً من هذا، يتضح كل شيء. السياسة هي فن عقلاني، في باده، يستقبل في حساباته المرتكزة على القواعد المنسقة، كل المعطيات التي هي في متناول التجربة، وهي فن إيجابي أيضاً في هذا المعنى، أنه يزرعي بكل نقاش حول القيم وحول المثل.

مع مكياڤلي، وجد الفكر السياسي نفسه موهلاً في الزمنية، بصورة أكثر عقلانية مما عند السابقين الذين لم يفتت الاطلاع عليهم، منذ مارسيل دي بادو. فهو يكره ويحتقر مثلهم. حكومة الكهنة، وهو خصم لسلطة الكرسي المقدس الزمنية. ولكنه واقعي بما يكفي، حتى يعترف بمقتضياتها تحت جول الثاني. ويذهب مكياڤلي إلى أبعد، ولا يكتفي بعلمنة الدولة، بل يريد أن يلحق الدين بها تماماً، وكان يفهمه فقط على أنه آلة الحكم، وعنصر تماسك اجتماعي. ويعتبر غيشاردان (Guichardin)، في السر، صده: «لا تحاربوا مطلقاً الدين، ولا أي شيء يتعلق بالله: لأن مثل هذه الأشياء لها تأثير قوي على عقول الحمقى». أن عمق التفكير السياسي عند مكياڤلي هو الذي حله على اتخاذ موقف أكثر عداءاً للمسيحية مما هو للدين، وياخذ على الانجيل (أو بصورة أوضح، على ما يعتبره كشوبه من جانب الكهنة والرهبان للمسيحية الحقة التي يزعمها مدينة وعارية) أنه أضف المم، حين لم يقدر إلا المتواضعين، والناس المتصرفين إلى التأمل بدلاً من الانصراف إلى الحياة النشطة.

هذه «اللا دينية» المفارقة في دينيتها وهذا التمجيد للدولة جراً نتائج عديدة: عدا

للإمبراطورية، ولكل ما يذكر بالكونية المسيحية، الحذر والاحتقار للاستمرارية النبيلة ذات الأصل الإقطاعي، مفهوم «واقعي» بشكل خاص للعلاقات بين الدول. يثبت مكياڤلي، كمعجب بالفتح الروماني، في هذه المادة، نفس القواعد بالنسبة إلى الجمهوريين وإلى الأمراء. إن للدولة شبه «ملي» طبيعي إلى الضخامة، ولا وجود للأخلاق ولا للقانون الدولي. في الغاية حيث كل شيء يصبح أخذه، المشكلة الوحيدة هو إجادة حساب المشاريع، وتوزيع القوة والحيلة، وفهم في هذه الشروط الأهمية الأولية للتنظيم العسكري في أية دولة. ويتألم مكياڤلي من ضعف الدول الإيطالية فيفسره بلجوءها إلى المرتزقة. في الواقع الجيش الوطني وحده يمكنه أن يؤمن الأمن. والخدمة العسكرية تشكل أرقى أنواع الاخلاص للوطن. إن متطلبات الدولة المكياڤلية، تجاه حاملي هويتها- رعية أو مواطنين- لا يمكن فصلها عن مقتضيات سياستها الخارجية، والتي تخليها تحديات صارمة. وهذه الدولة، المهددة باستمرار في وجودها، من قبل جيرانها تصبح بالنسبة إليهم خطراً دائماً.

مكانة مكياڤلي في تفكير زمنه

كتب فرنسوا باكون:

«يجب شكر مكياڤلي والكتاب من هذا النوع، الذين يقولون بصراحة ويدون موارد، ما اعتاد الناس على فعله، لا ما يجب عليهم أن يفعلوه». هذا الحكم الصادر عن رجل دولة فيلسوف في عصر كان من المستحسن فيه التتهير بخبرة^(١) cynisme مكياڤلي، دون أن يكون تطبيق السياسة، مع ذلك، أحسن أخلاقية، وبشكل محسوس، مما كان يفعل قيصر بورجيا، يوضح صفة رئيسية عند الفلورنسي حتى حدود معرفته وفكره ساعدته على التعمق في مقومات فن الحكم كما كان مطبقاً في زمنه، وإلى حد ما في كل الأزمنة. وعلى كلٍ ليست أهمية مكياڤلي في كونه شاهداً فقط. فبقوة جهد عقلي مطبق على مسائل محصورة، أرادياً، طرد من السياسة كل ميتافيزيكية، وفصل جذرياً بين حاضرة الله وحاضرة الناس: وهكذا جعل معرفة هذه الأخيرة من اختصاص العقل الإنساني. ولكن هذه «الموضوعية» لها قفاها، فالمعطيات التي يقبل بها على أنها الأولى وأنها لا ترد، ليس كذلك لا في نظر الفيلسوف ولا في نظر المؤرخ. ولكن مكياڤلي يرفضه، عن قصد كمية كبيرة من الأفكار الوسيطة، التي كانت متأزلة حية، عند الكثيرين من معاصريه، مهذ، كما يقولون، الساحة لقيام بنيات جديدة فيها بعد.

المقطع الثاني- تأثير الحركة الإنسانية المسيحية ومثلها السياسية

^١ قيل عن مكياڤلي أنه ظل أسير الرومان وهو المدين لهم، ليس فقط بالاستشهادات

(١) السليم كنيسة فرنسية معتمدة من كنيسة بولندية «كروس» الكلدس. وهي معتمدة للمسيح معتمدة اعطاف الباباوات الاجتماعية، والادب، أخيراً في وثائقه وصلافة، وقرن الكليون بإيمانهم أن العصفه هي آخر الأعداء، وجرحها صلب النفس. أما السرك الشري يسير على مصالحه فلذلك يجب أن يملكه بالهكم والسرية والرحمة.

والأمثلة، بل أيضاً بالروح القديمة في الاخلاص للوطن. ويربط ما عنده من غريب بالنسبة الى الروحية المسيحية، بالمخلفات الوثنية التي تميز، مع غيرها من المُرَكَّبَات، ثقافة والنهضة الإيطالية. وكان الطموح الى «بعث الاشياء الميتة» يذكي تفكيره السياسي، وجهود الانسانيين من اجل احادة اكتشاف ثقافة العصر القديمة الكلاسيكية. ورغم ذلك يقف ميكافلي على هامش الحركة الانسانية «l'humanisme»: فهو اخريقي دون الكفاية، وليس افلاطونياً ابداً، والانسانيون الإيطاليون من جهة، لغويون جيدون، او حتى فلاسفة، ولكنهم ليسوا ابداً رؤوساً سياسية. وتفاهتهم، من هذه الجهة، ترتدي اشكالاً مختلفة: احياناً اللامبالاة الشاملة، واسباباً بلاغة عتيقة اصطلاحية تماماً. تفخيمات ملوكية، او مدائح للحرية. ان لم تكن، لقتل الطاغية، كلها تجرّ امثلة كلاسيكية، ويكون التعلق بنوعية الشكل اكثر من التعلق بالصوابية او بصدق الاساس، وهذه المقالات الاستعراضية تحتوي في الغالب، القليل من الفكر. وسُكّر ميكافلي، مع بضعة آخرين، سلسلة حركة انسانية اولى فلورنسية سابقة جداً للقرن السادس عشر، انسانية تضم وطنية اكثر، الى علم اقل، الى براعة. كثيرون من معاصريه حسبوا انفسهم في ابراهيم العاجية، وآخرون احرقوا البخور لمُعاتهم، كمدهائين موهبين، لم تحتفظ اقلهم دائماً بكرامة كاملة، وآخرون، اخيراً، وبشكل اكثر نبلاً، استمدوا من معارفهم، اسلحة لخدمة المفهوم الاطلاقي للدولة، فامثال آلبيات، وغليرمو بودي ابرزوا هذه الانسانية المحقوقة. ولكن مساهمتهم في حركة الافكار السبابة لا تستطیع احتمال المقارنة مع الانسانية المسيحية، التي يعتبر عملها الاصل اراسم من روتردام (١٤٦٧-١٥٣٦).

إراسم Erasme

لا تحتل المسائل المتعلقة بالنظرية السياسية إلا مكاناً ثانوياً في نتائج اراسم الفخيم، فقد خصص لها القليل من المؤلفات بالمعنى الصحيح. واحكامه في السياسة، مشتقة دائمة من النظرات التي تتجاوز الى حد بعيد، اطار السياسة. وفكرته حول الدولة وحول المجتمع تتبع نهجاً غائلاً تماماً لنهج ميكافلي، الذي يجهل اراسم جهلاً تاماً. وهي تنطلق من اواخر اخلاقية، ودينية لتعريف ولوضع قواعد عمل. ويتقارب اراسم في هذا مع المؤلفين الوسيطين، دون ان يتلقى مع ذلك تأثيرهم المباشر. ووضع اراسم المحبوب والمقروء في كل اوروى العلة، حيث له أيضاً اعداء، البذاء، والشهور، والمتعلق تفريياً من قبل عدة ملوك، وغيرهم من الشخصيات الكبرى - كان يُؤمّن لكل ما يكتب دويماً ضخماً. فبواسطة مراسلاته، التي تدانها في الامة وفي التزوع مراسلات فولتير، كان يتصل بكل من له اهمية في المسيحية، في زمة، معلقاً بشكل مستمر على السياسة الأوروبية؛ وهذا وسيلة تعادل، على الاقل، كتبه، في التأثير على العقول. واشاع اراسم لم يعرف حدوداً الا حدود الوسط المتلف التربي على الاداب اللاتينية. ومنذ ان ترك ديره النيرلندي، فان سنوات دراسته، ورحلاته او استذته في باريس. وفي انكلترا وإيطاليا، جعلت منه امير الانسانيين، واعطته أيضاً عن العالم، وعن الاشخاص الذين يدبرونه، معرفة

مليفة بالنهضة، مقربة حصافته الطبيعية - ولم يصف مركز المستشار، لحكومة البلدان المنخفضة، الذي تلقاه سنة ١٥١٦ الا القليل، من هذه الجهة، على تجربته، وساعد اعتزاله في بال، بعد سنة ١٥٢١ على تقوية استقلالية انتقاداته واستشاراته. ويُفَتَّش عن بياناته الاكثر مبهجة، حول نظراته السياسية في كتابه المسمى «اصول المبادئ المسيحية» (١٥١٦) *L'Institutio principis Christiani* الذي كتبه للشاب شارل دسبانية، بناء على طلب معلمه وفي كتابه المسمى: «*Quæritur monia pacis undique profligata*» (1517). الا ان كل المواضيع التي وردت في هذين الكتابين كانت قد وضعت قبل ذلك بكثير، وهي موجودة بالتأكيد في كل الانتاج الاراسمي.

انتقاد وتربية

ان العنصر الاول [في كتابات إراسم] هو انتقاد اخلاقي واضح للاهتزازات، ولللفظائح، وللحقائق التي يرتكبا غالباً الحكام، وانتقاده الهازي، مرة، على طريقة لوسيان^(١)، الفصح مرة، يتوسع في «الامثال» «*Adages*» التي اغنت طبعاتها التالية، منذ سنة ١٥٠٠، وبصورة مستمرة، باحدث سياسة جديدة، وفي «مدح الجنون» «*Eloge de la folie*» (١٥١١). [وإراسم] ناقد جري أحياناً (وليس من شيء أكثر، انحطاطاً، وأكثر ضعة، وأكثر حماقة، وأكثر حسارة من غالبية [«المداينين»] الذين يتغذون دائماً بالذكريات العتيقة. واقواله ليست مجرد خطابات انشائية ضد الارتكابات الدموية المهدامة الناتجة عن الاستبدادية بل تنبث منها لهجة قناعة عميقة، لان كل تملاته ترتكز ارتكازاً شديداً على فلسفة المسيح، وحول دين الانجيل، ويشجب إراسم الحرب، والعنف، والكذب باسم المحبة المسيحية المتنورة بالحكمة. وتطبيق التعاليم الانجيلية يتوجب في الحياة العامة كما في الحياة الخاصة، وليس فقط لاسباب دينية: انه شرط للنظام وللزدهار على كل مستويات الحياة الاجتماعية.

ومن اجل اعلاء وتسويد النظام الانجيلي، يعتد إراسم بالفضيلة المسيحية عن الامير، الذي تتوجب تنشئته باكر عناية. ذلك هو غرض كتابه «المؤسسة» *Institutio*. وكل تفصيلات هذه التربية لها فوائدها: مثلاً ان اختيار المطالعات تُشَأَف: عدم الاسراف في [تعليم] التاريخ، الذي يقدم في الغالب شواهد خطيرة تبعث عبثاً شعوراً بالمجد [الكاذب]، ولا قصصاً مشؤومة عن اقايص الفروسية التي من شأنها ان تشوه فكراً شاباً. واذا كان إراسم لا يهجم اكتساب المعارف التقنية، فان المهمة الاساسية هي تنشئة الامير تنشئة مسيحية، على صورة الله بحكمته، وبصلاحته، كما بقوته، ليكون المثل الحي للفعال لانفراد رعيته على هذه الاسس يرسم كتابه «المؤسسة» *L'Institutio* جدولاً كاملاً جداً بواجبات الامير في كل المجالات: تشريع - مال، اقتصاد، تعلم، رعاية الاداب والفنون واحتراف الآلهة، واحرص ان يسود العدل... من الافضل الصبر على تحمل الاهانة بدلاً من الانتقام لها مع الضرر الكبير الذي يصيب

(١) كاتب غير مسمى (١٢٥، ١٩٠) كتب عدة رسائل مبنية حول الامرات. أسلوب كتابة التاريخ الحج وكلمة سيرة لادعة. وحية ذاكذ (الفرحة).

الجمهورية: كان تخسر قسماً مهماً من امبراطوريتك: انك ان تحملتها تجنب رعبك الضرر العظيم وهذا بذاته كسب وينصح اراسم الامير بالتخلي عن صولجان [الملك] ان جره حمله الى ارتكاب الجور. وهو يعارض بشدة فكرة السيادة بدون حدود.

الحرية المسيحية

حتى في النظرية، يمنح [اراسم] ككثيرين غيره، الافضلية لمنط غتلط يمزج الانظمة السياسية الثلاثة، وينادي بأن انتخاب العاهل يفضل على الوراثة. وليس هذه الاراء الواردة في بداية «الدستور» أو «المؤسسة» L'institution إلا أهمية نسبية، لأن اراسم قليلاً ما يهتم بمشاكل التأسيس، وبالمفاهيم الحقوقية السياسية. ولكن بمقدار ما ضر به مجرى الاحداث بخبيات امل مريرة، ازداد تعلقه ببيان الصفة الحرة الموجودة في الاعفاءات والامتيازات الممنوحة وفي المؤسسات القائمة التي تقف حجر عثرة بوجه التحكيم الملكي. لقد احب نظام البلدان المنخفضة فسماء «ديموقراطياً»، بسبب وجود نوع من تمثيل الرعية، بالشكل التقليدي لجمعية الطبقات، ومع ذلك لا ينتهي فكره، بشأن هذه النقطة، الى اطروحة عامة. ان شكل الدولة يحه اقل مما تهمة روح وقلب الحكام. ولا يجب ان نرى هنا مجرد اثر انعدام التذوق لما هو تقني في الحقوق؛ ان موقفه على ما فيه من تعقيد، يقع يكامله ضمن مفهوم «الحرية المسيحية». يؤكد اراسم، ان فكري: «السيادة» Imperium و«الممتلكات» dominium: الامبراطورية والسيادة الانقطاعية لا وجود لهما فيما بين المسيحيين: وهذا التأكيد هو من صميم الانجيلية، وهو يمهّد الطريق، (يفعل تأويل يدخل سلطان المعنوي في سلطان السلطة)، امام زوال الدولة والحقوق^(١). لكن اراسم لا يذهب الى هذا الحد، لانه لا يمارس الاستدلال التجريدي: ان للدولة وللحقوق عنده وجود وضعي. [انجاي] ولكنه في النهاية، وحول المواضيع الأكثر دقة، لا يبعد عن التناقض. فهو في كتابه «المحاورات» Colloques، يصرح بأن الاستبداد، هذا الاستبداد المرفوض بعنف في كل مناسبة، هو، مع ذلك، افضل من القوضى، وفي مكان آخر كتب اراسم سنة ١٥٣٠ يقول: «ومن الممكن ان يكون التآمر على الامراء مشروعاً». ان مثال العدالة الذي يجب والذي يتوافق، في معتقده، مع الروح المسيحية الحقة، لا يمكن ان يحو الفكرة، المسيحية ايضاً، الفائلة بالخضوع للسلطة. وامام تصاعد التحكمية، يعطي الفيلسوف المسيحي لانتقاداته لجة اكثر لدعاً، ولكنه لا يصبح ثورياً. وقد تحقق هو بذاته انه «يفني، منذ زمن طويل، للطرشان».

سلطية اراسم.

لم تكن توبيخاته، في اي مجال، يمثل هذا العدد ويمثل هذا اللاحاح، كما هي حول مشكلة الحرب والسلم. ويقدم له «اباء الكنيسة» معيئاً لا ينضب من الحجج ضد الحرب، التي هي نقض للثلاث الرسولي، كل حرب وغر وراها موكباً لا ينتهي من الجرائم والبؤس وهي تصرف

(١) اصل فكرة الدولة^{١٥} (الرحمة).

بصورة رئيسية الأبرياء. ويغضب أراسم بصورة من الأعمال الحربية التي يقوم بها أو يدعو لها الأكليروس، بمن فيهم بعض البابوات في سنة ١٥١٧ دعت حكومة البلدان المنخفضة لكي يدعم بقلعه سياسة السلم المتبعة في ذلك الحين فاستغل الظرف لكي يجامع بالعنف كارثة الحرب. وركز الضوء على ظلال التبريرات التي تقدم عادة، وسخر من المهازيل الدبلوماسية، ومن الترتيبات الزوجية. ويكشف تحليله لأسباب الحروب في ضوء صياغة سيكولوجية حول الجنون، وحول شهوات الملوك - عن ظاهرات سياسية أوسع: توسع الدول، تحويل الانظار عن النقمة الداخلية بالمغامرة المتصورة.

يقدم أراسم، كعادته، علاجات منها: تعيين الحدود، ونظام الوراثة، التحكيم لدى سلطات عليا أخلاقية ودينية، دعوة إلى الأخوة المسيحية. ورغم رغبته في التحديد والتعيين، يعطي هذا البرنامج الانطباع بأن أراسم يفترض المشكلة محلولة. ولكن هذا البرنامج يبدو أقل قوة من المبدأ الأصلي: «أن السلم، حتى غير العادل، هو أفضل من اعدل الحروب».

إلا أن أراسم لا يستطيع تفادي مشكلة الحرب العادلة. إنه يقبل بالحرب ضد العدوان، ولكنه يعرف معرفة كافية النية السيئة والتعالي، ولذا فهو يحد بحسنة من الحقوق التي يغطي بها الأمراء أنفسهم، وعندما يرفض الرضوخ للتجديد، أو الانحياز لأي من فرسوا الأول أو شارل كانت، فليس هذا منه مجرد حذر فقط، بل صفاء ذهن عند رجل يحكم من فوق، وأراسم على الرغم من مقتته للإسلام، واحتقاره للترك. لم يقبل بالحروب الصليبية، لأنه لم يكن يجهل والحسابات البعيدة عن الروحانية التي امتزجت فيها. إن محبة السلم عنده تشكل مميّزاً للحكومة الصالحة، ويذات الوقت الشرط المساعد لقيامها؛ النظام المحارب لا يمكن أن يكون نظاماً صالحاً.

الفلسفة المسيحية والأخلاقية السياسية

وهكذا نصل إلى فكرة الرقابة. وكما أنه من الواجب وجود حدود لتحكم النزعات والهوى كذلك من الضروري، من أجل القيام بحرب بعد استفاد كل وسيلة أخرى غيرها، من أجل اظهار حق أكيد، الحصول على موافقة الأمة، ومع ذلك، في المجالين، وعلى الرغم من بعض النصوص المتعلقة بالمؤسسات، يبقى المطلب الإراسمي أساساً، مطلب إصلاح أخلاقي. ويكل تأكيد لم يكن أراسم متخصصاً تقنياً في الحقوق ولا في الانظمة السياسية إلا أن فيه أكثر من ذلك: نوع من الازدراء لقيمة فكرة الحقوق، يرتبط بمفهوم الحرية عرفه لوثر Luther، وثمة ودفعه نحو نتائج أكثر جذرية.

في الترتيب العام للفكر، تتميز «النهضة» برفض البناءات المنهجية، التي أقامها السكولاستيكيون (وسكولا: المدارس الفلسفية في العصر الوسيط حيث سادت فلسفة أرسطو: الترجمة). وبالعجز عن بناء علم متين على انقراض علم أرسطو. إن سياسة أراسم بعيدة عن

العلم السياسي يُعَدُّ علم «النهضة» عن المعرفة العلمية الحقة. ان سياست، في ظل الرغبة الشديدة بالجدّة، تحمل طابع المحافظة [المبنية على الملكية] المقارية.

يفكر اراسم كمواطن من العالم المسيحي، فيرى ان الجمهورية المسيحية، هي مجموع ثقافي لاجممع سياسي. بين الدولة المعتمدة كلياً على قوتها الكاملة، والتي يحج هو فكرتها لانها تبدو له مصبوغة بالوثنية، والقوى الشعبية، التي يخشى عنفها الاعمى، رغم شفقتها على شقاء البسطاء، تنال الارستقراطيات المؤلفة من طبقات: النبلاء، الكهنة، البرجوازية، كل بحبته، ولكن طبيعة الدين الاراسمي تحمي الافكار القديمة في السياسة المسيحية. ومن جهة ثانية، يضعه حسه الدقيق وشعوره بالحقائق الواقعية على حذر من النظريات المغلوطة البائدة، انه يرفض الفكرة الوسطية للامبراطورية الكونية، ويقلل بالجمهورية المسيحية كنوع من اتحاد الدول التمييزية (فدراسيون). ويعمل القول. اذا كان فكره يرتكز على مفاهيم وروابط بدأ تاريخ زمنة يتجاوزها، فانه يستمد منها القيم والاهتمامات التي تعطي لفكره طابع الانسانية الحديثة. والطرق التي توصله الى مثاله السياسي، هي، فضلاً عن ذلك، حريضة نوعاً ما، ومرونة بحيث لا تحول دون أية فكرة تقدمية. ولكن بما ان اراسم ركز اهتمامه بالاخلاص، وبالثقافة، وبالكمال الفكري اكثر من اهتمامه بالحقوق وبالمؤسسات، فانه يظل متأخراً وراء صديقه توماس مور، كناقذ وكبنا.

توماس مور

مُشرع، ونائب في مجلس العموم الذي تجرأ على تحدي استبدادية هنري السابع، وتوماس مور (١٤٨٠-١٥٣٥) هو إنساني عَلمَ وفكر ديني عميق، مثقف أيضاً بالاداب الاغريقية، وبالاانجيل. كان مستشار هنري الثامن منذ ١٥١٨، ورئيس قضاة اكلترا سنة ١٥٢٩. وقد بذل هذا الاراسمي نشاطاً زاهياً ضد المهرطقة اللوثرية، حتى دفع حياته ثمناً لتعلقه بالدين التقليدي. لقد تورط، بصورة مباشرة، واكثر بكثير، من اراسم، في العمل السياسي. كتب كثيراً. ولكن «الطوباوية» Utopiae وحدها، المنشورة باللاتينية، في لوفن سنة ١٥١٦، تكفي لتعطيه مركزاً ملحوظاً بين المفكرين السياسيين في عصره. بين المفاهيم التي عبر عنها في كتابه، وعمله كرجل دولة، لا ينعدم الانسجام، ولا الاستمرار في التعلق بالعدلة، وباتّكالي الاراسمية. حلّل توماس مور عيوب الاستبداد، الذي اصبح ضحيته فيما بعد، ولكنه مات شهيد الايمان الكاثوليكي. وافكاره السياسية، بالرغم من جرائها، لم يُنقأ احدّاً، بسبب الشكل الذي عرضها فيه.

انتفاء المجتمع والدولة

ان وصف جزيرة «ايتوبيا»، والنظام المثالي السائد فيها قدّم بواسطة حوار- هنا يجب تذكّر حوارات Colloques (اراسم)- يتضمن نقد الواقع نقدّاً يتبع فهم البناء الاثووي. ولا يرفض مور التجاوزات العرضية فقط، انه يفسر، وهو يرجع الى مثل فرنسا، نقائص النظام الملكي: «الامراء لا يفكرون الا بالحرب... وهم قليلا يهتمون بحسن ادارة الدول الخاضعة لسيطرتهم».

وهو يدل على عيوب التنظيم الاجتماعي، وعلى كثرة عدد النبلاء إذ هم وطفليون بطالون يتغفلون من عرق ومن عمل الغير. ورهبان شحافون، هؤلاء الطفليون الآخرون. وبدا عمقه أكثر اسالة وهو يراقب الوضع الانكليزي في زمنه. يتكلم بكفاءة عن المسائل النقدية، ويحلل بصفاء، تجمع الملكية المقاربة ونتائج: ان الملكيات المسورة EnClosures تحرم من الارض ومن العمل وهذه الجماهير من الناس الذين جعلهم شقاؤهم، حتى الآن، لصوصاً، ومتسكعين، او خدماً. لا شك انه بالامكان التطلع الى اصلاحات يمكن ان تحسن من هذه الجهة او تلك، صحة الجسم الاجتماعي. ولكن التركيبة كلها هي العاطلة اساساً.

وعرف مور الدول في عصره، بعد النظر اليها، بتعبير لاف: «الدولة هي عبارة عن مصالح الطبقة الحاكمة. «Quaedam Conspiratio divitum, de suis Commodis republieae nomine» autolouque tractantium» اما المجتمع العادل فيفترض اساساً مختلفاً تماماً: «نحنينا نكون الملكية حقاً نديماً، وحيثا تقاس كل الاشياء بالنقص، لا يمكن ابدأ تنظيم العدالة والازدهار الاجتماعي». ان النظام الاثري هو اذاً النظام الشيوعي.

الايثوية المساواتية

يعطي توماس مور جدولاً دقيقاً عن الايثوية المساواتية، منظماً في ادق تفاصيله. وهذه هي اهم سماته. كل الطوباويين يعملون من اجل الجميع، ولا يمتلك احد شيئاً خاصاً به. ان الجماعة تؤمن لكل الرخاء (اليد العاملة كثيرة، والانتاج الزراعي والحرفي منظم جيداً) والراحة، يمكن ان يستخدمها («لتنوير عقله بحرية»). والانضباط ضروري لهذا المجتمع المساواتي: ساعات عمل محددة، طعام مشترك: وفيها يوضع كل مواطن بدون اكرام لان المجموعة تقدم له اقصى الرفاهية. ان القوانين، بغياب النزاعات الناشئة عن الملكية الخاصة، هي بسيطة وقليلة العدد. ودور الدولة، يقتصر تقريباً، فقط على ادارة الامور، وعلى توجيه الاقتصاد. فهي تختص بنفسها حصر التجارة الخارجية. وكل القضاة وكذلك الكهنة منتخبون، من بين اهم المثقفين. ويتمتع هؤلاء اذاً بوضع خاص عيز، ولكنهم لا يشكلون طبقة مغلقة. ارستقراطية فكرية واخلاقية، دائماً مفتوحة تتجدد وتراقب. وهم يعطون للديموقراطية المساواتية، التي تمجّل النبالة والثروة، الحكومة الحققة، حكومة الفضلاء. والطوباويون، وقد تأمن لهم امتلاك الحقيقة السياسية المطلقة، في نظامهم، يدافعون عنها ضد كل مشروع اجنبي، ويوسعون حق تطبيقها: فينشؤون مستعمرات مماثلة للوطن الأم. والبعض من جيرانهم، وقد اخذوا بالمثل يستوحون دستورهم، ومن اجل خير الانسانية، لا يتردد الطوباويون في شن الحرب من اجل تحرير الشعوب الاخرى المقهورة بالاستبداد. والنظام سلمي، من حيث البداً مزود بنوع من التوسعية الايديولوجية، المشروعة في نظر من يؤمن بفضله.

الحفس العقلاني

ان القوة المنطقية التي يوسع بها مور كل محصلات فكره، تحمله اذاً بعيداً عن مواقع

اراسم، مع انه يشاطره تطلعاته. والفارق يتعلق تأكيداً بأسلوب عرض الافكار، الذي يتيح استبعاد سلطة التقاليد بصورة جذرية، كما يتيح بناء كل شيء عقلياً على ركائز جديدة خالصة وبالتأكيد اصطلاحية. وبني مور حاضره المثالية دون الرجوع الى الانجيل: ليس للطوباوين اي نور آخر غير نور العقل الطبيعي. اليس في هذا اشارة، من بين الكثير، على ان الامر هو لعبة فيلسوف؟ وفي المؤلف حتياً الكثير، من «جمهورية افلاطون» ومن الاسطورة القديمة المستقاة من العصر الذهبي، والقرية بدون شك، من المعارف الاولى المتعلقة بمجتمعات «العالم الجديد» (قرأ مور امريكو فسوسي Amerigo Vespucci). ولكن براعة العرض يجب ان لا تحجب العناصر المحسوسة والواقعية في التفكير. ولانه اختار عمداً ان يقترح اراءه تعتبر حتياً وهمية. استطاع توماس مور، انطلاقاً من معرفته بالمجتمع الذي يعيش فيه، ان يضع شروحات، وان يكتشف علاقات تبرز فيها صفة مدهشة استباقية. وتصبح الماثرة الاخلاقية، للانسانية المسيحية، عنده، سياسة واجتماعية بالفعل. وعرفت الطوباوية، المبر عنها بدون دقة. نجاحاً كبيراً في القرن السادس عشر. وبدا تأثير مور اكثر عمقاً من تأثير النجاح الادبي. لقد وُجد مثلاً في المكسيك ادايرون وابجراً اسبان امثال فاسكو دي كيروغا حاولوا تطبيق الطوباوية، او على الاقل استجاءها في عملهم التنظيمي.

امتدادات الانسانية المسيحية

الانسانية المسيحية هي تيار فكري اوروبي. طبعت مفاهيمها وتطلعاتها السياسية، في وحدتها وفي تنوعاتها، المثقفين من كل البلدان. ولكن اسبانيا وامبراطورية شارل كانت كلها قدمت لها حقل انتشار مهماً بصورة خاصة.

فمن جهة تدل المجادلات الحادة التي اثيرت بمناسبة مشاكل استعمار الهند الغربية على الصدى البعيد، الذي أحدثته في كثير من الضعائر الاسبانية، لمتطلبات الانجيلية السياسية. ان حرية السكان الاصليين الامريكيين قد اعترف بها قانوناً، ضد الغالبين بجعلهم عبيداً، ولكن الضرورات الاقتصادية، اكثر من الابتزازات الناجمة عن جشع الفاتحين فرضت نظام استثمار وعمل مكثف. والمدافعون عن الهندو، وفي طليعتهم يقف الدومينيكي الشهير بارتولومي دي لاس كازاس، لم يتوصلوا حقاً، الى صد التيار، على الرغم من بعض النجاحات المبكرة. واكثرها شهرة، في سنة ١٥٤٢ كان نشر القوانين الجديدة. ولكن اذا كانت المثالية الانسانية لم تستطع الا جزئياً أنسة استعمار الهند الغربية، فانها ما انفكت، منذ ذلك الحين تحفز التفكير السياسي والتفكير الديني المتلاصقين تماماً في الحياة الفكرية في اسبانيا.

وعلى صعيد آخر، استمرت السياسة الامبراطورية لشارل كانت ولستشاريه، بمساعدة العديد من رجال القلم الناشئين، في مقاطعاتها المتعددة، في ملاحقة حلم ملكية كونية، غير مجردة وغير عارية من كل قربى مع الانكار الاراسية: أراسمية ملتزمة بدون شك ومشوهة من

قبل السياسة - ولهذا السبب رفض اراسم الانخراط تحت هذه الراية - لان الانسي الكبير رفض الفكرة الوسيطة الفائلة بامبراطورية كونية وردت دائماً في كتابات اشخاص مثل المشار غانتنار، او الانسين الامبراطورين امثال لويس فيف او سرفيدا. ولكن تصدع الوحدة المسيحية تصدعاً لا يبره منه هو الذي جعل اراسم وشارل كانت، عل صميين مختلفين مهزومين. واذا كانت الامبريالية التقليدية، التي لم تعد جذيرة بالبقاء، قد قضت نهائياً فيها بعد، فان الإنسية استمرت تولد وتنبج افكاراً سياسية مختلفة، ثمثلت وامتصت بعض العناصر المستمدة من اجماء انما المطاعة.

فيتوريا والحقوق الدّولية

برتدي عمل وتأليف فرنسيسكو دي فيتوريا (حوالى ١٤٨٠-١٥٤٦)، في هذا الشأن، اهمة ذات معنى. فهو، اي العمل، مشجع بالتراث المدرسي (الكولاستيكي) ويفسح المجال واسعاً امام الفكر الاراسي، وذلك في اطار عقيدة مناوئة بتصميم للامبريالية. فالدورميني الشهير الذي احتل طيلة عشرين سنة اهم كرسي في جامعة سالامك كان تيولوجيا وقانونياً منفصلاً بحدز ويتحفظ على الدين الاراسي، كما كان ذا فكر منهجي ودقيق. والبحوث الثلاثة عشر التي يحتويها كتابه «الافكار التيولوجية Relectiones Theologicae تغطي الحقل الكامل للتفكير السياسي.

بالنسبة الى فيتوريا، الدولة كالمجتمع وكلامها من الحق الطبيعي: ولا يمكن تصور الانسانية بدون تنظيم اجتماعي، وبدون نظام سياسي. وخارجاً عن كل مهمة روحية، ان هدفها هو الخير المشترك. ويتج عن ذلك ان اي حكم لا يستطع الزعم بأنه منبثق من الحق الإلهي بصورة خاصة. وفيتوريا ملكي، انما لاسباب تجريبية. فالملكية من هذه الوجهة ليست فوق القوانين، التي لكي تكون عادلة، يجب ان تتجاوب مع المصلحة العامة، ذلك ان القانون البشري هو دائماً تابع للقانون الإلهي ولذا يضع فيتوريا الحدود في وجه السلطة الملكية، ولكنه يقصد في ذلك مثل اراسم، التزامات الضمير. الا انه يتنكر وللرجال الذين افسدهم الكبير والطمع، فقاموا ضد امرائهم».

وتتميز نظريته الاصلية حول الحق الدولي بنفس الحذر. ويناقش فيتوريا طويلاً مشكلة «الحرب العادلة»، ويمتدح بان هذه الفكرة نادراً ما تنطبق على النزاعات المسلحة. ويستمد من الحق الطبيعي في التجمع وفي الاتصال، النتائج الأكثر ليبرالية فيما يخص العلاقات السياسية والاقتصادية بين البشر جميعاً. لكل الحق، حيث يستقر، بنفس الامتيازات التي لمواطني البلد. ويمكن أيضاً اعتبار «العالم، بنوع من الأنواع، جمهورية واحدة».

ولكن لا يوجد، من حيث القانون، اي حيز لاستقلال الدولة الذاتي. فلا وجود لاية سلطة فوق هذه «المجتمعات الكاملة» التي هي الدول. فحتى البرابرة (الهنود) كان لهم قبل

الفتح سيادة *dominium*. قد يكون الاستعمار، شرعياً، انما بشرط ان يكون وهم الوحيد هو خير وازدهار المقيمين الاصليين، وليست فقط مكاسب الاسبان.

وفيتوريا بنفر جداً من كل طموح، امبراطورياً كان ام بابوياً، الى ممارسة سيادة كونية. وهو يحلل كمدريسي (سكولاسيكي) متطلقاً من اوضاع محددة معينة يعرفها، فيجتهد في اضافة الحق على مقتضيات العدالة والانسانية، دون ان يحل الوافعة الاساسية التي يمثلها وجود طوائف سياسية منظمة: تكاد توحى بالادولان المستقلة، ورفض كل تفرق بين سلطة المعامل وسلطة الطائفة (الامة) يبرز تماسك الدولة، ويعطي معنىً حديثاً للقبول المسبح بالسلطة القائمة. ويعتبر فيتوريا، بحق، مُنظر عالم منقسم تحافظ الدول فيه، بشدة، على استقلالها

المقطع الثالث: الاصلاح الديني ومفاهيمه السياسية

ساعد الاصلاح الديني (La Reforme)، بعد ان زاد وعقد الانقسامات السياسية في اوروبا بشكل حاسم، على تهديم بناء الايديولوجيات السياسية الوسيطة، المتخورة سابقاً، وهذا امر لم يبحثه المصلحون ولا تبنوه. وفي الزعزعة التي احداثها التجديد في الدين، ظلت العلاقة الضيقة بين الروحي والزمي، والاولية الايديولوجية للديني على السياسي مسيطرة على الاذهان. ولم يكن باستطاعة اية عقيدة سياسية، في القرن السادس عشر، ان تثير مثل هذا المقدار من الاضطراب، ومثل هذا المقدار من الاعمال السياسية التي تسببها المصلحون. هذا، وعلى الرغم من اختلاف هؤلاء فيما بينهم، فانهم يشتركون في هله النقطة: ان تصوراتهم للمجتمع وللحكومة نشأت من تيولوجيتهم، انها دائماً ثانية (مشتقة) واحياناً ثالثة.

لوثر Luther

لم يكن لمارتن لوثر (١٤٨٣-١٥٤٦)، الكاهن من منشأ شعبي، تجربة شخصية في المشاكل السياسية؛ لقد اكتشفها من خلال الانجيل، ومن خلال سان بول، في بُعدٍ ديني خالص. وحتى في سنوات واهتمامه بالذات -اي قبل قضية الغفران (١٥١٧)- وضع موضوعين سيظلان رئيسيين في كل ارشاده: الصفة الإلهية لكل سلطة قائمة، والانفصال الجدري بين الايمان والقانون؛ انه يشدد بقوة، وبكس الكثيرين من الفقهاء، على الطاعة غير المشروطة للسلطة، لانها ذات نشأة وذات مهمة دينيين، ولكن لا يمكن ان تتحقق على الارض حاضرة الله؛ وان عالم القانون هو بالتام والكمال عالم المعصية. انفصال شامل بين الزمي والروحي، وانار هذا الانفصال السياسية ليست بسيطة، لان كل انسان يجد نفسه متورطاً في الحقلين، بأن واحد حفل الاكراه وحفل الحرية.

الحرية الروحية والاكراه السياسي

بتوجه لوتر، وقد اندفع في النضال من اجل اعطاء المسيحية، ما يعتقد انه معناها الحقيقي، لا الى التيلوجيين فقط، بل الى الشعب المسيحي. فشر في الالمانية سنة ١٥٢٠ كتابين اساسيين: النداء:

An den christlichen Adel deutscher Nation

والدراسة:

Von der Freiheit eines christenmenschen

وفي سنة ١٥٢٣ نشر النص الرئيسي، من وجهة النظر السياسية:

Von Weltlicher Oberveit

وتعالج الدراسة «حول حرية المسيحي» المبادئ الركيزة بقوة. المسيحي حر، وهو يعيش وفقاً للامان، منعت من كل قانون، ومن كل امر. انه قس (كهنوتي كوني) هو ملك، ولكن هذه الملكية، ليس لها ما تنتظره في هذا العالم. والحرية المسيحية ليس لها اي معنى سياسي انها روحية خالصة وداخلية. في ندائه «للتلاء» الذي يتضمن ببراعة فائقة المآخذ، ذات الطابع المادي والاخلاقي لالمانيا ضد روما، يقترح لوتر اصلاحات كهنوتية ثقيلة في انمكاساتها السياسية.

ومن نتائج القول بالكهنوت الكوني، الغاء الوضع الكنسي، اي الغاء الامتيازات المرتبطة بها، مما يؤدي الى توسيع اختصاصات السلطة الزمنية. والتي يجب ان يُترك لها ممارسة عملها بحرية وبدون عقبات، عبر كل جسم الامة المسيحية. وعلى سلطات الامبراطورية ان تحقق الاصلاحات الضرورية في الكنيسة، وبصورة خاصة بواسطة مجمع كنسي. والبرنامج من هذا المنطلق، يحمل نبرة الامبراطورية الجيبلينية (انصار الامبراطور ضد البابا).

الا ان تفكير لوتر يبقى بما لا يحده، اكثر تعقيداً، إذ بالنسبة اليه «بمقدار ما تتجاوز الحياة الابدية الحياة الارضية، بمقدار يعلو السلطان الروحي على السلطان الزمني». ان بحث «السلطة الزمنية» ينير هذا التصور. السلطان الروحي، هو شأن المسيحيين الحقيقيين الذين يعيشون في عالم الحرية. ولكن هؤلاء المسيحيين الحقيقيين، النادرين في الواقع، لا يشكلون طائفة مميزة عن المجتمع الخاضع للقوة الاكراهية التي تملكها السلطة الزمنية، والكنيسة الحقة هي الكنيسة الخفية. لقد أُخفيَ الانجيل لكل الناس، ولكن الناس جميعاً ملزمون بطاعة القانون الزمني: فصل صارم، داخلي في كل منا، بين المجالين، اللذين يغطي، مع ذلك، احدهما الآخر. لان المسيحية لا تشكل الا جسداً واحداً، من ضمنه السلطة الزمنية التي تستطيع التصرف بالمؤسسات وبالناس، وليس بالنفوس. الكنيسة المرئية، وحاضنتها هذه السلطة، تبدو وكأنها تجسيد ضروري، اما غير موفٍ بالغرض حقاً، للكنيسة الخفية. ان حرية الفكر الفردية

تبقى غريبة عن الروابط الاجتماعية، التي ينظمها الكراه وحتى العنف: «الله يجلب السيف». والانسان اذ تُركَ لِذَاتِهِ، ليس الا معصية، ومجتمع البشر، هو في مجمله مجتمع الحيوانات المفترسة التي يجب اذلالها، ولا يوجد في السياسة. حتى مثاليًا، قيمة روحية.

من لوثر الى اللوثرية

من المبعث البحث، عند لوثر، عن فكرة الدولة. انه لا يعرف الا السلطة. واطره هي الاشكال الوسيطية القديمة: المسيحية، الامبراطورية. وفكر لوثر، غير سياسي، ومناهض للقانون والحقوق، ولكنه ثوري دينيًا، وعاطفًا، بل رجعي في السياسة كما في المجال الاقتصادي او العلمي. ولوثر مقلد «بان الامراء، عادة، هم اكبر المجانين، واكثر قطاع الطرق لؤمًا، الذين وجدوا على الارض». وهو مع ذلك، لا يرى وسيلة اخرى غير قوتهم المطلقة؛ وعلى الرغم من التمييزات التي وضعها، فانه انتهى الى منحهم نوعاً من الرسالة الروحية: الدفاع عن الايمان الحق، ونشره، وتنمية التعليم، وتشجيع الثقافة.

في هذا المعنى، اوضح ميلانشتون Melanchton، الاكثر أنسية من لوثر بكثير، افكاره واعطاها هيكلية أكثر حصرية، مع الحاحه على موجبات الضمير لدى الامير المسيحي. وأرثوذكسية الكنائس اللوثرية المنظمة، حملت النفس القوي للفردانية الدينية التي جاء بها المصلح على الحرب. ولكنها احتفظت بما فيه الكفاية من المهام بحيث ظلت بعيدة ان تكون حاضنة لفكر سياسي مخمب. في حين ان لوثر، ويدون ان يقصد، ساهم في تضخيم، ان لم يكن، في اطلاق حركات اجتماعية عميقة وعنيفة، ترجم امانى جماهير عريضة لم تكن تستطيع التعبير عن نفسها بفكر سياسي منظم.

الفرق والفتن

ان الالتقاء بين الراديكالية الاجتماعية والمروطة الدينية، ذات النزعة التنويرية (ظهور الانوار على العقول المتجددة) (الترجمة) او القياسية، قد تم، غالباً، خلال القرون الوسطى

وفي القرن السادس عشر ايضاً، ادت الرغبة في العودة الى نقاوة المسيحية الاولى، بالاستقاء مباشرة من النصوص الانجيلية، الى موقفين مختلفين، بل ومتناقضين، ولكنها متدينين احياناً: رفض العالم اطلاقاً اي قطع العلاقات مع السلك الزممي تماماً، او محاولة بناء مملكة المسيح على الارض.

في أعقاب البدعة الهوسية (نسبة الى جان هوس J. Hus) جمع «اخوة الوحدة» في بوهيميا، المبشرين: حياة جماعية متخيلة ومستبعدة للملكية الفردية، ثم عدم التعاون مع السلطات في المجتمع المعترف فاسداً. حول هذه النقطة الاخيرة، على كل، لانت حدة «الطائفة» واعتدل موقفها من السلطات، منذ اواخر القرن الخامس عشر، اي قبل ان يأتي «الاصلاح» ليبحث فيها من جديد الحدة الدينية، ونجد نفس التوجه ونفس التعلق بعمادة ثمانية للرهبان في الحركة التي

تمت في سويسرا، وفي ألمانيا الجنوبية، في اللحظة ذاتها التي كان لوتر فيها يطلق احتجاجاته الأولى.

هذه الدعوة لتجديد العمادة كانت أولاً سلمية، كما كانت تستبعد، إطلاقاً، استعمال القوة في العلاقات بين الناس. ولكن فكرة البحث في الانجيل عن مبدأ تنظيم اجتماعي شكلت مع نقمة الاوساط الشعبية، خليطاً متفجراً. وتزامنت حرب الفلاحين التي بلغت ذروتها سنة ١٥٢٥ مع اضطرابات مماثلة وقعت في بعض المدن، تسلسلت على مدار عشر سنوات.

وفي الحاليتين، كان البؤس هو دافع العصاة: الحرفيون والحوانيتيون ضد الاسترقاقية البلدية والتجارية، والفلاحون ضد أسيادهم.

كل هؤلاء الناس كانوا يطلبون روح الانجيل الخالصة، وهم يقدمون مطالب محددة. وكان ارشاد «انبيا زويكو Zuïckau (زويكو مدينة في ألمانيا الشرقية) الذين فصحهم لوتر بسرعة، كتنافس مع احتجاجاتهم. كانوا يؤلون فكرة الحرية المسيحية وكأنها تضم ركيزة الحق السياسي. وأيضاً نقض لوتر هذا الغلط الاجرامي براهه، نقضاً عنيفاً بشكل لعة لانت صداها في اعمال الفلاحين النعيفة. وكان برنامج هؤلاء، مع ذلك، معتدلاً: كانوا يطلبون تخفيفاً من الاعباء الملقاة على عاتقهم، ولكنهم لم يكونوا يتوقون ابداً الى مساواة اجتماعية. ان العدالة تتنافى مع التجاوزات، لا مع عدم تكافؤ القرض والحظوظ، وعلى كل ان يرضى بالاياردات والحقوق التي تعود له بحسب نشأته، وفي المدن أيضاً، ناضل الثوريون من أجل العودة الى نظام قديم، بروح تكتلية ومناوئة للرأسمالية، وحيوية الحركة لا تعود، الى الجراة السياسية الحقة، بقدر ما تعود الى التشوش الحاصل بين ملاحقة الاغراض المادية المحدودة والمتراضعة - حياة اقل بؤساً - وبين الايمان بوجود النضال من أجل قضية إلهية مقدسة..

ان «الانبيا المساويين» الذين كانوا يوجهون الجماهير، ويميزون عن أحاسيهم، كانوا يروحون اليهم بالتعصب الرهيب. كان توماس منزر Thomas Munzer، ابرز شخصياتهم، ملهماً، مسكوناً بالرؤيا الاخرية: الاخرة تقترب، يجب القضاء على الزنادقة. ولم يؤد زواله والقمع العنيف الذي مارسه الامراء والتبلاء، الى وضع نهاية للحلم الألفي. وتراكضت جماهير عمادة باطل مبهم الى منستر، في وستفاليا، «اورشليم الجديدة» (١٥٣٤ - ١٥٣٥) حيث جربوا، في مناخ من المستبيرا الحضارية، مجتمعاً شيعياً قلبه الظروف الى تجاوزات من كل نوع.

وبعد زوال الازمة، ظلت مسألة العمادة الثانية بالرغم من كل الاضطهادات، حية، في هولندا، وفي اوروبا الوسطى، بشكل سلمي، وفي مورافيا، بصورة خاصة اظهرت الطوائف حيوية كبيرة. واخرى انتشرت في بولونيا، في المنتصف الثاني من القرن، تمزقها دائماً، المنازعات. وأقام المورافيون تنظيماً صارماً مساوياً من حيث النظرية - لا ملكية خاصة، عمل اجباري للجميع - ولكنه في الواقع يقر سلطة ومكاسب ضخمة للقدامى «ولخدام الكلمة». وبدا هذا النظام

القاسي جاثراً في نظر القائلين بالعمادة الثانية من البرلونيين، الذين كانوا فضلاً عن ذلك، ضد التثليث، في حين أن الوارفين كانوا يرفضون كل بحث عقائدي. وظلوا متعلقين بالتأويل. ثم انه، في هاتين المجموعتين، اختلف المتطرفون والمتدلون حول مسألة العلاقات مع الدولة. المتطرفون ينادون بعدم العنف إطلاقاً، ويشجبون «حق السيف» Le droit de glaive ويرفضون الخدمة العسكرية وحتى الضريبة، في حين ان المعتدلين، ودون ان يذوبوا مع مجتمع الكفار، مارسوا الخضوع المخلص للسلطات. وبالأجمال، ساعدت الحياة المضطربة التي كانت تعيشها هذه الفئات، على تطور الافكار السياسية، وأثرت تأثيراً محدوداً، وان لم يكن تأفهاً في بعض البلدان. ولكونها معزولة، فهي قلما توصلت الى اقامة توازن بين النزعات الفوضوية وبين الضرورات الجماعية، بين شجب كل نظام زمني، وفكرة بناء حاضرة مثالية. فحيث بلغت بعض الاستقرار انما بلغت لغاء الانكفاء على الذات ولقاء خنق كل بحث فكري. وحدها العلاقات مع الخارج المضرة ببقاء العقيدة، اعطتها الحسب، بمقدار ما تكيفت، هذه العقيدة مع الواقع السياسي الغريب عن الملة. هذه الملية Seclarisme كانت نذكره، غالباً، الفكر البروتستانتي بالحاجة البشرية الى العدالة وإلى الاخوة الدونة في الرسالة الانجيلية المتمثلة والمتشعبة زمنياً في اذهان الناس البسطاء والمتروك تأويلها الشخصي المؤمن بالذات.

كالفن

لم يكن جان كالفن (١٥٠٩ - ١٥٦٤) أقل من لوثر عداء «لغير الواقعيين» الذين ينشدون تحرير المسيحي من النظام السياسي التقليدي. وفضله أنه عارضهم ببناء أكثر عقلانية، وبالتالي أكثر فعالية كونية، من «السلطة الدستورية» (L'obrig Keistaz) اللوثرية. استفاد كالفن من تنقيف مزدوج نيولوجي وحقوق، في وسط مدرسي (سكولاستيكي) ثم اراسمي، في باريس واورليان ويورغ. وحفظ من ذلك نفوق المنطق، والبناء، وحباً بالفانون وبالدولة فات لوثر، وكتابه «المؤسسة المسيحية» L'Institution Chrétienne (طبعة لاتينية من سنة ١٥٣٦، ثم طبعة فرنسية، مزادة بشكل ملحوظ سنة ١٥٤١) تعلن، بتماثل نادر، مجاهرة بالآيات تتنافى من عدة نواح، مع التراث الروماني، ويشكل أكثر جذرية من كل الاصلاحات السالفة.

وهذا الكتاب «المؤسسة المسيحية» يتضمن أيضاً عقيدة سياسية ثابتة، وفي جنيف قام كالفن بنشاط ليس له مثيل في تاريخ اللوثرية، فاغنى هذه العقيدة بالتجربة التي زادتها اصالة وقوة.

المؤسسة المسيحية L'Institution Chrétienne :

يوجد في المؤسسة صيغ ذات رنين لوثري يدور حول ضرورة الخضوع للحكم، الذي يأتي من الله، وللحرية المسيحية التي «تتلاءم تماماً مع العبودية المدنية». ولكن اذا كان مجال الرحمة، يتميز إطلاقاً من مجال العدالة، ففي هذا الأخير، اي مجال العدالة، لا يجد الانسان نفسه، في الفكر الكالفيني ممزقاً يعنف كما هو حاله اذا اخذ بالفكر اللوثري. ان التنظيم الاجتماعي

والسياسي، المستجيب للحاجة الكونية، يتعلق أولاً بالعقل البشري الذي يمكنه ان يعمل فيه عملاً إيجابياً، دون ان يعني ذلك الاستقلال ولا الاستغناء عن النظام الروحي. ان الانتقال من القانون الى الايمان يتطلب تغيير الخطة، ولكن كالفن، الذي يصر على الاستمرارية بين العهد القديم والعهد الجديد، يقيم نوعاً من الوحدة بين الروحي والزمني. والمسيحي يجب ان لا يعتبر نفسه كغريب في هذا العالم وضعت مشيئة الله حيث هو، ان للمجتمع اهدافاً مادية متواضعة، ازدهار الافراد ضمن النظام، وله ايضاً غايات اسمى: «بروز شكل عام للدين بين المسيحيين، وان تسود الانسانية بين الناس». وهكذا لا تنفي التبعية للشرعية الالهية السياسية العقلانية، بل بالعكس تجمعها ضرورة. والمبدأ القائل بان كل سلطة جديرة بالاحترام لذاتها، لانها من تأسيس الله، له نتيجة طبيعية: لا وجود للسلطة الا من اجل القيام بالمهمة الروحية التي قوامها قيادة الناس كما يشاء الله، من اجل تسهيل خلاصهم. هذا المبدأ الثاني يدخل ضمناً، في العقيدة، فكرة الرقابة، التي هي بذرة الفتنة الممكنة بين الزمني والروحي. ولكن كالفن عندما اهدى والمؤسسة الى فرنسوا الاول، كان الولاء هو المتصدر. كما ان الاختيار النظري، بين مختلف اشكال الحكومات لم يكن يمس المصلح: ذلك شأن تقني ورومن بالظروف. المهم من وجهة نظر مسيحية ان يطاع والحكام، اي سلطة مهما كان شكلها، حتى ولو استبدادياً. ليس للشعوب اطلاقاً ان تتور. وحدها العناية الالهية توجد عصياناً فوق الطبيعي لنبي، فتتدخل ضد حكومة جائرة. ان التطبيق العملي لهذه النظرية في جنيف سوف يعطيها نكهة اخرى من حيث انها تدعو في نهاية المطاف، الى السلبية السياسية.

التجارب المدنية

طبع المناخ السياسي «للاصلاح» في سويسرا، كما في المقاطعات الجرمانية المجاورة، بوجود البلديات المستقلة استقلالاً ذاتياً. عندما كان لوتر يحاور الامراء، كان المصلحون في هذه المناطق، زونغلي بوسر، او اوكلواباد، يتصرفون في اطار «حاضرات» جمهوريات مدنية، حيث كان من الاسهل عليهم، مما لو كانوا في دولة ملكية، ان يصلوا الى النفوذ، السياسي والديني، بأن واحد. وكان هؤلاء المصلحون اكثر وادبكالية من لوتر على الصعيد الديني، وخصوصاً فيما يتعلق بمسألة القرايين. وقد ساروا الى ابعد، في تحطيم الدولة الكنسية. ان الرعاة (الكنهنة) كانوا يتخفون من قبل المؤمنين في زوريخ، حيث كان زونغلي يشرح نظرية «السلطة المسيحية»، وهي خليط من التيوقراطية والديمقراطية. ان السلطة الزمنية لها الصلاحية في المسائل الروحية لانها تمثل جماعة المؤمنين، شرط ان يبقى عملها، فقط، مطابقاً لتعاليم المسيح: ويعود للرعاة امر الحكم على ذلك. وفي النظام الزوريجي، نتج عن ذلك على الرغم من تميز عقائدي متمايز كما هو الحال عند لوتر، وقوع لبس بين الزمني والروحي له مظهران متباينان: السيطرة السياسية على الحاضرة، أولاً، من قبل النبي المصلح، ثم بعد زوال شخصية زونغلي القوية، سيطرة حكومة الكنيسة عن طريق مجلس المدينة.

كالفن في جنيف: الدكتاتورية الدينية

لم تكن المشكلة المطروحة في جنيف تختلف اختلافاً اساسياً عن المشكلة المطروحة في الحاضرات الأخرى. فمن أجل وضع الأرثوذكسية ووحدة الإيمان بمنحى من تدخلات السلطات البلدية غير الصالحة في نظر كالفن، كان لا بد من تنظيم الكنيسة وأعدادها لكي تمارس على الحكومة التأثير الذي هو من حقها، كما تحترم مقتضيات الإنجيل الكالفيني، وكانت النتيجة، الحاصلة، رغم المعارضة والمقاومة المستمرة، هو نظام حكم الكليركي، «دكتاتورية دينية» لا يختلف كثيراً عن الشيوعية. لقد كان الجسم الرعائي المتقن انتفاء على الرغم من مراسم التزيك التي يمنحها «المجلس»، ومن موافقة الشعب، هو في الواقع مستقل. ان مجمع «الكونسيتوار» هو، بحسب مراسيم سنة ١٥٤١، جسم مختلط مكلف باقرار الانضباط الكليركي. وتتسع صلاحياته حتى تشمل الرقابة الدقيقة القاسية على كل حياة عامة وخاصة، اما دور الرعاة فهو دور مسيطر. ان السلطة المدنية، التي كانت ما تزال تدعي سنة ١٥٤١، «انها باقية على علائها»، قد زالت بعد ذلك التاريخ بمشرين سنة.

هذا على الرغم من ان المؤسسات قلما اصابها التغيير. لقد اكتفت هذه السلطة بان تعكس ارادة الرئيس الروحي. في «المدنية الكنيسة». ذهبت السياسة الكالفينية، بربطها كل شيء بتوجهات الكهنة، على الأقل، الى ما ذهبت اليه الشيوعية البابوية في عز أيامها، ان لم يكن نظرياً فعلياً. ان «روما الجديدة» تتفق مع روما في انها ترفض كل ليبرالية. ولكن هذا التشابه يجب لا يخفي اختلافات سياسية عميقة. طاعة القانون، المفروضة على الجميع وبمتى الشدة، خلقت في جنيف نوعاً من المساواة المدنية: وفي هذا خيرة انحلال المراتب الاجتماعية التقليدية.

في هذا النظام القليل الديمقراطي في الواقع، كانت العقوبة الشعبية موجودة، بل انها كانت تشكل سلاحاً بيد المصلح. ولكن الاصلالة الاساسية تكمن في الطبيعة الدينية للكالفينية: ان أساس الاكراه لم يعد، فيها آتياً، من التراث، بل من الانجيل المؤول بالعقل. هذا العنصر العقلاني، اذا ادخل في عقيدة تسلطية يستطيع يوماً ما، ان يطهرها ويخلصها من التسلط، وفيما بعد، قضى التطور، في الامد البعيد، بان تخرج، من العقيدة الكالفينية، المحافظة التسلطية، بلور الليبرالية، المدفونة فيها، ان أمكن القول، بالرغم عنها.

ان تأثير الكالفينية، والاصلاح بوجه عام، على حركة الافكار السياسية في القرن السادس عشر، هو قبل كل شيء غير مباشر. فاهم من العقائد المستخرجة من الإيمان الجديد، او التي اضيفت اليه، كان هناك واقع الانقسام الديني الذي اصاب قلب بلدان عديدة، وكانت هناك الفتن التي نتجت عنه، والتي وقعت بين الفئات المتناقضة في إيمانها وفي خضوعها. لقد زعزعت صدمة الحروب الدينية، والنزاعات الاجتماعية التي تراكمت فوقها. بعض الدول، في العمق: وتطور الجدل هنا بزخم ملحوظ. وخلقت المحافظة على الوحدة الدينية (او اقرارها)، في بعض الدول، ظروفاً اقل ملاءمة لحرية الرأي وللتناقش. ان الاضطرابات هي بالنسبة الى تحرك الفكر السياسي اقوى المشتطات.

المقطع الرابع - المنازعات في عالم محرق

من حيث العقيدة، اذ ان لوثر بدون مراجعة، كل عصيان، ومع ذلك، اتفق الامراء اللوثيريون، في ألمانيا، على مقاومة الامبراطور بالسلح. وفتح حلف سامالكالد، هذا، المرحلة الاولى، المملوءة مع ذلك بالمفاوضات أكثر مما هي مملوءة بالمعارك، او بالحروب الدينية. ويمثل هذا العمل، اذا نظر اليه من زاوية تاريخ الافكار، مظهراً تافهاً، لانه من المتعارف عليه في ألمانيا، ان يعارض الامراء وان تعارض المدن قيام سلطة امبراطورية فعلية. وليس المهم في هذه القضية، ان يكون الدعم وان تكون الكفالة التي قدمها لوثر تناقض كل تعاليمه. القضية، فعلاً هي مسألة حياة او موت بالنسبة الى «الاصلاح الالماني»: ان الخضوع او مجرد المقاومة السلبية تحكم عليه بالزوال. من هذه الضرورة القاضية برد القوة بالقوة سوف يخرج، وان بعد المدى، المبرر الشرعي النظري.

المنازعات الاولى وتعبيرها الايديولوجي

عقيدة ماغديبورغ

نجد اول تعبير صريح عن هذه العقيدة، مدون سنة ١٥٥٠، في الاعتراف Confession، الموقع من قبل تسعة رعاة من ماغديبورغ، مدينة مهددة يومئذ بالانتقام الامبراطوري بسبب مقاومتها، لنيابة او ولاية اوغسبورغ L'Interin d'Augsbourg. فعندما يريد القصر القضاء على الدين الحق، فانه يتصرف ضد الله، بإيجاء شيطاني؛ عندها يفقد شرعيته، وتصبح مقاومته بالسلح ليست حقاً فقط بل فرضاً واجباً. وتخلق بعض الاسباب المدنية الخالصة، ان لم يكن واجب المقاومة فعل الأقل الحق بالقيام بها بصورة فعلية: من هذه الاسباب الاعتداءات الأثمة من جانب السلطة ضد حياة الافراد او حريتهم او ملكيتهم. والمرمى الثوري لهذه الاطروحات، محدود، على كل حال، بخصوصيات البنية السياسية الالمانية، وبازدواجية مستوى سلطاتها، ازيدواً يخفف من حدة بروز مشكلة السيادة. ويربر «الاعتراف» العصيان ضد عاهل عدو لله. اما هنا قامت «السلطة الدنيا» و«المدنية»، بمناهضة السلطة العليا للامبراطور: اما الشعب فلم يقاوم السلطة التي تمارس عليه مباشرة. ان الركيزة الالهية لهذه السلطة، التي تعتبر الوحيدة الفعلية في ألمانيا، لم تتزعزع. ان التهديد بالعودة الى الكاثوليكية والى الامبراطورية قد تلاشى وزال بسرعة، فلم يبق أمام الاورثوذكسية اللوثرية، من مشاكل سياسية، داخل الدول اللوثرية الثابتة.

التصورات الانكليزية

لم ينسر للاضرابيات الثورية التي ولدها في نظرية ماغديبورغ التوتر الشديد الذي ساد حوالي سنة ١٥٥٠، ان تنمو براحة الا في اطار المنازعات التي غدتها الكالفينية في اوروبا

الغربية. وحتى قبل موت كالفن ارسم لدى المؤمنين المهاجمين متفارقان حول المسألة الجوهرية: الطاعة او العصيان، وقد حمسها بدون تردد الانكليزي كريستوفر كودمان، والايكوسي جون نوكنس: لقد امر الله، برأيها بمعاقبة المشركين، وبانزال الامراء اعداء الايمان. كان نداء نوكنس موجهاً الى النبلاء. والى الطبقات والشعب (١٥٣٨) للقيام بثورة ضد السلطة «الشيطنية» التي تمارسها الوصاية البابوية، ثورة قاعدتها العنف النبوي. ولكن بعد الانتصار اكتفى نوكنس بنسخ اسلوب الحكم الجنتيفي بعد ملامته مع الظروف الايكوسية. وكانت افكار غودمان مماثلة تماماً: فوق الملوك وعند اللزوم، ضدهم، تكلف الشعوب بفرض احترام شريعة الله. وبعد ١٥٥٦ برر مبعث انكليزي آخر، جون بوني، في كتابه «الوجيز في السلطة السياسية» *A Shorte Treatise of Politicke Power*، قتل الملوك المستبدين، مع قيامه بوضوح أكثر من نوكنس وغودمان، بابرار المضمون السياسي الخالص للحدود الموضوعية بوجه السلطة الملكية. ان هذه السلطة، التابعة لله بكل تأكيد، تبدو منبعثة تماماً عن تفويض وافقت عليه الطائفة، وهو قابل للرفض في حال التجاوز. وبحث بوني يبدو اقل وضوحاً، الا انه قد يشكل نظرية حول السيادة الشعبية، فضلاً عن انه يتضمن مع ذلك فكرة تقدم سيادة الشعب على سيادة الملك. وهذه الفكرة تتجاوز في ابعادها مشكلة الخلاف بين المذاهب الدينية.

التردد الفرنسي:

ظل الكالفينيون الفرنسيون والبروتستانتون بعيدين تماماً عن هذه التصورات في البداية. وقد تمسكوا في كل مناسبة، بولائهم الملكي، مقابل ان تبقى امبراطورية الله السامية بكمالها. هذا الولاء الكامل للعقيدة الكالفينية وضعهم في موقف صعب، دون ان يترك لهم اي مخرج، عند الحشرة، الا التضحية، بواجهتها غالباً بهدوء، كما جرى لأن دي بورغ Anne de Bourg. يعرض تيودور دي باز Theodore de Bèze في كتابه *De Haereticis* (١٥٥٤) (ترجمة فرنسية منشورة سنة ١٩٦٠ تحت عنوان ومعالجة سلطة الحاكم في معاقبة الهرطقة: *Traité de l'Autorité du Magistat*) *trat en la punition des hérétiques* وهو يذافع ضد التسامح ليبرر تنفيذ حكم الاعدام الصادر بحق ميشال سرفي M. Servet، في جنيف، بان واجب القضاة الاول هو فرض احترام تعاليم الانجيل الحق، ولكنه يصر على وجوب الطاعة لسلطة جائرة، «وَلْيُطِيعُوا... حتى لأولئك الذين يضطهدوننا» ان البروتستانت الفرنسيين، لا يخرجون من هذا المأزق السياسي الا عن طريق شبهات موهمة (بنسبة الاقلية الملكية، بشأن تشكيل المجلس) او بلباقات مشبوهة. وان هم عارضوا او تأمروا حتى، ففصد المستشارين السيئين، وليس ضد الملك، وليس لهذا علاقة بدينهم.

وفعلاً، منذ موت هنري الثاني (سنة ١٥٥٩)، ظهر تيار قوي كردة فعل ضد الاطلاعية، لدى النبلاء وفي المدن، عند الكاثوليك كما عند البروتستانت. وتشوش الافكار يعكس تماماً فيها تشابك المصالح المتعارضة، وتوق الكتل الاجتماعية، والوحدات الاقليمية او المحلية كما يعكس

مبول الفرق والأفراد. وسلطت اجتماعات مجالس الطبقات الثلاث الاضواء الساطعة على هذا التشويش. في سنة ١٥٦٠، طالب البعض بدورات تمعد بصورة دورية. وحاول البعض جعل رفع المظالم شرطاً لوافقتهم على «المعونات» ولكن تصور رقابة قضائية منظمة على الملكية، تندمج نظرياً بهذه المطالبة، لم يكن شائعاً، حتى عند اولئك الذين كانوا يرفضون التحكم ويطالبون بالحرية. فضلاً عن ذلك وضع برلمان باريس امتيازاته بوجه الامتيازات التي يمكن ان يعترف بها لصالح مجالس الطبقات. وكان الجميع يتلرعون، «بالقوانين الاصلية الاساسية» دون ان يستطيعوا اعطائها مدلولاً حقوقيّاً وسياسياً دقيقاً. الكل كانوا يدعون خدام الملك الاحقره، هذا على الرغم من عزمهم الاكيد على التصرف وفقاً لاهوائهم. ونسي البلد الطاعة، ولكن لم يواجه مبدأ القوة للملكية القادرة بأي مبدأ بناء. لا شك انه ظهرت هنا وهناك نشرات هجائية، تدعو للتمرد بصراحة يذكها التشدد الديني. وفي سنة ١٥٦٤ اعلنت مجالس الطبقات في بورغونية، وبرلمان ديجون، بان المقاطعة الريفية «برونس التي تتحد مع العرش بموجب عقد (أي معاهدة) ليست مقيدة بذلك الا تجاه ملك كاثوليكي.

ولكن أمثال هذه المطالب كانت يرمثل، نادرة، في المناقشات.

فكرة الوطن في البلدان المنخفضة:

اتخذ انتشار هذه الرغبات، الاقليمية والاقطاعية، التي ادت في فرنسا الى التفكك، منحى آخر، ايجابياً بشكل واضح، لانه دخل في حركة الصراع ضد سلطة أجنبية عن البلد بأساليبها وبموظفيها. وغطى التعلق بالاعراف وبالا امتيازات القديمة فيها على المعارضة الدينية دون ان يضيع فيها: لم يكن الاضطراب صادراً عن الاصلاحين فقط. وأقام هذا التعلق، فيما بين الاوساط الاجتماعية المختلفة، وحدة في التوق الوطني. ومن خلال حرب المقلع الارستقراطية والعصيان الشعبي، المتوازنين، والمتساندين أحياناً، تجسدت فكرة الوطن. وبين فكرة الوطن هذه وفكرة الولاء للأمر الشرعي، عمق القمع الذي قام به الدوق دالب، العنيف، غير الفعال (١٥٦٧ - ١٥٧٣) الهوة أكثر. والناس الذين أعلنوا انهم ما يزالون على ولائهم للملك اسبانيا، اما اعتدلاً، وأما حيلة وحذراً، انما كانوا يضمنون هذا الولاء مقابل من الانتزاعات، فان قصر الملك في التزاماته، فانه يحول الملكية الى استبدادية. في هذا الجو الفكري المتفسني، المتجذر بصورة أقوى في البلدان المنخفضة، مما هو عليه في فرنسا، جاءت احتجاجات البروتستانت المسيحيين ضد مذبحة سانت برتلمي تبرزه وتعطيه شكلاً أكثر وضوحاً، عبر فيض من الكتابات من كل نوع.

لقد جمع الايمان الكاثوليكي وكره الاضطهاد الاستبدادي مؤلفي النشرات الهجائية وكتاب البحوث المنهجية، فاتبوا أساليب مختلفة، ولم تكن اراؤهم متفقة حول كل المسائل. ولكن اذا كان من المستحيل ادخال وجهات نظرهم ضمن عقيدة واحدة واضحة ومتماسكة تماماً، فان مؤلفات هؤلاء المعارضين للملكية (Monarchomaques) لا تعدوا ان تكون مجموعاً متميزاً بقوته

يقدم للنقاش السياسي في اواخر القرن، مادة توجيه حاسم. وأهم النصوص التي يمكن اعتبارها نموذجية في تمثيلها لهذا الخضم من النصوص الأخرى. ظهرت تقريباً بذات الوقت:

- سنة ١٥٧٣ صدر كتاب غاليا الفرنكية Franco - Gallia لمؤلفه فرنسوا هوثمان، استاذ حقوق في عدة جامعات، مستشار وموظف دبلوماسي، دماس جداً، في خدمة الحزب البروتستانتي، موهوب في الهجاء أكثر مما هو منظر حقاً.

- منه الفرنسيين وجيرانهم Rveille - Matin des Français et de leurs voisins (١٥٧٣) - (١٥٧٤)، وهو كتاب مغفل، مبهم أحياناً، ألما مع بعض السمات الأصلية.

- بحث في حق الحكام على رعاياهم Du droit des magistrats sur leurs sujets وهو محاضرات القاها تودور دي باز في جنيف نشرت سنة ١٥٧٥، فيها وضع خليفة كالفرن، سياسة بعيدة جداً عن تعاليمه الأولى، وهذا الكتاب يظهر تمام وبصورة افضل من اي مثل آخر غيره، عظيم ضغط الاوضاع على العقائد.

- وأخيراً العصيان ضد الاستبداد (١٥٧٩) Vindiciae Contra Tyrannos وهو خطاب يعزى عموماً الى تعاون ثلاثة في وضعه هم: هوبرت لانغي مع صديق له من كولوني، وفيليب دي بلسي موري.

يضاف الى هذا الادب، حقناً مؤلف «حكم ايكوسيا الشرعي» De jure regni apud Scotos (١٥٧٨) لكاتبه الايكوسي جورج بوستان، الفرنسي بالتبني، اذ عمل الرغم من الفوارق المحسوسة في الشكل وفي الأساس، يشبه طرحه وعرضه للقضية طرح الموهغوت الفرنسيين.

«ادانة الاطلائقة»

ان هؤلاء الموهغوت، في غالبيتهم الكبرى، يتبنون المفهوم او التصور التاريخي، المعروض في كتاب «غاليا الفرنكية». ويؤكد هوثمان، بسعة اطلاع ومعرفة تفرض نفسها على قراء غير مؤهلين في اغلب الاحيان، لانتقاد شطحاته، بأنه منذ الغالين، ظل الحكم الملكي في فرنسا تابعاً لمجالس الطبقات الثلاث الممثلة للأمة. لقد افتتحت البرلمانات على صلاحيات مجالس الطبقات، وبأخذ هوثمان على البرلمان ذلك بعنف، ليعود فيها بعد فيغير رأيه. وتغير مواقفه، الذي يدلي على وصولية تككيكية، لا يقتصر من نجاح كتابه الذي سرعان ما ترجم الى الفرنسية. ويفقد خصوم السلطة الملكية السلطوية الكتاب حق قدره: انه كتاب ذو نبع علمي يظهر لهم بمهارة بيانية كبيرة، كيف ان مرايهم تنفق «مع حكمة الاجداد». فاذا اعترض على ذلك بالواقع التاريخي الحديث؟ حيث تقلص وانكشف دور «الطبقات الثلاث» منذ أواخر القرن الخامس عشر؟ فان «النبه» يجيب على ذلك بان «التقادم لا يسري على حقوق الشعب». وفي هذا تراجع دائم في مجال التاريخ اما مجال الحقوق.

الرضى الشعبي:

وأحد أكثر البراهين تداولاً لدى مهاجمي الملكية «monarchomaques» يقول وهو يعالج موضوعاً وسيطياً مشتركاً، إنما بأشكال قريبة: «إن الحكام أوجدوا من أجل الشعب، وإن الشعب لم يوجد من أجل الحكام». وتتضح الفكرة لدى تيودور دي باز خصوصاً، في تحليل الغاية من الدولة، وإن هذه الغاية تكمن في النظام، وفي ازدهار أعضاء الجسم الاجتماعي. ويستند «بوشان» إلى التصور القديم للفريزة الاجتماعية، أما التولوجي الجنيني «دي باز» فينظر إلى المسألة من زاوية القانون الطبيعي. وخرجت من هذا التفكير الغائي، الذي لا يختلف في استنتاجه كثيراً، عن الفكرة الوسيطة المتعلقة بالخير العام، نظرية في السيادة. وباستعمال اللغة الارسطية نقول: إن الشعب هو بآن واحد السبب الغائي والعلّة الفاعلة للسلطة الملكية والحكام. في المعنى الأوسع للكلمة، خلقهم الشعب. والتاريخ القديم والحديث مملؤن بالأمثلة على هذا الخلق، أي بالأمثلة على الانتخابات القائمة على المحاباة.

ولكن كتابنا (بوشان، ودي باز)، يلحون على الفكرة، فهذا التدرج في السلطة له شرعية منطقية وحقوقية شاملة وكونية. حتى في النظام الوراثي، تعتبر الموافقة الشعبية هي التي تصنع الملك، «لم يولد رجل والتاج على رأسه والصرجان في يده» (Vindiciae) إن التفويض المعطى لا يمكن أن يكون إلا مشروطاً: «هذه هي نظرية العقد. وقبل النظر فيها، يجب التوقف عند الأسباب التي تدعو إلى الإطلاقية:

أسباب سياسية: الإطلاقية مردودة عقلياً من الزاوية الغائية الممتدة - وأسباب دينية أيضاً. الطاعة اللاحدة واللامشروطة هي لله وحده. يخضع الملوك بآن مما لقانون العدالة الطبيعي، ولإرشادات الكتاب المقدس. هذا التلاقي في المسببات الذي يقوي ويدعم الطروحات، يوضح سمة من سماتها الأصلية. من جهة، كل الانظمة، مهما كان شكلها، ترتكز على رضى الشعب، ولكن هؤلاء الكالفينيين يزعمون من جهة ثانية أن كل سلطة تأتي من الله. والحكم المنتقل من الملك إلى الشعب، يظل حقاً إنهما، والثورة ضد المستبد هي من الحق الإلهي.

نظرية العقد:

يكثّر في النصوص استعمال كلمتي عقد وصك، إلى درجة أن «مهاجمي الملوك، monarchomaques يعتبرون مخترعي «نظرية العقد». عند تيودور دي باز المهم هو مجموع الشروط التي جرى بموجبها انتخاب الملك. يقول بوشان: «عقد متبادل بين الملك والمواطنين» وهكذا تبدو فكرة العقد قريبة من فكرة الدستور: حيث يتجلب موجب الملك في قسمة احترام القوانين الأساسية. هذا اللغة الحقوقية الدستورية تبقى على كل غير كافية. في العقد، بحسب رأي توفيل باز: «ما أسس على العقل والعدالة الطبيعية يعد بيتاً». المهم هو هذا المضمون المضمر، الذي يعيدنا إلى النظام، أي في النهاية إلى إرادة الله. ولا ترك «الفنديسياء» Vindiciae شكاً في

هذا الشأن، وهي تميز وفقاً للنموذج العبري بين عقدين أو اتفاقيين الأول بين الله، والملك والشعب والثاني بين الملك والشعب. في الاتفاق الأخير لا يكون الله فريفاً بل ضامناً، يحكم ترابط المقدسين. هذا هو الملك إذا خاضع للقوانين، مفيد بالميثاق. فان اخلف. يصبح مستبداً. ولكن من يعاقب على هذا الاختلاف؟ يرى تيودور دي باز «لا يجوز لأي فرد ان يواجه بالقوة قوة المستبد، من تلقاء نفسه» هذا المهم يقع على عاتق الحكام الثانويين، على اعيان المملكة الذين يمثلون الأمة، والحل مماثل في الفنديسيا Vindiciae التي تمن «الأوصياء على الشعب» وحكام ومراقبون عموميون» وبكلمة «الاعيان والكبار. كل هذا يصلح في مواجهة مستبد «أخرق» ملك، خرق العقد. وأما المستبد «المفتصب» المستبد الذي ليس له لقب شرعي. فالطاعة غير واجبة أصلاً: انه خارج على القانون ولكل ان يقاومه.

مقاومة الاستبداد

تتبر نظرية مقاومة الاستبداد المحتوى المحدد لفكر الموناركوماك monarchomaques، فالشعب الركيزة الدائمة لا يتصرف الا عن طريق ممثليه الذين هم عادة سدة العرش، وبصورة غير اعتيادية، او من سنة لسنة، ممثلي الطبقات في المملكة «الفنديسيا Vindiciae» اي في الواقع ارستقراطية الميثاق الوسيطة (الاعيان والنبل) وفي هذا عودة بالقوة، للتصورات الوسيطة، بشكل تفصيلي ودقيق، (مثله حق دعوة الاجنبي للاستعانة به ضد الطاغية).

ومع الايضاحات التي تغلبها وصولية حزب، والحكام الثانويين، مغولون التصرف كهيئة فكرة يتميز بها تماماً مجتمع مركب من اسلاك او طبقات ولكن هذه الهيئة قد لا تأخذ بقاعدة الاجماع، ولجوء تيودور دي باز، في هذه الحالة الى قاعدة Samior pars، تدل جيداً، انه في التحليل الأخير، يكون حكم الشرعية السياسية تحكيمياً من الناحية السياسية، ذلك ان السانور بارس تعني حتى بممارسة الدين الحق. وكذلك الحال، فيها خصص الفنديسيا Vindiciae، اذ بموجبها تستطيع الوحدة او الهيئة المحلية ان تقاوم الظلم في مجالها هي: فالمدينة او المقاطعة تستطيعان حيث هما، ضمن الدولة، وضد الظالم، الكافرين، اقامة الدين الحق، والنضال من أجله دفاعاً عنه. ان كتابات الموناركوماك هي مؤلفات نضالية. من هنا فائدتها رغم ضعفها العقائدي. واذا تجملت في بعض المقالات العنيفة، بصورة خاصة، تطلعات شعبية حقة، فان المثال المسيطر على المجموع هو «الفدرالية الارستقراطية»، التي تنفض في الماضي من اشكال سياسة مؤيدة لوضع الاقلية من الهوغنوت الفرنسيين.

وبرز تأثير «اعداء الملوك» (الموناركوماك) بصورة خاصة في انكلترا وفي هولندا، خلال القرن السابع عشر من خلال الانكار الليبرالية. فقد كانوا دعاةهم الغامضين المشبهين، لأنهم كانوا يطالبون بها، باسم الوثوقية او (دوغماتيسم).

الارتكاسات الكاثوليكية لـ *l'Alligé*

الافكار السياسية لدى الحلف (*l'alligé*)

عندما انقلب الوضع السياسي لصالح البروتستانت الفرنسيين ايام هنري الثالث، وسواء تبنوا، من قبل، اطروحات مهاجمهم المتطرفين ام لا، اصبحوا عمدة الملك. وقد اوغلوا في ذلك، بالطبع ايام هنري الرابع. ورجع العديد من الكاثوليك المؤمنين *ligueurs* الى افكار الموناركيومك، وبذات الوقت، ولاول مرة سنة ١٥٧٦، تكون حلف عام، بادارة ارستقراطية، من أجل الدفاع عن الدين الكاثوليكي. وتطور هذا الحلف من ولاء مشروط وحلوا، الى عداء معلن ضد الملك، بعدما لعبت عناصر شعبية، معبأة بالتعصب على يد الوعاظ، دوراً أكبر في المدن، وخصوصاً في باريس، ودلت اضطرابات العاصمة، واغتيال هنري الثالث، وتعيين ملك كاثوليكي غير الوارث المعين بالوراثة، من قبل هنري الثالث، والاستعانة بالاسبان، كل ذلك دل بما فيه الكفاية، بان جرأة المؤمنين لن تتراجع ولن تتوان او تتورع عن أي عمل. ولكن على صعيد الافكار، لم يقدم اي من مناصريهم حتى ولا لويس دورليان، ولا جان بوشه، رئيس السوربون، ولا الكتائب المجهول للجمهورية المسيحية العادلة في مواجهة حكم السلطة المارطوقية الكافرة. *De justa republica Christianae in reges impios et haereticos auctoritate* (١٥٩٠) شيئاً جديداً يختلف عن المواضيع المأخوذة، وأحياناً بصورة حرفية، من الكتب السابقة للفريق المحصم. وبعض المواضيع التي ثار حولها الجدل، مثل القانون الاساسي للمملكة (القانون السالي)، قلما كانت تمثل، والحال كذلك، الا أهمية ظرفية آنية. ومن خلال عصف الملاحظات، التي استندت، في الكثير من الحالات على حجج ضعيفة او غير موجودة، كانت السمة الجوهرية، المتجلية، ربما تختصر بجسلة لبوشه حين قال: «ما يفكر به الحلف ويقول، ويعمله ويعيشه هو الكنيسة، ولا شيء غير ذلك».

تجاه هذه السمات الخاصة بالفوضى السائدة في فرنسا تبقى الحلف التحرك العام ونقيض الإصلاح، الذي كان اليسوعيون ادواته الأكثر حماساً.

معتقدات ونقيض الإصلاح:

تمسك خصوم هنري الرابع الادلاء بالفكرة القائلة بان للبابا الحق بخلع امير ملحد. وبالفعل تدخل البابا في الشؤون الفرنسية. واذا كان بعض اليسوعيين قد أكد بصورة كاملة الاطروحات التيقراطية الويسطية، فان غالبيتهم كانت مع اراء الكاردينال روبرت باليرمان الأكثر براعة والتجربة من خلال كتابه: «سمو وعظمة الخيرية» (1586 *De Summo pontifice* 2) *Tracts* (1610 *tus de potestate summi pontifici in rebus temporalibus*) معالجة سلطة الخيرية العظمى للشؤون الدينية.

لا يسند باليرمان الى البابا السيف الزمني، اي سلطة سياسية خالصة، اي نوعاً من السيادة على الملوك، بل حقاً معدداً يمارس لغاية روحية *ad finem spiritualem* اذ ان معارضة ما يقع، على

الصعيد السياسي من شأنها ان تعرض سلامة المسيحية للخطر.

وفسر لويس مولينا، الفرق فقال: بان خلع امير وراثي يقع على حائق شعبه، اما بناءً على أمر من البابا. (والجمهورية المسيحية *Respublica Christiana* ها) التي كان يتصورها هؤلاء المؤلفون لم تشكل كياناً سياسياً واحداً مثل المسيحية الوسيطة، بل كانت تتألف من دول متميزة وذات سيادة. ولكن مصلحة الدين، التي تعمل فوق كل مصلحة، تقضي بوجود رقابة كنسية، في المجال الروحي، على ملوك ليسوا مستثنين الى الحق الإلهي، بالمعنى الذي اعطاه لهذا التعبير جاك الاول في انكلترا ولويس الرابع عشر في فرنسا. ولهذا يدعي هؤلاء اليسوعيون، غالباً، ومن حيث المبدأ، بان السيادة هي ملك الشعب، ولكنهم قلما يتوسعون بهذه الفكرة الى درجة جعلها عقيدة سياسية، بل يعترفون دائماً برفعة وعلو النظام الملكي. هذا الموقف يحتل مع ذلك، بالنسبة الى الملوك جوانب مزعجة، خصوصاً عندما يمبر عنه باصالة قوية كاصالة جيان ماريانا.

ويعلم هذا الانسي الكبير اليسوعي في مؤلفه: في الملكية وفي النظام الملكي *De Rege et regis institutione* (١٥٩٨ - ١٥٩٩) الذي كتب خصيصاً لنشئة فيليب الثالث (كما فعل اراسم سابقاً عند توليه تربية شارل كانت)، يقول: *Principes non est solutus legibus* «مخصص دوراً كبيراً للسلطات المحلية، ويوسع بشكل خاص جداً الرقابة الاكليريكية، ولكن ليس لحساب البابا، بل لحساب الاساقفة، والاعضاء الاساسيون، امراء الجمهورية، وقد لفت الكتاب المعاصرين بما فيه من دفاع، شبه التحريض على قتل الطاغية، وهو أمر ساعد كثيراً في تغذية تحسبات اعداء الجمعية الجزويتية. ولم يتورع البرلمان الغاليكانيون عن اداة أكثر هذه الكتب اليسوعية تطرفاً بسبب بابويتها وعدائها للملكية، وهذه الادانة، مقرونة بالرفض الذي لقيته القوانين الكنسية المقررة في مجمع ترانت - هي من ضمن خط حركة ساهمت في تفشيل الحلف: مثلت برودة فعل قومية، معادية لروما (البابوية) وللاسبان.

انتصار الملكية

الحق يقال ان الحكم الملكي لم يعدم، في أشد ساعات الحروب الاهلية حرجاً، وجود مدافعين متحمدين في الواقع، ضد التطرف الديني، وعلى ضرورة تفضيل وحدة المملكة على اي شيء آخر. الا ان هذه الفكرة لم تكف لوضع برنامج عمل، بل ربما استخدمها التنصيون المتطرفون كنزيرة لان الناس لا يتصورون وجود دولة بدون وحدة في الدين. وقد صدر احياناً، تصور واقعي للتسامح، مؤسس فلسفياً أما على استحالة اكراه الضمائر، وأما على بعض الشك بالاساليب التيولوجية المتحيزة جداً، على الأقل بعد صدور *De Haereticis* مؤلفه سياسياتنا كاستليون (١٥٥٤).

اما حلفاؤه الفعليون، في هذا الموضوع فهم اليسعينيون (اتباع سوسن: وهو صاحب نظرية تعارض عقيدة التثليث). او الملحدون الروححيون. وقلنا لوحظ تأثيرهم على الكتاب

السياسيين الذين يدعون الى الوفاق. وحتى المناشطات البليغة من المستشار ميشال دوليتال ليست مستمدة منهم مباشرة. والتيار الملكي الذي ارتسم من سنة ١٥٩٠ حتى انتصار هنري الرابع قد تجيز في اقصى قوته بالرغبة في التهرب من المناقشة النظرية حول هذه المشكلة، التي سوف يحلها، منشور نانت Edit de Nantes، واقعاً سنة ١٥٩٨ بوفاق تعب وضجر، وليس بوفاق عقائدي (بخلاف ما هو عليه الحال في كل من المانيا ويولونيا، حيث تسود روح التنظيم هذا ان لم نجد الاساليب المرتبطة ببنية سياسية مختلفة).

وإذا تجاوزنا هذا الذي حصل فاننا نجد انصار الملكية - الملقين احياناً بالسياسيين - مرتبطين بحب غريزي. وتراثي، وشعوري، للملكية. والصورة التي يكونونها عنها، والمثال الذي يعزونه اليها ليس فيها شيء متماثل -تصور عند لوييتال لملك فرد مستبد «Solutus ligibus» ولكنه غير ظالم اطلاقاً، يتقبل الاستراحات ويأخذ بالقيود والحدود طوعاً ودون اكراه. ويذكر المستشار البرلمان انه يوجد هناك فرق بين «المراقبة والنصيحة المخلصة». ويركز بيار دي بلوا في «التمجيد الكاثوليكي» (Apologie catholique ١٥٨٥) على هذا التأكيد للسطة المطلقة مع لدعة متأنة لروما بقوله: «الجمهورية ليست في الكنيسة، بل بالعكس الكنيسة في الجمهورية». وعلى هامش التراث التشريعي الذي ألهم أيضاً جان تيلي Jean du Tillet، حملت الطريقة الذهنية الأكثر ميلاً الى التاريخ، رجالاً امثال اتيان باسكه او دو هيلان في كتابه «في وضع وفي نجاح شؤون فرنسا ١٥٧٠» الى اتخاذ مواقف ذهنية اقرب الى مواقف سبيل. لم يتنازع احد في وجود القوانين الاساسية. والفقيه غي لوكية، اذ ينكر ان يكون النظام متضمناً ادنى عنصر من الديمقراطية او الارستقراطية، لم يتوان او يتردد في منح «مجلس الطبقات المعمومة» حق التصويت على الضريبة، لقد وقف موقفاً واضحاً من هذه النقطة، وملائماً لامية شائعة جداً، ان «لم يكن للعامة معترف بها حقاً او ملحوظة. حول مسألة طبيعة الحكم الملكي، يعتبر تكرار الصيغ الاطلاقية مشرباً بنفس الفموض الذي يكشف الفارق بين النظرية والواقع. وعلى هذا يرى بلفوري، ان الملوك مطلقون واساد ولدرجة انهم يستطيعون كل شيء، بالرغم من انه ليس كل شيء جائزاً لهم». وبالتالي. ان قوة الافكار الملكية تتأثر من شيء آخر غير الاعتبارات التي من هذا النوع.

ان الملك، كنقطة جمع وحيدة وملموسة، في الدول ذات الاتساع، يستفيد من تعزيز الشعور القومي. ويمكن ان نقارن، بهذا الصدد، بين تعابير هذا الشعور في فرنسا هنري الرابع، وفي اسبانيا فيليب الثاني، وفي انكلترا الزباث. والمقارنة تفرض نفسها بين النظريات الملكية الغاليكانية وعقيدة الطاعة التي علمتها الكنيسة الغاليكانية بجديده موروثه من هنري الثامن. ورواي الكاثوليك الانكليز. على الرغم من فارق الدين، يبدو غالباً مرتبطاً جداً بالملك. ان «بلد الولادة» يفضل على البابا.

ويتضح تأثير هذه الارتكاسات السيكولوجية الصعبة التقييم ان نظرنا الى الحالة الاجتماعية

فمنذ سنة ١٥٦٨ حذر «الذار الى النبلاء» *Avertissement à la noblesse* هؤلاء من القيام بالاضطرابات ولتفكر بما هو أكيد جداً، والتجربة علمتنا ان نكون عاقلين تماماً، ان الملك لا يمكن ان يعصى من قبل افراد رعيته كما لا نعصى نحن من قبل رعيته وأدت خطورة الاضطرابات في الممق، الى مواجهة الجماهير الشعبية التي كانت خيفة لفترة معينة، بالتضامن فيما بين الطبقة الاجتماعية الارستقراطية والطبقة السياسية الملكية، دون القضاء نهائياً على التناقض بين فكرة حكم الدولة المفروض على الجميع وروح الاستقلال المتمكن من النبلاء، ومن الاعيان والحكام، ومن الهيئات المحلية.

المقطع الخامس - الانشاءات المعقائدية

بفضل جهد البناء والتعميق التمثال بالتأليف الكبرى السياسية، تجاوزت هذه الاخيرة التيار الذي حملها، والذي امدعها بالمواضيع فقدمت له الحجج والبراهين الأقوى، ولكن اذا رفعنا النقاش الى مستوى عقلي عالٍ. تبعد هذه التأليف، ان لم يكن حتماً عن الواقع، فعل الأقل عن واقع الرؤية والتفكير الذي يميل في الازعان الأكثر بساطة، وحتى عند الناس المثقفين الذين لا يجنبهم النظريات السياسية. ويروز الثروة الفلسفية عند الفقهاء، لا يجب ان ينسب الفنى التاريخي العظيم في الرأي العام المتكون والقائم على تصورات مبهمة، وعلى مواقف ذات وعي غير كامل متأثرة بصورة مباشرة بالمصالح والاهواء والظروف. فالتركيبات النظرية على اهميتها تنسفي تماسكاً مفضلاً على اراء متنافرة ومتباعدة مما يجعل شهرتها الدعائية أكبر من مفعولها. وكثير من الذين يقرأونها، ويتأثرون بها فعلاً، يحتفظون منها فقط ببعض الوجة، وبعض الفكرات المنفصلة، وحتى ببعض الصيغ التي يفسد معناها عندما تتعمم. ويمكن التعرف على توضيح للريجات السياسية الجمهورية، في آخر القرن السادس عشر في الصروح التي اقامها بودان Bodin، والتفويض Althusius وسواريز Suarez.

بودان

حياة جان بودان، (١٥٢٩ او ١٥٣٠ - ١٥٩٦) غير معروفة تماماً من بعض جوانبها الجمهورية. فيبعد مرور عابر عند الكرمين^(١) Les Carmes ربما تعرض بسبب كالفينيه للموت بالمحرقة، وقد لعب كحماس في باريس، بعد دراسة جرت، بصورة رئيسية، في تولوز، دوراً في حزب والسياسين، استلقت الانظار في جمعية بلو العمومية (Etats des Blois) سنة ١٥٧٦). وبعد مشاركة في مشاريع الدوق دالانسون، انهى حياته في منصب وكيل الملك في البرلمان، في لاوون، حيث انتسب الى الحلف la ligue حذراً وهدوءاً للشبهات، متخلياً عنه بسرعة وكان انتاجه مزاجاً لحياته السياسية الناجحة من غير جبابة، ويدين بودان لهذه الحياة السياسية بمعرفته الجيدة

(١) لو الكرميلون. (الترجمة)

بمقومات السياسة الفرنسية. الا ان انتاج بودان يعود بصورة أكبر الى مطالعات ضخمة والى حشوية شاملة.

فقد كان بودان يعرف العبرانية، واللغات الكلاسيكية، ولهذا كان ينم بكل الظواهر الاجتماعية: انه رجل قانون، ومؤرخ، واقتصادي (في جوابه الشهير على بدعة اليد ذي مالسرا Malestroik سنة ١٥٦٨)، وفيلسوف ايضاً - ولكنه لم ينشر كتابه الجريء المسمى: «نقاش حول التجريد الباطني»^(١) Heptaplomeres Colloquium الذي يشتم منه روح القوة الفكرية «l'esprit fort»، في حين ان مؤلفه: «نحن السحرة» (Demononanie des sorciers) (١٥٨٠) يظهره لنا مثبهاً، ككل المفكرين الكبار في عصره، بالتصورات السحرية. ان ثقافة بودان لها الابعاد، ولها الاتساع الموسوعي الذي كان للأنسنة في «عصر النهضة» ان طموحه الفكري، عندما ألف «كتب الجمهورية الستة» (١٥٧٦) كان على مستوى سعة علمه: المهم تأسيس العلم السياسي، ثم رسم سبل النهوض بفرنسا بذات الوقت.

المصادر والأسلوب

ان ضخامة البناء البادية لاول وهلة، تلفت النظر أكثر من وضوح الخطوط. وقد تنفخ بودان عن طريق الكتب. ابتداءً بالانجيل وانتهاءً بحكايات السفر المعاصرة. اي على يد المؤرخين والقانونيين. ولم يغفل المعالجات الفلسفية، والمجموعات المستندة. ولا المصدر الحي، وهو المحادثات. وكان يتصرف في كل ذلك بثقة وبطمأنينة وبرشاقة، غير آبه بالغموض، ان لم يكن في فكره، فالتعبير عن هذا الفكر - انه مؤلف صعب ليس فقط بسبب قلة فنه - فهو يعرف ويعمل تجريبياً بحقوقه، ولكن حبه بالسببية التاريخية للاشكال السياسية يبرز من خلال «الجمهورية» La Republique كما من خلال تأليفه المشوق: «اساليب سهلة في معرفة التاريخ» (1566) Methodus ad facilem historiarum Conitinem يتهج مسلكين فيه، استنتاج (من العام الى الخاص) واستقراء (من الخاص الى العام)، وهذان السلطان يمكن ان يتطابقا، اجمالاً مع الفكرتين الرئيسيتين في الكتاب: اولاً دراسة بنية «الجمهورية»، ثم فيها بعد دراسة التطور، ولكنها مسائلتان متشابكتان باستمرار: ما هي الطبيعة العميقة للدولة؟ ما هو أفضل نظام؟ هذه الثنائية تخفف حدتها نظرياً، اذا ان «الجمهورية الحسنة التنظيم» تستحق وحدها اسم «الجمهورية» والدولة الأفضل انما هي كذلك لانها وحدها تحقق جوهر الدولة. وبما ان بودان، وهو يرفض الطوباوية، يريد «اتباع القواعد السياسية بحذافيرها ما أمكن»، فانه مع ذلك، يشعر بالخارج القليل عندما يريد الاستمرار بالتمسك بهذا الدمج بين الواقع والحق.

السيادة Le Souveraineté هي الاستقامة في الحكم، وهي تتألف من عدة عناصر لها مصالح عامة ومشتركة كما يتمتع بسلطة سيادة.

هذا الحشر للمثالية في التعريف له فائدة مزدوجة فسبب المثالية للدولة، قدم لبودان صورة

(١) التعريف هنا ليس التعريف والمظهر حقيقة الواقع (انظر حاشية)

أبوية عن سلطة العاهل، كما افاده في تبرير الصفة القدسية للملكية الخاصة. وتنشأ الجمهورية عندما توجد «وحدة» بين العائلات ولكن «لا يوجد أبداً حق عام أو شيء عام، إذا لم يكن هناك حق خاص أو شيء خاص»، تتكون الجمهورية أيضاً عندما توجد سلطة عليا «وتوجد فيها بين الأعضاء والفرقاء». حول هذا المفهوم للسيادة. محور كل بناء، يتوسع بودان طويلاً. ان على الحكم المطلق ان يفرض قانونه «ولو دون رضى افراد الرعية» والتبريرات التي يقدمها لذلك مملوذة بالفكرة الرومانية حول الجلالة الامبراطورية، وفيها نتعرف على الصيغ الكلاسيكية التي ات بها الفقهاء الحقوقيون. ولكن بودان، حين يركز على ديمومة السيادة، فانه يعضها فوق العاهل. ولا يقدم لذلك تبريراً فلسفياً، بل انه يقرها كحتمية جازمة، لازمة لوجود الدولة ولوحدها سواء قامت هذه الدولة بفعل عنف الاقوياء او برضى البعض الذين يرهنون لأنفسهم حريتهم الكاملة المطلقة، بملء ارادتهم».

والسيادة لا تنجزاً وهي مطلقة والقانون، الصادر عنها، «هو أقوى من الأنصاف الظاهري». وكون الملوك «ملزومون بمواثيقهم» لا يناقض هذا المبدأ، لان بودان وهو يتكلم عن المراتيق يفكر في قضايا تتعلق بالنزاعات الإدارية. ولكن، من جهة أخرى «ان السيادة المطلقة المعطاة للأمرء وللإقطاعيات السيدات المستقلة لا تمتد إطلاقاً الى شرائع الله وإلى القوانين الطبيعية». ونتج عن ذلك، ان أوامر العاهل، القاضي بتصرفات منافقة، (وبودان لا يوضح كيف يتم تقرير ذلك) للقانون الطبيعي، هي جديرة بالمخالفة شرعاً، هذا اذا ظل العصيان غير ممكن او محظوراً. وهكذا نرى ان بودان لا يتخلو من قليل من التناقض بين اطلاقية السيادة و«محدوديتها بواسطة القانون الطبيعي، خصوصاً وانه لا يوضح الا قليلاً هذا المفهوم الأخير».

دولة وحكومة

الواقع، وعلى وجه التحديد، ان المبدأ الجوهري في الجمهورية، (وهو السيادة المطلقة الواحدة، مهما بدا جامداً في الظاهر، وثابتاً ابداً)، يبدو مرناً جداً من خلال مفارقات جد معقدة. المفارقة الأولى، بين شكل الدولة وشكل الحكومة: الجمهورية تكون، بحسب متولي السيادة، ملكية فردية، او ارستقراطية، او ديمقراطية. وكل شكل من هذه الاشكال له حسناته ومساوئه، التي يقارن بودان فيها بينها، كبلاغي مشبع بالنصوص الكلاسيكية، بل وايضاً بتحليلات أصلية. واذا كانت اساتيد هي ضد الديمقراطية، (التفاوت الطبيعي، عدم الاستقرار، الديمقراطية) تأتيه من الاقدمين، فانه يظهر في كتابه «البندقيّة» ميله الشديد الى الارستقراطية ان وجدت وتمتعها وعلى شأنها. واذا كان تفضيله الصريح يذهب الى الملكية، فبالاستناد الى مبادئ العظيم القائل: «لا يمكن لاحد ان يكون سيداً في الجمهورية، الا واحد فقط». كيف يمكن تصور جسم بمئة رؤوس او شعب يتولى السيادة. ومع ذلك لم يقل هو كل شيء. كل شكل من أشكال الدولة الثلاثة يمكن ان تكون له حكومة ملكية، او ارستقراطية، او ديمقراطية. تعقيد عجيب، يؤدي الى اعتبار الامارة، بالمعنى الايطالي للكلمة، وكأنها الشكل

الملكي للحكومة الديمقراطية. وماذا يمكن ان يقال عن الارستقراطية ذات الحكومة الديمقراطية؟ ومع ذلك ليست هذه التفرعات عيناً - ان الملكية اليونانية مثلاً - لها، من حيث النظرية، نشأة وأصل ديمقراطي، لانها مكنت بودان، الذي أنكر امكانية وجود شكل مختلط على صعيد السيادة، من العودة الى الواقع على صعيد الحكومة: ان الجمهورية الرومانية كانت ديمقراطية ذات حكومة ارستقراطية.

وللملكية، بالتأكيد، اشكالها الثلاثة الحكومية، بالطبع: الملك يستطيع الحكم وشعباً مع تساوي النسب، (ساواة الجميع أمام الاحياء العامة)، او ارستقراطياً بالنسبة الهندسية (اعباء ملقاة على عاتق النبلاء والاغنياء) او بالتنسيق او الدمج، من غير عنف ولطف، بين النبلاء والعامة، بين الاغنياء والفقراء. ولكن فائدة ما قاله بودان حول الملكية نابع، بشكل بارز وواضح، من تمييز اضافي، (لا ينسجم مع التمييز السابق)، بين الملكية المستبدة (الطغيان الكامل الذي لا يحترم «قوانين الطبيعة»)، وبين الملكية السيادية، حيث الملك، (سيد (مالك) للأموال وللأشخاص). هذا التمييز الاضافي ينشئ ايضاً دولة بالقوة، لا بالقانون، هي الملكية الشرعية، التي تشكل وحدها، حقاً «جمهورية» ويطبع فيها أفراد الرعية قوانين الملك ويطبع فيها الملك قوانين الطبيعة. انما تولف، باللغة البودينية، بين السيادة المطلقة الخالصة وبين حرية الافراد، التي تقوم جوهرياً على الملكية الخاصة الفردية.

بودان والملكية الفرنسية

هذه التصنيفية الدقيقة، الشعب، في بعض الاحيان، تقدم لبودان الاساس المنهجي لأرائه حول حكومة فرنسا؟ ويمكن هنا التساؤل هل كيف بودان الاطار النظري حتى يتلام مع هذه الاراء، الفرعية المعارضة، مهما بدت مسكوبة في قالب عقلائي خالص؟ ان التناقض بين «الاطلاقية الشرعية» والاطلاقية والاستبدادية التحكيمية، ينبع، بالتأكيد، عن خطأ فكر يرفض اخضاع الحق وحصره في واقعة القوة وحدها، خصوصاً اذا كان هذا التناقض تكتيكياً، لا حقيقياً وخصوصاً ان بودان لم يستطع التهرب من معالجة موضوع «الاستبداد والتسلط»، وهو موضوع الساعة، يوشك، فأراد الاعتماد عن مكيافي، واتباعه من مناصري الطغاة، وبأن واحد الابتعاد عن أعداء الملوك «الموناركوماك» دعاء الفوضوية والاستباحة. ولكن من الصعب الادعاء بان بعض المواقف الذي وقفها بودان، هي استنتاج معقول من مبداء حول السيادة، او هي تنسجم مع هذا المبدأ. فهناك أولاً المشكلة العامة المتعلقة بالقوانين الاساسية للمملكة. في فرنسا، يعترف بودان بأن هذه القوانين تنحصر في «القانون السامي»، وفي عدم امكانية بيع الممتلكات الملكية. هذه القوانين «التي اقترنت والتصقت بالعرش» تقيّد، المعامل وتلزمه، على الرغم من ان سيادته وسلطته هي قوة مطلقة. وبصورة اوضح ايضاً، يصرح بودان، وهو الذي يعري مجالس «الطبقات العمومية» من أية حصة في السيادة، علناً بان الملك لا يستطيع فرض الضررية على أفراد رعيته «الا عن طريق مجالس الشعب او عن طريق كل مقاطعة، مدينة او

بلغة باستثناء حالة الضرورة-القصى. والتماك في البناء البوذي لا يفرض ادخال فكرة تقليدية عليه منقولة عن المؤرخ كومينز Commynes وما تزال موضوع جدل من حيث القانون ومن حيث الواقع وتقضي بالدفاع بقوة من اموال المكلفين ضد السلطة الملكية.

ولاقرار هذا التماك ثانية، يتوجب وهذا امر عسير، تأويل القواعد الجازمة، حول السيادة وكأنها شرطية او احتمالية، في ضوء مقاطع اخرى كالمقطع الذي يصرح فيه بودان بأن الملوك خاضعون لشرعة الله والطبيعة، ولعدة قوانين بشرية مشتركة لدى كل الشعوب من الواجب ربط اطلاق السيادة بحق حال اسمى، او بالخير العام، او بأية قيمة أخرى رسمت كغاية للدولة، ويجب تقدير قدسية الملكية المحصورة - حتى تجاه الضرورات الضريبة - وكأنها مادة من القانون الطبيعي لا يستطيع الملوك انتهاكها. اذا كان هنا جوهر الفكر البوذي، فيجب الافتراض بأنه يعبر عنه بقصور وذلك باسناد كل شيء الى اطلاقية السيادة. من المؤكد. في مطلق الأحوال، انه قد يصل الى التعادي، في الحد من حقوق الملك، أكثر مما يفعل الكثير من المنظرين المعاصرين له حول الملكية المطلقة، امثال غرغوار دي تولوز، الذي هو ايضاً تلميذه.

السياسة والدين

من جهة اخرى، لم يكن تصور بودان، للحق الإلهي مثل التصور الذي نجده عند بيار دي بالوا او عند وليم باركل، هذا الايكوسي الذي كرس حياته كاستاذ للحقوق في فرنسا، والذي نشر سنة ١٦٠٠ مؤلفه: «في ملكية وشرعية» «De Regno et Regali Potestate» في هذا التصور، يستمد الملك سلطته من الله مباشرة، وفي كل لحظة بموجب مك خصوصي ان امكن القول. ان أساس السلطة السياسية بالنسبة الى بودان، هو أمر عقلائي، يتوافق بالطبع مع الارادة الالهية، بكل بساطة، لان الطبيعة ولان العقل البشري هما من مخلوقات الله، بكل تأكيد لا يستبعد بودان الله من الجمهورية. حيث يلعب الدين دوراً جوهرياً في تثقيف، وفي مراقبة الآداب العامة والحياة الفكرية.وعمل كل لا يبدو، ان استبدال الله بأي مبدأ فلسفي آخر، او زوال السمات المسيحية المحصورة لله، تحدث خللاً محسوساً في البناء، لقد زالت فكرة المسيحية تماماً من آفاق بودان، فهو يرى المسائل السياسية في اطار الدولة السليمة، دون ان تطرح علاقات هذه الدولة بكنيسة كونيّة اية مشاكل في نظره. وللمحافظة في دولة ما، على الوحدة الكنسية الضرورية، يجب الغاء الجدل حول الايمان. فاذا وجد الجدل، فالافتقار وحده هو الدواء. وبودان حين يوصي بالسماح، وهو الذي ربما قد توصل، فيها خصه شخصياً، الى دين طبيعي، فانه يبقى منطقياً تماماً مع تفكيره الخاص في السياسة. والجمهورية، التحررة، ان امكن القول، من صراع المذاهب، تصبح دنوية بالقوة، كما هي فعلاً، وتصبح ظاهرياً، مؤممة. والتزيم والتأميم هما اللذان يقربان فيما بين بودان ومكيافلي، بالرغم من الكره الشديد الذي يكنه، مؤلف والجمهورية (بودان مؤلف والامبر) (مكيافلي).

النسبة التاريخية

ان البعد بين الفكرين ضخم في الواقع. يظل بودان مطبوعاً بالانسة المسيحية وبالعقيدة الحقوقية، لكي لا يفتش في الدولة من عقلانية أخلاقية تتناسق مع القيم التقليدية. ويحده عن مكياقلي أيضاً، حيشة اخرى مهمة يتوجب تسميتها فكره العلمي. فكر علمي محدود بحدود عصره بالتأكيد، ولكنه فكر يذهب بعيداً جداً الى أبعد مما يذهب اليه شارح (تيت ليف)^(١) او الرجال الذين يبحثون في الانجيل عن دروس السياسة. تجاه ضخامة تشتت التجارب التي يقدمها تاريخ الانسانية. اراد بودان ان يفهم أسباب التغيرات، الانتصارات والهزائم في كل الانظمة، واذا كان قد اشار الى تأثير النجوم، والاعداد، فذاك أيضاً من أجل ان يستخلص منها، ما لا يمكن استخلاصه من القوانين الصالحة في التاريخ.

ونظريته حول المناخات، بالمقابل، موضوعية جداً، في مبدأها، ان لم تكن في صياغتها. ومفهوم «فطرة الشعوب» الذي استنتجته، يرد على الفطرة الصيبانية: «يجب ان لا نندesh ابدأ ان يكون الفلورنسي المواجه للشرق وللوسط، والذي يجد الجبال وراءه من جهة التاتريون والبرنان. أكثر ذكاء من البندق، وأكثر حذقاً في شؤونه الخصوصية...». ولكن تحت هذه التخيلات العابرة تبقى الفكرة خصة: الناس. المجتمعات. تظل مطبوعة بالمحيط الطبيعي. الذي يتغير على أيديهم. ليس من سياسة مستقلة عن الظروف الجغرافية التاريخية، وعن المعطى الاجتماعي ذي المقومات اللاتنية، والجغرافية والتاريخية. ومن أهم ركائز الجمهوريات، وربما أهمها، هو تكيف الدولة مع طبيعة المواطنين، وكذلك المراسيم والقرارات مع طبيعة الامكنة، والاشخاص والزمان.

التراث والتقدم في الجمهورية

هذه النسبة تكمل عقيدة السيادة ولا تناقضها بنفس لان بودان عرف كيف يستمد عدداً من الاشكال المقبولة. فهو يعلم بأن واحد، المحافظة، والتجديدية: فالمؤسسات والتقاليد، بمجرد وجودها، لها قيمة يجب ان يحسب لها حساب، لانه لا شيء في الشيء الاجتماعي مصطنع. والتطور على كل يقتضي التكيف الذي، بشأنه يجب التصرف، مثل ما يتصرف وهذا الاله العظيم الطبيعة الذي يصنع كل شيء، رويداً رويداً وبشكل لا يحس تقريباً. ويقوم ثراء «الجمهورية» على شكل مزدوج من الكلمة Universalité كلية تجريدية لفكرة السيادة ذات الابعاد الصلبة النسق، التي توضح الشرط الاول لوجود كل دولة: وهو وجود حد ادنى من التماسك المفروض والمقبول بأن واحد.

كلية مادية في الالوب التاريخي التشبيهي من شأنه ان يسمح باستخراج العناصر التي تشترك فيها الانسانية من بين الانظمة الحقوقية والأخلاقية المختلفة. وهذا هو سر النجاح الكبير

(١) مارغ لاسي (٩٩ ق م) كتاب تاريخ روما (الترجمة)

التي أحرزه عمل بودان - عدة طبعات وترجمات حتى القرن الثامن عشر - والذي اعتمد في برامج عدة جامعات.

والنظريات التي يحتويها هذا العمل، حول حكومة فرنسا، تخلو من الاصلية، وتصوره العام لاطلاقية متميزة تماماً عن الاستبدادية ليس جديداً.

في حين ان بعض التوضيحات التي يقدمها عن الاستبدادية تتعلق بميل سياسي معارض للميل الذي يدافع هو عنه - وبصورة خاصة، اطروحاته حول التصويت عل الضرائب من قبل والمجالس. - وحول هذه النقطة، اذا نظرنا الى مسار مجمل الافكار الاطلاقية، يبدو بودان بمظهر المحافظ المتعلق بفكرة وسيطة. وبالعكس يبدو متقدماً. عندما يدعو الى قيام جيش قومي دائم، وإلى توحيد الاوزان والمكاييل، وإلى تدابير اخرى تهدف الى اعطاء الدولة سلطة أكبر وماسكاً أشد، من حيث الواقع. ومن بين ابطال الملكية المطلقة، يبرز بودان في المقام الاول، بقوة حكمه الحقوقية، وخصوصاً لانه يحس أكثر من الآخرين، ويعمق وبواقعية، بما يربط، هذا النظام بضرورات اللحظة التاريخية، وبالحركة التوحيدية القومية التي هي بأن واحد الاطار والوسيلة. وهو بهذا يفتح المجال أمام التأويلات المتنافرة فيالامكان شدة نحو لويس الرابع عشر ونحو مونتسكيو، من خلال ما سبق له ان سجله في «الجمهورية» من انها تركيبة ناقصة من زاويتين، ويؤكد بودان على سمو الملكية المنضبطة بشكل منسجم، فوق كل نظام آخر، ولكنه يصرح، فضلاً عن ذلك ان قيمة كل نظام سياسي نسبية، وتعلق بظروف تاريخية محددة ولا يبدو عليه انه لحظ التناقض الخفي بين هاتين الفكرتين وقلها رأى معاصروه والاجيال التي تلتها، بصورة خاصة في فرنسا، هذا التناقض فهم قلما احتفظوا الا بالولى هاتين الفكرتين اي سمو الملكية. كان هذا هو المنحى الغالب في التفكير العام. اما في اوساط مختلفة عن الوسط الذي يشكل فرنسا الملكية، فقد عرفت عقائد أخرى مختلفة نوعاً من النجاح.

جوهانس التوس (او التوزيوس) Al Thunsius (1557 - 1638)

تدخل سياسة بودان ضمن التراث القومي للدولة التي تتمحور حول سلالة وتتقوى بمرکزية متصاعدة. أما سياسة التزيوس (جوهانس التزيوس، 1557 - 1638) فمطبوعة بالناخ الالاني، الحصري الضيق: خصوصيات محلية واقليمية، وتعلق واضح، (من قبل الجمهوريات المدنية) بالاستقلال الذاتي الذي كان يهدد نمو الدولة الاقليمية، تهدداً جديداً.

وعلم هذا القانوني الوستفالي، الناشء في وسط كاليفني، لمدة طويلة، الحقوق، في هربون (كونتية ناسو) حيث ألف كتابه المسمى كتاب أسلوب السياسة (1603). وأدى نشر هذا البحث ان دعت مدينة أمدن لوظيفة سنديك، فقام بالمهمة بكفاءة متزايدة حتى وفاته. وأتاحت له تجربة الحكومة البلدية ان ينمي ويغني كثيراً مؤلفه: بحيث بلغت الطبعة الثالثة (1614) ضعف حجم الطبعة الاولى. وقلما استطاع مفكر سياسي ان يوحد بشكل حميم ودائم

النظرية والعمل كما فعل التوسوس.

التجمع العضوي:

لم يكن التوسوس اقل اصالة وبراعة، في تعريف موضوعه، وفي أسلوب عرضه. لقد أكد بقوة، على استقلالية العلم السياسي تجاه الحق والفلسفة والتولوجية، فبني انطلاقاً من فكرة التجمع العضوي، تحليله المنهجي عبر وصف لكل مراتب الحياة الاجتماعية. عند الانطلاق اذاً، لم يكن هناك اي تأمل وفكرة قانونية، فقط الفكرة الارسطية، ان الانسان هو حيوان اجتماعي، مندمج بالضرورة في الكتل والجماعات ومهمة السياسة ان تدرس والشروط الضرورية، الجوهرية، والمنسجمة للحياة الاجتماعية، منذ العائلة الى الدولة. ان الحياة هي تكافلية. وفن تعيش الناس في المجتمع يعود في النهاية الى معرفة الطبيعة الاجتماعية. اما العقيدة فتظهر بمظهر العلم الاجتماعي، وعمل التوسوس أولاً بصورة منطقية، المميزات العامة لكل تجمع تكافلي: وجود ثروة مشتركة، تقسيم العمل، وجود بعض القواعد الحقوقية. ويشدد على التمايز، الذي يحصل الزامياً بين الحاكمين والمحكومين - لا تجمع بدون رئيس - كما يشدد على قوة الشعور بالتضامن الذي يبرز في الانتظام. وهذه السمات تتوضع عندما ندرس، انطلاقاً من الأبسط الى الأشد تعقيداً، سلسلة الاجهزة والمؤسسات الاجتماعية.

تراتب الاجهزة

يركز التوسوس، في القاعدة على مجموعتين خصوصيتين (غير عموميتين): من جهة، العائلة، وهي خلية طبيعية تتكون فيها نزعة الاجتماع (المؤانسة)؛ ومن جهة ثانية، الكلية او الشركة، وهي كتلة اختيارية، مثالها الافضل اتحاد ابناء الحرفة الواحدة (كوبوراسيون)، وفيه تظهر السمتان الاكثر دلالة في تصورات التوسوس:

١ - حكومة ديمقراطية، من حيث ان الرئيس المنتخب يعتبر اذن مرتبة من الشركة التي يرأس والتي تلزمه تعليماتها .

٢ - تماسك عضوي يجعل من الشركة جسماً واحداً، مزوداً بالشخصية الحقوقية والأدبية التي تؤمن التمثيل الحضري لكل الاعضاء في الخارج. والفرد يساهم في المجموعة الاكبر بصفته عضواً في مجموعة اساسية قاعدية اصغر. والكومونة او الحاضرة، ليست تجميعاً لمواطنين معزولين، بل لكل ذات كيان سابق ومنظم، تتولى الحاضرة اعادة تنسيق عند مستوى اعل: انتخاب او عزل ممكن لاصحاب المناصب من قبل مجلس المواطنين.

تبادل الارتباطات والالتزامات القائمة على الايمان التي هي ركيزة العقيدة ثم خضوع السلطات للقوانين الصادرة عن ارادة الجسم المدني. والتنظيم الذي ينحرف قليلاً بنتيجة توسيع الصلاحية الاقليمية، يعود فيستقيم عند مستوى المقاطعة، التي يشكل اعضاؤها الاسلاك او الكليات العامة (كهنوت، برجوازيون، فلاحون). وعلى رأس المقاطعة، يحتل الامير مكاناً يوازي

مكان العمدة في الحاضرة؛ وهو كرئيس للسلطة التنفيذية وللإدارة، يرأس المجالس البلدية ولكنه بدونها لا يتخذ أي قرار مهم. في حين أنها تستطيع هي خلعه، إذا اخل بواجباته، حتى ولو كان وراثياً.

الدولة:

الدولة كترويج للهزم تبدو وكأنها اتحاد للأقاليم وللمدن المستقلة، ولكن التسيوس يلح على وحدتها القومية. والدولة ليست درجة تضاف الى الدرجات السابقة، انها المجموعة التكافلية الكاملة المستغنية «المستكنة بذاتها». ويركز التسيوس بقوة على أهمية هذه الخصوصية لكي يصل منها الى السيادة، وهي الصفة اللازمة للدولة: انه بهذا تلميذ بودان. وموازاة الدولة مع الكيانات التي هي ادنى منها مرتبة لا بد منها لان السيادة هي ملك للمجموعة بالذات وليست لرئيسها. والمملك خاضع للقوانين، وهو مندوب مرتبط بعقد. ويوافق التسيوس، من قريب كارهي الملوك Monarchomques. ويوضح مذهبه فيند دوراً كبيراً لكلية من أصحاب المناصب، الاسياد او الحكام - وهو مفهوم كالفييني قديم - يجعلهم كحراس للشرعية ويتخبون الملك. صحيح ان الدولة ليست بالضرورة، ملكية. اتنا نجد العرض، التقليدي لمزايا اشكال الحكومات الثلاث، ولكن هذه المسألة بالنسبة الى التسيوس ثانوية جداً، لانه يرى، على كل حال ان «الشعب وحده هو صاحب السلطة والجلالة». والماعل ملزم او مقيد بتنازلات انتخابية، وحته بمعونه الرسمية يعاقب عليه بمقاومة الشعب له. واذا استمر الطغيان والظلم، فطمح الدولة، فان حق المقاومة عندها يصبح حق انفصال.

المعقدة ونماذجها:

نتعرف بدون مشقة، من خلال الشكل المتحلق لاسلوب منهجي، على العناصر الجوهرية التي استعارها التسيوس من الواقع المعاش. الم يمارس العصاة التلنديون حق الانفصال؟ ولنيان دستور الاقليم يستعين الكاتب بولندا ويزيلندا، او ايضاً بفريزا حيث يناوئ مدن السلطة الكونتية. ويشكل النخبون الامبراطوريون في نظره كلية حكام او مجموعة اعيان. وتفقد المعقدة، ان نظرتنا الى تفصيلاتها بسلطانها ودقتها من جراء استلهاهاها المؤسسات التقليدية الامبراطورية. ان نظام الشركة مثلاً (كوربوراسيون يمكن ان يصدر عن تنازل من قبل السلطة العليا). وهذا ما يدخل تغييراً جدياً في البدا الديمقراطية لحكومة هذه المجموعة او الكلية الاساسية. والتشابه فيها بين المراتب التراكمة ليس دقيقاً حقاً. واذا كان صحيحاً ان البرجوازي في مدينة ما لا يصبح مواطناً الا بصفته عضواً في الشركة او المجموعة لا بصفته كفرد، فانه يساهم مباشرة في الحياة البلدية في مجلس المواطنين، ولا يوجد مثل هذا عند مستوى المقاطعة وبصورة أولى عند مستوى الدولة حيث تدخل اخطاط التمثيل على الرسمية تعديلات ومحرفات محسوسة: فالمدن يمكن ان تمثل مباشرة كأعضاء في الدولة، او هل العكس يمكن ان تلوب في المجموعات الاقليمية. واذا كانت بعض المدن تمتلك درجة من الاستقلال الذاتي تساوى مع

درجة الامارات الاقليمية، الا يمكن تصور اقلياً واسعاً بهذا المقدار، ومعقداً ايضاً، لكي يشكل دولة؟ من الملحوظ ان المبدأ الانتخابي المطبق في المجموعات الدنيا، ومن أجل تعيين رئيس الدولة، لا يصلح في مجال المقاطعات او الاقاليم: ولا نعرف فعلاً في الامبراطورية كوننا او دوقاً يستمد كرامته وشانه عادة من الارادة الشعبية. ما لم نفترض ان روابط رئيس الاقليم مع الدول الاقليمية تتطلب نوعاً من المشاركة في السيادة - وهذا ما يناقض المبدأ الجمهوري للسيادة الشعبية. ويجب ان نلاحظ ان العقيدة تتبعد عن الواقع المؤسسي في حين انها تبدو، في الكثير من الجوانب، صورة مبسطة عنه.

صعوبات الفدرالية المجردة:

يفكر التيسيس الى ان يصب في قالب واحد صارم هو «الغالب التكافؤ» - Sa con sociatio symbiotique قري تتعارض جذرياً في المانيا عصره، ولا تنظم إطلاقاً: استقلال البلديات استقلالاً ذاتياً، في مواجهة الامارة الاقليمية، نظراً لان الثابتة الوحيدة هي العداء. بين كل الاجسام السياسية والسلطة الامبراطورية. ولكن التيسيس يعتبر الامبراطورية كدولة، وهذا امر يدخل في الانراض حاله في ذلك كحال الفكرة القائلة بأن الناهين يمثلون «اصوات الشعب بكامله» ان سمات الدولة في تصوره لا تتوجد في الامبراطورية: وهو يرفض فكرة السيادة الشخصية المطلقة، ويحفظ لفهوم السيادة بكل قوته ودولته التي يسود فيها الشعب، لما حق في الاجلال يعلو على حق الحاضرات والامراء. فهي تراقب مثلاً كل التنظيم الاكيريكي ويجب ان تفرض ارتوذوكسينها الدينية.

كيف يمكن لالتويسيس، في الوضع الالمانى في زمنه، ان يريد، بأن واحد، وجود هذه الدولة القوية الممارسة للسيادة الفعلية، والابقاء على الدين الحق، اي الكالفينية بالنسبة اليه، وهي ذات اقلية ضئيلة، يجمعها بصورة جوهرية عجز الامبراطورية عن اقامته وحدتها الدينية؟.

وسهل تفسير الصعوبة العميقة والضعف النظري لبناء التويسيس، اذا طرحت المشكلة على صعيد اهم من صعيد هذا التناقض التكتيكي. انه يدافع عن الاستقلالات الذاتية، خصوصاً استقلالات المدن الكبرى المتجسدة في هيأتها البورجوازية: كل شيء في العقيدة، يتجاوب مع هذا اهم. له معنى تاريخي ويمكس تطلعات شائعة جداً وواقعية ملموسة، ولكنه بذات الوقت، يتوق الى الاحتفاظ بمضمون وحيد فعلي لفهوم الدولة. ان التسوية النظرية لهذا التناقض هي الفدرالية، التي تفترض تحديداً للصلاحيات فيما بين السلطات المتراكمة. وفي الواقع تتم التسوية بشكل عملي تجريبي. في المقاطعات السويسرية، او في هذه المناطق المتحدة Provinces Unies التي لا تشكل دولة فدرالية، ولا اتحاداً فدرالياً صحيحاً، لا تستطيع السلطة العليا ان تهرب الا ببطء شديد من ضعفها الاصيل. ان وحدة نظام التويسيس تقوم في صيغة تجريدية، في شكل يكون، بصورة مسبقة مفتاح هذه التسوية، ان بناء الوراثة للدولة هو فدرالي لانه وراثي ولكنه غريب عن روح الفدرالية منهجية الهادفة الى ايجاد دولة متماكة كدولة بودان.

مركز التسبوس

كان بودان فقيه الاطلاعية، يعتقد ان التسامح ضروري، مع تفضيله الطغيان على الفوضى اما التسبوس فهو من انصار السيادة الشعبية وقد قضى بنفي او سجن المخالفين الدينيين، في حين انه مع ذلك، اعترف لكل مواطن بحق الاستفادة من الحريات المقررة تحت رعاية القضاء: تناقض حول المبادئ وحول عدد من نتائج المهمة. والتسبوس «الكلفني» والمدين كثيراً للتراث السياسي عند الموناركوماك، يناقض تماماً كالفن، حين يضع الكنيسة، حتى في المسائل الروحية تحت اشراف الدولة، لان دولته، بحسب تعريفها هي دولة مسيحية لها الطاعة الحقة. وحول هذه النقطة ايضاً يتطلب التسبوس على التناقض بواسطة التوفيق الذي لا اثر له على التناقض الفعلي بين القوى والافكار. ويرتكز بناؤه على تركيبة من التجريد وعن البلاغة امر يتميز به الاتجاه الثابت للفلسفة الالمانية.

ولكن التسبوس ذو فائدة اخرى كشاهد. انه يبدو مبشراً بالديمقراطية الليبرالية على الرغم من بقاءه بعيداً عنها بعد العقائدين الاطالعيين: فتصوره العضوي النفاهي التسلسلي للمجتمع، وفكرته عن الشعب ربما كانت لها الصبغة الجرمانية، ولكنها بشكل خاص عيني الجدول في القرون الوسطى، وهما في هذا المعنى، اقل حداثة من مفاهيم وتصورات ميكافلي، أو توماس مور او حتى بودان مع ذلك، نستشف من افكاره مرحلة حركة تخرج، من خلال المقاومات الاقطاعية ذات التصورات الاطلاعية، الليبرالية الاصلية. ان مدلول اي انتاج فكري لا يستقل عن واقعه ومصره. في المانيا خلال القرن السابع عشر، وقع انتاج التسبوس في النيان سريعاً، لقد اعتبر، من قبل المدافعين عن حقوق الامراء تحريياً، وهذا تأويل مفروض ومتجن. ويمكن ان نجد، في المقابل، في نهضة الافكار الليبرالية، في اللدان المنخفضة، وفي بريطانيا روح التسبوس ان لم نجد تأثيره المباشر: حيث نجده معدلاً، مشذباً متراجعاً عن مطعمه (اي التركيب الفلسفي)، متادياً رداً على التسامح الذي بدأ يسرد.

سوارز

رفض التسبوس ان يعالج السياسة كعالم تيولوجي، وهو بهذا ينضم الى بودان، وحتى الى ميكافلي نوعاً ما. ومع ذلك، في الصراع الذي تداخلت فيه السياسة، والدين بشكل حاد يمثل التسبوس احد مظاهر «الاصلاح الديني» في السياسة، وهو عن ذلك يشبه بودان الذي يدل تروده على تورع العديد من المفكرين عن الجسم بين المذهبين (الدين والسياسة). يعبر الفكر السياسي عند سوارز عن استمرارية تراث كاثوليكي خالص. وتصوراته هي أبعد من ان تحظى بتأييد كل الكاثوليك، الا انها تتوافق مع الاتجاه الاساسي لكنيسة رومانية في اوج تجدها، ما تزال مواقعها تحفظ بأهمية رئيسية. وعلى الرغم من طبعه الخاص، ومن تعلقه العنيد بالرؤية الشاملة التي تربط السياسة بالتولوجيا، يبدو عمل «الجزويتي الاسباني» ذا أهمية بالنسبة الى تاريخ الرأي.

عندما دخل فرنسيسكو سوارز (١٥٤٨ - ١٦١٧)، وهو ابن ست عشرة سنة، في جمعية

يسوع كان قد درس الحقوق طيلة ستين في سالامانك. وكان مسلك حياته مسلك استاذ تيولوجيا في العديد من الكليات اليسوعية في أسبانيا وفي روما، ثم في جامعات الكالا Alcalá وكومبر Coimbre. وكانت له سلطة ضخمة. وكان في الغالب يشتغل ككاثوليكي كنيسي او كتيولوجي. وخصص سوارز للفلسفة السياسية ستين كاملتين (١٦٠١ - ١٦٠٣) من تعليمه: فكان ان اصدر كتابه اللجيبوس De Legibus سنة ١٦١٢، وفي سنة ١٦١٠، وبناء على طلب قاصد ملنريد، قبل ان يتدخل في الحرب الكلامية القائمة بين ملك انكلترا جاك الاول والكاردينال بيلارين، حول القوة الملكية وعلاقتها بالسلطة الروحية. وقد اثار هذا الجدل اضطراباً حاداً في العالم السياسي فصدرت تعليقات قيمة وملحوظة نوعاً ما في فرنسا عندما نشر سنة ١٦١٤ والدفاع عن الايمان ها Defensio Fidei لسوارز وفيه يوسع «الفقيه العظيم والنتقي» ويوضح بقوة، (لكي يحسم الجدل)، نقطة جوهرية من عقيدته: حول الحكم غير المباشر للبابا.

والصن الثالث، السياسي بالمعنى الصحيح، في انتاج سوارز الضخم هو بحثه المسمى «بلو De Bello المنشور سنة ١٦٢١ بعد موته.

طبيعة الدولة:

اهتم سوارز، كتيولوجي، بان يضع الدولة في موضعها ضمن نظام العالم، كما حدد علاقة السياسة بالاخلاق، وفق تعاليم الكنيسة. والدولة بالنسبة اليه هي معطى اجتماعي اصلي تماماً، فلا يمكن اعتبارها مشتقة، بالتكثير او بالتكاثر، من العائلة.

هناك عتبة تفصل مجال الحق العام عن مجال الحق الخاص. ووجود الدولة، المنسجمة مع خطط الحكمة الالهية تنسجم مع الميل الاجتماعي للطبيعة البشرية، وهو اي وجود الدولة، من الحق الطبيعي ويسبق في ترتيب الخلق وجود الخطيئة الاصلية: ووجود الدولة ليس بالامر المرضي، بل هو اساسي بالطبيعة وتأسيسي.

هذه الاطروحة، المخالفة تماماً لوجهة نظر لوتر ولتاويله للقدس اوغسطين، تضع اذاً المجموعة المدنية «أكملها على صعيد الطبيعة» وتميز بصورة جذرية الزماني عن الروحي. وهي تخصص دوراً ملحوظاً انما غير مطلق، للارادة البشرية: تتوجد الدولة باتفاق المواطنين المقربين بضرورة وجودها إقراراً عاقلاً ومسبقاً.

ان وجود الدولة ليس وجوداً عفواً ولكن منشأها لا يتوقف فقط على توافك الارادات الفردية:

واذا كان للدولة وحلته الشخصية، او الجسم، فهي لا تصهر اعضاها كما يدمج الجهاز البيولوجي خلاياه لايها تضم كائنات واهية وحررة. انها كيان سحري Corpus mysticum، قائم على الضرورة وعمل الحرية. ولا غاية له الا الغاية المادية، والخير المشترك الذي يسميه سوارز السعادة السياسية الحقة، دون ان يعطي لهذا المفهوم العتيق انما غير المرسي colastique، وضوحاً

اصيلاً جداً. ان شروط النظام الاجتماعي لم تتغير بالوحي المسيحي. وخصوصاً، هذا الشرط الجمهوري الذي يشكل الوجود الضروري، حل رأس الدولة، لسلطة عليا، هي السلطة العامة.

والسلطة كما هي اليوم عند الامراء المسيحيين، ليست لا كبيرة ولا ذات طبيعة تختلف في طبيعتها عن تلك التي كانت لسابقهم من الامراء الوثنيين. وهل صعيد المبادئ الجمهورية، يبقى سوارز اميناً جداً لفكر القديس توما. لا شك ان لديه، فيما يخص الدولة، حساً حقوقياً أكثر بروزاً من حس القديس توما، بعد ان غشي وغلف ووسع افكاره الموجزة نوعاً ما حول السياسة. ونتج اهميته، بشكل خاص، من انه، في جهده في التعمق، يدل على براعة عقائدية تبرز وتدل، من خلال عموميات التعابير، على حلز بالغ اتجاه الاوضاع الواقعية الملحة.

من السيادة الشعبية الى الحكومة الملكية.

ان السلطة العامة، التي تتألف بصورة رئيسية من سلطة سن القوانين، هي سلطة عليا آمرة. ولها مطلق السيادة. ويفضل الحرية الولادية التي هي خصوصية كل فرد. تعود السيادة الى مجموع الناس، وليس لفرد بعينه *Principe autem pars est scipublica* وهكذا تنكرس السيادة الشعبية وحرية كل مجموعة سياسية في اختيار النظام الذي يلائمها. . . ان واقعة السيادة هي من الحق الطبيعي - انها ضرورة انسانية من مصدر الهي. . . ولكن وتحديدتها وتعريفها كاسلوب حكم وممارسة سلطة هو من شؤون الحرية البشرية.

علماً بان سوارز، متوافقاً مع التراث ومع الاكثرية في عصره، لا يشك اطلاقاً بان الملكية هي افضل نظام. وهو يدعم هذا الرأي، بمرافعة حقوقية قوية، تضعف بصورة فريدة. قوة مبداء الديمقراطية. ان طائفة المواطنين حرة في اختيار نظام تأسيس الدولة، فاذا تركز هذا النظام، فهي لا تستطيع تغييره. في الملكية يمارس الملك الحكم بالتفويض، ولكن هذا التفويض، الذي لا يتردد، يعطيه السيادة نهائياً، بشكل يجعله اهل من المملكة، ما لم يتضمن التفويض بالطبع تحفظات صريحة. وهكذا تبدو عقيدة سوارز مناقضة للثورة بصورة جذرية، اذ تقضي بتجميد كل الدول على الشكل الدستوري الذي اعتمد في الاصل والذي لا يمكن المساس به. ونتيج انافة الحل الذي يرد كل المصاعب الى سوء الاختيار الاول، غير الثابت والغامض تاريخياً والشكوك به، الاستعانة بالرونة! رغم مظاهر الجمود والتحجر. وسياسة سوارز هذه تنطلق من حالة فكرية يرفضها وينقضها باسكال. الملكية هي مؤسسة بشرية، ومع ذلك فالملوك الذين يحكمون بصورة شرعية، الملوك المعاصرون لسوارز، هم «وكلاء الله». السيادة مطلقة، ولكنها محدودة بحدود.

حدود السيادة

ان حدود السيادة هي في غائبة الدولة أولاً، لان وجود الاشياء مرهون بنهاياتها وغاياتها.

respectu suis. فإذا تصرف الملك، العاهل الشرعي، ضد الخير العام يصبح طاغية كريهاً. وتبعية السلطة للعدالة الشرعية معلنة بقوة تعادل، من حيث المبدأ، قوة الكتمان الواجب حول الوسائل الكفيلة بفرض احترام هذه العدالة. وهناك حد آخر تفرضه بليلة، في ذهنه، مماثلة للبليلة التي اخرجت الملكية المطلقة من السيادة الشعبية. فبعد ان رفض سوارز اعطاء الانضباط والمحافظات، حتى نواة السيادة، وجد من المستحسن ان يمنحها الملك شيئاً من الاستقلال الذاتي، والامتيازات. وهكذا ترتكز كل الامتيازات الاقليمية او الاجتماعية، فقط، على كرم الامير. ولكن التنازل هنا ايضاً نهائي لا يمكن العودة عنه. هل يتوجب اكثر من ذلك لكي يتجمد بشكل مستعصي نبوض الدولة الحديثة؟: وبأي الشرط الثاني: (أي امتياز لا يكون شريعياً الا تبعاً للخير العام ليخفف من حدة التحجر ومع ذلك تبقى النزعة المحافظة هي الغالبة).

السلطة غير المباشرة

لم يكن بإمكان سوارز، وفلسفته السياسية تتجه هذا السبيل، ان يتفادى الاصطدام، بعد *De Legibus*، بالمشكلة القديمة المتعلقة بالصراع بين الروحي والزمني. لقد حسم المشكلة بوضوح بزمه أي شخص آخر، وذلك في هذا المؤلف ولید المناسبة الذي هو والدفاع عن الايمان *La Defensio Fidei*. للسلطة الكليركية على السلطة المدنية كل تفوق الفكر على المادة، او تفوق الحق الإلهي الرضعي الفوق طبيعي على الحق الطبيعي. كان للكنيسة تنظيم وقضاء روحي قبل ان يصبح الملوك الزمنيون مسيحيين. امامها، يمثل كل مؤمن ايضاً نفساً يجب انقاذها.

ونجاه البابا، راعي كل القطيع، لا يشكل الملك المسيحي، شخصياً، شيئاً اكثر من واحدة من النماذج. ولا يتج عن ذلك اجتماع السيفين، ولا حتى سلطة مباشرة للروحي على الزمني. السلطانان، منفصلتان، كل واحدة، علياً في مجالها، وكل واحدة مرهونة بغايتها. والكنيسة باسم غايتها العليا، وهي المجتمع الكامل، والملكي التنظيم، تستطيع التدخل في هذا المجتمع الآخر الكامل الذي هو الدولة. وممارس على المسيحيين سلطة غير مباشرة شكلها الاعتيادي هو النصيحة، التي ترتدي في حالة المقاومة، مظهراً اكراهياً. البابا، الاهل لا من شخص الملك فقط، بل انه اهل حتى من سلطته الزمنية، على الرغم من سيادتها، - يستطيع توجيه الملوك بل وعلمهم حتى، من اجل تحقيق الغايات الروحية للكنيسة. وعلى الرغم من امامها التوراتي، تختلف هذه النظرية المتعلقة بالحكم غير المباشر عن التصورات الوسيطة التي كانت تطرح مشكلة السلطين من زاوية ارتباطها في فكرة الامبراطورية.

الحق الدولي والانسانية (والبشرية).

لا يؤمن سوارز بوجود سيادة كونية منذ القدم: توجد دول كلها سيدة على قدم المساواة. والروابط في ما بينها تنظمها تشريعات بشرية *Jus — Gentium* وسع سوارز مجالها تمثيلاً مع تراث اول من نادى بها فيتوريا. واصالته الرئيسية في هذا المجال تقوم على تقرب قانون البشر من

القانون الطبيعي. ومع ذلك فهو يقيم بين القانونين فرقاً فاللوجيات التي تنفرد عن القانون الطبيعي لها قيمة مطلقة لا تتبدل، في حين ان قانون البشر ذو سمة تجريبية تنصف بها مجموعة الاتفاقات والاعراف التي تلزم بمقدار ما هي موضوع اتفاق عام، وهي تتطور كطور كل الآراء. ولا يفرض اي قانون دولي نفسه، بالقوة الحفوقية للكلمة، على الجماعات القومية. ان الحرب العادلة تظل واجبة والدولة ليس لها الحق ان تنتحر. والتحكيم مرغوب فيه وليس الزامياً ويجب تقنين تشريع الحرب لاجل الحرب خارج القانون. ويصعب الكلام اذاً عن تحديد بواسطة القانون الدولي، للسيادة القومية، إلا على الصعيد الاخلاقي. ولكن الاحساس بوجود انسانية متضامنة لم يقرب من اتخاذ قيمة القاعدة السياسية الوضعية، ولم يتحقق عند اي مفكر قبل سوارز. وان لجنس البشري وان انقسم الى شعوب الى دول مختلفة يظل محتفظاً مع ذلك بنوع من الوحدة، لا النوعية فقط، بل ايضاً وثبة السياسية والاخلاقية التي تشمل كل الناس بدون تمييز. كل هذا المقطع من De Legibus يوضح ذروة العقيدة، حيث يبرز معنى الوحدة الكونية، المشبعة بالروحانية المسيحية، بدون الرجوع الى الدوغماتية الدينية.

وسيطر فكر سوارز، بصورة خاصة، على الرأي في عصره، بما كان يجعله من طابع مكاني واضح جداً وتيار «الافكار البابوية» المتطرف، وينظرته في الحكم غير المباشر. وتوصل، باساليب مختلفة جداً، الى استنتاجات بدت لانصار الاطلاعية شبيهة باستنتاجات (الموناركوماك) مناوئي الملوك وخطرة مثلها. ومع ذلك، وكما كان التيسوس مهتماً جداً باعطاء دولته تكويناً يعادل تكوين الدولة الاطلاعية، كذلك جهد سوارز، بصورة ملحوظة، في اضافة الشرعية على كل ما يوجد في ملكية عصره: ملك مطلق السلطة نظرياً، ورعية، وتكتلات مؤلفة من افراد، يصعب حكمهم؛ وعناية آلهية يجب اطاعة اوامرها، من اجل التوفيق بين الجميع. وكل شيء موزون تماماً في هذه النظرية التي لا يمكن فصل اي عنصر منها. ويبقى ان هذه النظرية ان افسحت المجال واسعاً للحكم الملكي السيد في دولته، فان الحدود المختلفة المتعددة التي تفرضها على هذا الحكم يمكن ان يكون لها بعد ضخم. فهي تقدم للرأي العام، باسم المبادئ التي ثلاثت قوتها (تجعية الزمعي للروحي) حججاً قابلة لاستعمال في مجال اخر، من جراء هذا التلاشي ومن جراء الميل الى زمته الحق والقانون وزوال الوحدة الروحية.

النظريات والرأي في اواخر القرن السادس عشر

لم يكن بودان ولا التيسوس أو سوارز انبياء الكنائس الثلاث *trois chapelles* الساعية الى توحيد المعتقد السياسي. هناك فوارق بين سوارز وبلازمان - فضلاً عن ذلك ان افكار جاك الاول مختصرة تقريباً، والفضل تعبير عنها موجود في كتاب القانون الحق للملكيات الحرة *The law of free monarchies* (١٥٩٨). هي لا تنسجم مع افكار بودان اذا كانت مدينة لمنظرين آخرين فرنسين اقل اهمية. والمقائد الثلاث اذا نظر اليها كتجارب علمية تتلاقى عند نقاط يمكن

ان نجد فيها تيراً للخيار الذي جعلها مميزة عن الكثير من غيرها. انها تعبر عن الوعي الوجداني بلغاتٍ مختلفة، وحقائق تفرض نفسها على الجميع. ان فكرة مسيحية سياسية قد ماتت حتى عند التولوجي الكاثوليكي، في حين ترسخت واقعة الدولة القومية تماماً، والبنية الضمنية للمجتمع ذي الامتيازات لم توضع فعلاً موضع البحث وإذا لم تكن حركة الافكار السياسية مجرد لعبة مفاهيم، وإذا نظر اليها من خلال تجسيدات المناضلة، فمن المناسب التركيز على التناقضات البادية امام اعيان المعاصرين. وبالنسبة الى أولئك الذين يقرأون عن السياسة ويفكرون بها، هناك صراع بين الملكية الحاملة لتصور واضح نوعاً ما، انما واحد بدون جدل قوامه تقدم الدولة على الحقوق الفردية والجماعية. وقوامه ايضاً التطلعات الاستقلالية القديمة عند المجموعات الاقليمية والسلطات المحلية المرتدة، او غير المرتدة للرداء الديموقراطي.. الذي نخطفه ان بلغنا في صفته الحديثة، وقوامه ثالثاً التطلع الذي لا يقل قدماً، المنشط بسبب اكثر براعة، والذي تنادي به الكنيسة الرومانية والرامي الى محاكمة التصرفات السياسية امام المحكمة الروحية، وهو تطلع لا يمكن النظر اليه وكأنه فقط من مقتضيات ماضٍ ولى. وتزاوج هذين التيارين المعارضين بالرغم من انقسام المذاهب انقساماً يمكن ان يجعلهما متناقضين، لانهما من مصادر مشتركة هي حقائق وافكار اوروبا الاقطاعية المتصرة بصيرانية مصبوبة في قالب الاقطاعية. والمديح الذي قدمه غرسيوس الى سوارز لا يرد فقط الى ما بينها من تعاطفٍ كتفتين متخصصين بالقانون الدولي. ومن الجهة الاخرى يخضع تطور الفكر في العنق، ايضاً الى منطق لبس هو منطق التعاريف والتحفظات النظرية، فيما يبدو وكأنه، بعد التبسيط الآلازم، حقل الاطلاعية. ويشوب نوعٌ من الكيافيلية المشوغة العقلية الملكية التي تأثرت بشكلاية فقهاء القانون، وقدسانية النظيرين الحقيقين للحق الإلهي وبالعقلانية المؤسسة لامثال بودان، وهم جميعاً ينطلقون من تصورات غريبة ان لم تكن معادية بصراحة لفكرة مكيافيلي.

هذا التصنيف الى ثلاثة تيارات لا يتضمن النوع الغني من الافكار السياسية التي ابدعتها عقول القرن السادس عشر المشرف على الزوال. اذ حوالي سنة ١٦٠٢ كتب الدومينيكي كيبانيللا، في سجنه في نابولي، كتابه «حاضرة الشمس» (المنشور فقط سنة ١٦٢٣ في فرنكفورت، وفيه التزم بمذهب طوباوي مطعم بافلاطونية فيها سحر كثير وابهام كثير، وبذات النفس الذي كتب به كتاب ايتريا. ولكن العناصر التي كانت مقبولة ايام سيادة فكر توماس مور، اذا استنيت ايجاءاته المبكرة، انصهرت في التيار المؤنس الذي زال قبل نهاية القرن السادس عشر، مع تركه أثراً هنا وهناك. وعمل اليسوعيين في «تسليم» باراغوي، انطلاقاً من سنة ١٦٠٧ هو بنتيجة ويفعل ظروف خاصة جداً يصعب معها الكلام عن بروز افكار جماعية في ميدان الفكر السياسي العام في ذلك العصر.

يبقى ان نعتبر ان القسم الاكبر من الجماهير قلما يتأثر بالادب السياسي. وهو يميل حتى بعد اربعين سنة من الحرب، الى التأثر بصورة اقل، بالمجادلات الدينية، ذلك ان المواقف تكون قد

تجمدت واستقرت في مجملها، عل خارقة المذاهب. وسلبية الجماهير، كانت تزول احياناً. لتضع المجال امام حركات عنيفة، ولكنها مستفرقة كلها باهداف آنية اكثر محسوبة من اي مبدأ سياسي او اية قاعدة دستورية. والوزن الثقيل جداً، ذو الوجود الزائل، لثراث خصوصي مستكين باق بفضل ضيق الافاق العقلية، يعطي الشعب، ولمدة طويلة ايضاً، دوراً في كتلة المناورات، المستخدمة عرضاً من قبل اقلية واعية سياسياً. هذا الوضع الملائم للسلطات القائمة، مهما كان شكلها، قلما يتلاءم مع انتشار وحق تصور الافكار الجديدة حقاً.

في الفئة القليلة الفاعلة في الحياة السياسية، في كل امة من الامم، يرتدي النقاش، عادة، حدة بالغة فحتى عند هذا المستوى، يدور هذا النقاش حول مسائل عملية. لا تتعدى المصالح الوصية او الآنية: ضرائب، إعفاءات، عادات محلية. اما التوجهات العقائدية الكبرى، فلا تتكيف تماماً مع المواقف الآنية التي تصادم عل صعيد الواقع: فمن بين انصار الاطلاقية، علينا ان نأخذ في هذا الاعتبار اولئك الذين ينفقون عل تعريف واضح لهذه الكلمة - البعض يؤيد والبعض الآخر ينفي ان يكون باستطاعة الملك فرض الضريبة بدون موافقة الهيئات المحلة للامة، مهما كان شكل هذا التمثيل. ويقدر ما كانت الدول المشهورة بانها الاقوى، يومئذ. مضطرة، في الواقع، وغالباً، الى التسامح من جراء ضعف وسائلها، المقصرة بما لا يحد، عن طموحاتها النظرية، كانت التناقضات العقائدية تنحل عادة بالتسوية الواقعية العملية الا ان المنطق لا يمنع من الاعتراف، اكثر من مرة، بكلية القدرة الملكية، كلامياً، عل الأقل مع مناوئتها عملياً.

ولا يجب ان نستنتج بالتأكيد ان لا شيء يتحرك، ولا ان تداخل المصالح الضيقة لا يعني صراع القوى العامة المنعكة والمحفوظة بالمجادلات النظرية. ويصرف النظر عن النيات والانحناءات، وعن التشابك والتفارق، ظهرت ثلاثة خطوط كبرى، في حركة الافكار في القرن السادس عشر هي:

- التقدم الملحوظ في التعلق بالملكية القومية والمطلقة، عل حساب التصورات الاقليمية والانقطاعية التي هي بأن واحد تحت القومية وفوقها.

- الدينية، اي تغليب الامور الدنيوية، والمقلنة او التعتيل، غير المكتملين، واللذين لا يمكن انكارهما، للفكر السياسي. واللذين عمل «الاصلاح الديني» عن قصد عل مساعدتهما، وتشجيعهما.

- واخيراً، جدة او تجديد، ملحوظان وبارزان، لان الانجماهين الاولين قد ارتسا قبل القرن السادس عشر وتجلت الجدة في استبدال الولاء للملكية بوطنية «جمهورية» كانت اساساً وركيزة لاستقلال الاقاليم والمحافظات المتحدة. في هذا التجاوز، بدأ، اما بغموض ايضاً، تحول الفكرة

الوسيطية عن الحريات الى ايديولوجية عن الحرية، اخذت ترسم بهدوء وبطء، مع تفتح الوعي اليورجوازي، وهذه الايديولوجية سوف تحتاج الى تزمين او ذنبوة اكثر بروزاً واندفاعاً، يساعد في ذلك قيام العلم الوضعي، وقيام الاطلافة بعملية التوحيد النسبية.

الفصل السابع - انتصارات الاطلاعية

المقطع الاول: العقائد الاطلاعية والوقائع السياسية

ليس من شيء اكثر تزييفاً من مقارنة ضوضاء «الاصلاح» بجلال «عصر لويس الرابع عشر».

ان «عصر لويس الرابع عشر» هو من اختراعات المؤرخين الفلطي الامتنام بالتسلسل التاريخي للاحداث. (كان عمر لويس الرابع عشر ٢٣ سنة، سنة ١٦٦١؛ واكثر من ذلك ان هذا العصر هو نصف عصر). وهو اختراع فرنسي: ان عصر «الملك الشمس» هو ايضاً عصر الثورات الانكليزية.

والقرن السابع عشر هو عصر ازيمات: ازيمات اقتصادية (مجامعات وثورات فلاحية) وازيمات سياسية وحروب: حرب الثلاثين سنة (١٦١٨-١٦٤٨) تنفيذ حكم الاعدام بشارل الاول (١٦٤٩)، استبدال جاك الثاني بغيره هورانج (١٦٨٨) اضطرابات في البلدان المنخفضة، ازيمات دينية: الحركة الجانسينية، رفض براءة نانت، (١٦٨٥) التفتية. ثم ازملت فكرية: الخلاعة والدعارة، الحذلق، الغرابة.

من هذه الازيمات المختلفة خرجت الاطلاعية قوية في الظاهر، وبدا القرن السابع عشر وكأنه ذروة الاطلاعية. ولكنها اطلاعية ضعيفة، خلاسية، سائرة في طريق التراجع والتخلف. ضعيفة لان الدوافع التي كانت تساعد مؤقتاً على قوتها لم تكن الا لتسبب، يوماً ما بانحلالها.

خلاسية، لان الاطلاعية القرن السابع عشر ركزت مفهوم السيادة، على عناصر تقليدية، (واجبات الملك، العقد، العرف، القوانين الاساسية للمملكة) وعلى عناصر جديدة ايضاً (المرتكبية والانتفاعية).

ومتنافضة اخيراً، لان الاطلاعية قد سادت في معظم اوربا، بعد صراع، فتهاوت اول ما تهاوت في البلد الذي انفتح اكثر من غيره على الراسمالية المعاصرة: انجلترا.

وفي الواقع، وكما لاحظ ذلك فريتر هارتونغ وروولون موسني في المؤتمر العاشر الدولي للعلوم التاريخية: لقد تصور الناس في القرن السادس عشر، وفي القرن السابع عشر، وحتى في القرن الثامن عشر، - باستثناء بعض المنظرين - ان الاطلاقية هي نقيض الاقطاعية. ان الملكية المطلقة ظلت محدودة بالقانون الإلهي والقانون الطبيعي. وهي تناقض التفت الاقطاعي ولكنها لا تعني الاستبداد والظلم.

وعلى الصعيد الاقتصادي، كان حدث العصر الرئيسي هو تطور التجارة والثروة في اوربا الغربية وخصوصاً في انجلترا وفي البلدان المنخفضة. اذ انتقل المركز الاقتصادي من اسبانيا وإيطاليا نحو الشمال. وحلت مراءى المانش وبحر الشمال، تدريجياً محل مراءى المتوسط. ويمكن ان نلاحظ هنا التوازي بين نمو الرأسمالية ونمو الفكر السياسي. في اسبانيا وفي إيطاليا وحتى في ألمانيا فلما تجددت العقائد السياسية، لقد ظلت موسومة بانثار الاصلاح والاصلاح المضاد وبالاغتناء ثم بالمدرسية.

وارتبطت الفلسفة الاسبانية السياسية، في القرن السابع عشر، بالثراث الكاثوليكي. لقد كانت بصورة جوهريه، تربوية (التركيز على الشعارات وعلى التعاليم المستمدة من التاريخ). وكان المؤلفون جميعاً، تقريباً يتحدون الملكية: وحدة اتخاذ القرار في القمة، توحيد اجزاء الجسم السياسي. وكانوا يعلقون اهمية كبرى على الروابط التي تجمع بين الفرد والملك: لولا الفرد لم يكن هناك حكم. والامر يجب ان يكون معيوباً وخشياً بأن واحد. والسمة البارزة جداً في الفلسفة الاسبانية خلال القرن السابع عشر كانت الرجوع الى التاريخ. ومؤلفو تلك الحقبة كانوا ينادون بسياسة تاريخية. متميزة تماماً عن السياسة الطبيعية، المنطلقة من قوانين العقل الدائمة. (يراجع بهذا الشأن كتاب مارافال الوارد في باب المراجع).

هذا وفي انجلترا وفي البلدان المنخفضة صدرت اهم المؤلفات السياسية في تلك الحقبة:

مؤلفات غروسوس وهوير وسينوزا، ولوك، الخ. اما في فرنسا، فليس هنا مكان البحث عن الدفعة الخلاقة ومن النزعة التجديدية في مجال الفكر السياسي.

لقد ازدهرت الاصاله الفرنسية يومئذ في الفلسفة، وفي العلم، وفي الادب، وفي الفن وفي الفكر الديني، وليس في الفكر السياسي. والناس الذين كتبوا في فرنسا مؤلفات سياسية كانوا في غالبيتهم من محترفي السياسة: ملوك ووزراء ورجال بلاط، او رجال كنيسة. ان كتب ريشليو، ورتز، وليس الرابع عشر، ويوسوي، وفيليون، مستمدة من تجاربهم، ومستوحاة من الاحداث.

١ - المركبتلية والاطلاقية.

ازدهرت المركبتلية في القرن السابع عشر، وبموجبها، تكمن ثروة البلد في مخزونها من

الذهب والفضة. والمركبتيلة هي قبل كل شيء، ردة فعل ضد الجمود، وتأكيد قوة في الخارج وفي الداخل. وهي تتميز بثلاثة خصال رئيسية: التصنيع، الحماية، القومية.

أ) بموجب العقيدة المركبتيلة، يجب، بأن معاً، تجميع الذهب والفضة، المجلوين مما وراء البحار ثم تنمية الانتاج القومي الى اقصى حد. ومن هنا ينطلق نوع اعادة تأهيل التجارة، التي كانت تعتبر مشكوكاً في امرها من قبل الكنيسة الكاثوليكية (طرد التجار من الهيكل وتحريم القرض بفائدة الخ): في سنة ١٦٤٧، نشر الكاهن الكاثوليكي ماتياس د سان جان كتاباً حول «التجارة الشريفة» ومن هذا الكتاب تنطلق نصيحة كولبرت الذي عارض نظرية سلب التقليدية، وريفة الفيزيوقراط، التي نادوا بها فيما بعد.

ب) ويجب حماية الصناعات الجديدة ضد المزاخة الخارجية. وتعتبر المركبتيلة ردة فعل مزدوجة ضد العالمية الكونية وضد الاقليمية المقاطعية او البلدية. وهي تدل على الانتقال من سياسة بلدية الى سياسة قومية. فالمركبتيلة اذن هي بأن واحد قومية وحماية ولهذا نجد ان كولبرت لجأ عصبياً الى المؤسسات العسكرية الموهبة: ان الشركات التجارية هي جيوش الملك، والمصانع احتياطياته، والتجارة نفسها هي «حرب نقود».

ج) وشجعت الدولة قيام الشركات التجارية: الشركة الهولندية للهند الكبرى، الشركة الانكليزية للهند، الشركة الفرنسية للهند الغربية وللهند الشرقية. والمركبتليون، عل الرغم من تأليههم الدولة، لم يكونوا من انصار مشاريع الدولة في المجال الاقتصادي، ولم ينفك كولبرت يردد بان الحرية هي جوهر التجارة.

وتجّذ التنظيم الاقتصادي للبلدان المنخفضة، كما عجدت فيما بعد سنة ١٦٨٨ المؤسسات الانكليزية. ولكن البلدان المنخفضة، مثال كل المركبتيلين وغودجهم كانت اقل البلدان الاوروبية الاخرى تأثراً بالاتجاهات المركبتيلة الخالصة.

ويوجه عام، كان للمجهزين وللتجار من جهة، وللدولة من جهة ثانية مصالح غير متعارضة بل متكافئة. وهكذا افترضت المركبتيلة الاقتصادية ودعت لقيام سياسة قوة واحدة. وكانت عاملاً قوياً للتوحيد القومي. وفي مرحلة اولى، يمكن توقعيتها وحصرها في انكثرا بايام حكم اليزابت، وفي فرنسا بايام لويس الرابع عشر، كانت الاطلاعية هي الترويج البديهي للمركبتيلة. وفي مرحلة ثانية، ساهم نمو الرأسمالية التجارية في تفويض الاطلاعية، وذلك باقامة، في مواجهة الحكم الملكي، بورجوازية اعتقدت في نفسها القوة الكافية للمطالبة بالاشترك في ممارسة الحكم.

٢ - صراع الطبقات

لم تبلغ البورجوازية الفرنسية في القرن السابع عشر نفس درجة التطور التي بلغتها البورجوازية الانكليزية. واعتمدت ملكية البوربونيين على البورجوازية لكي تدعم حكمها، حتى ان سان سيمون صرح بان حكم لويس الرابع عشر هو حكم «البورجوازية الوضعية». ولكن يمكن

اتهم هذا الاسترطاطي المنشج التمسك بالماضي، بالمبالغة: الواقع ان الملكية الفرنسية استدخلت لصالحها وجريت ان تقيم نوعاً من التوازن غير المستقر فيما بين مختلف الطبقات الاجتماعية التي بدأت تتناحر بشكل متزايد الواضح، دون ان تكون اية منها قوية بدرجة تمكنها من فرص نفسها: نبالة السيف، نبالة الثوب، موظفون، تجار. وفي الصراع الحفي الذي كان يقيم الواحدة ضد الاخرى، كانت النبالة والبورجوازية، المقسومة على ذاتها، كانتا معاً، بحاجة، الى الملك وربما وكان هذا الصراع بين الطبقات اهم عنصر في نمو الملكيات المطلقة. (ر. موسيه)

٣ - الاسباب الدينية التي ساعدت على الاطلاقية

الى هذه الاسباب الاقتصادية والاجتماعية التي ساعدت الاطلاقية تصاف اسباب دينية: ا) ان ذكرى الحروب الدينية كانت مازتال حية في الازمان. لا شك ان الهجمات العنيفة ضد الاطلاقية، كانت متبادلة بين الطرفين، ولكن في النهاية خرجت الاطلاقية اقوى، من الدين عموماً وفي البلدان التي مزقتها الحرب، كانت غالبية الشعب لا تتناق الا الى السلم وتعتمد على الملك ليضمت لها.

ب) وفي انكلترا كما في فرنسا برز شعور مشترك بالاستقلال عن البابوية، وفي حين ظلت انكلترا امينة للانكليكانية، بقيت الغاليكانية هي العقيدة الرسمية للملكية والبرلمانات وللأساقفة في فرنسا. ويعتبر اعلان سنة ١٦٨٢ في هذه الشأن، نهاية صراع طويل وقديم. لقد حرر انتصار الغاليكانية الملكية الفرنسية من اي شعور بالتبعية تجاه روما، مخالفاً النظريات البابوية المشددة. وعندما اتجهت الانكليكانية والغاليكانية باتجاه الاطلاقية.

٤ - الاسباب السياسية

وللأطلاقية اخيراً اسباب سياسية خالصة:

أ) الحركات الثورية. ساعدت هذه الحركات على تقوية الحكم، وعلى الشعور بالحاجة الى النظام وإلى السلم، ليس فقط في اوساط الحكام ولكن في الاوساط الشعبية. ان دكتاتورية كرومول جاءت بعد ثورة ١٦٤٩، واطلاقية لويس الرابع عشر كانت متأثرة تأثراً عميقاً بذكرى حروب الفروند الفرنسية وموضوع السلم للنفي كان يسيطر على الفكر السياسي في القرن السابع عشر، خصوصاً فكر هوبز.

ب) الحروب: تابعت الحروب مع ذلك، طيلة القرن، ولكننا اقتضت التركيز الحكم وتقوته. في الغرب الآلي، قوت الحروب الاطلاقية، ولكنها، في المدى البعيد ساعدت على استنفادها. وهكذا عمل الخطر الخارجي بدون شك لصالح اطلاقية ريشليو. ولكن حروب آخر القرن سرعت تفهقر الاطلاقية الفرنسية كما عملت على تفتح الليبرالية الاوروية.

كان القرن السابع عشر حقبة ثورة علمية. فقد كان عصر فرنسيس باكون، وكليبر وغاليلي، وديكارت، وباسكال، وريسللي، وهارفي ونيوتن. وتأسست الجمعية الملكية البريطانية سنة ١٦٦٠، واكاديمية العلوم سنة ١٦٦٦. واخذ العلماء يتراسلون فيما بينهم من بلد الى بلد .

وبدت الروابط بين الفكر العلمي والفكر السياسي اكلدة عند هوبز الذي كانت السياسة بالنسبة اليه جزءاً من ميكانيك عام. وكذلك عند سبينوزا وايضاً عند لوك الذي اعتبرت فلسفته السياسية وكأنها مشروع يشبه فيزيك نيوتن. وبدت السياسة، المتأثرة أولاً بالهندسة ثم بالفيزياء، وكأنها علمٌ هو جزء من علم كوني شامل.

ولم تظهر بصورة آنية النتائج السياسية لهذه الانطلاقة العلمية التي قلبت المفاهيم واساليب التفكير في الحقبة السابقة. ولم يكن رواد العقلانية المعاصرة، باكون (في كتابه الوسيلة الجديدة Novum organum المؤرخ في سنة ١٦٢٠) ديكارت (الذي نشر كتابه خطاب النج Discours de la methode سنة ١٦٣٧) ثورين في السياسة. وكان القرن السابع عشر حقبة معقدة: فقد كان البعض يستخدم اسلحة الاطلاقة بالذات ليحاربها (تلك هي حالة جوري Jurieu والى حد بعيد حال فنلون Fénelon) في حين كان كثيرون يدافعون عنها او ينضمون اليها، ويدهم الحجج التي استخدمها في ما بعد اشد خصومها عنفاً: امثال غروسيوس وهوبز، وديكارت.

المقطع الثاني: الحق الطبيعي والحكم

نحن لا نستطيع الاشارة الا باختصار شديد، الى التحول العميق في التصورات الحقوقية التي برزت في القرن السابع عشر مع منظري القانون الطبيعي (خصوصاً غروسيوس وبوفندورف). ان مؤلفات هؤلاء المنظرين تدخل في تاريخ الحقوق اكثر من انتماها الى تاريخ الفكر السياسي. ولكن هذه المؤلفات الفقهية موسومة، وسماً عميقاً، بالاطار السياسي والاجتماعي الذي نشأت فيه. السياسة تؤثر في الحقوق، والحقوق تحكم الحكم.

ومفهوم الحق الطبيعي للتمييز عن الحق الوضعي هو قديم قدم الفلسفة. وهو يبرز في العصور الاغريقية القديمة (يراجع تمييز انتيغون بين القوانين المكتوبة والقوانين غير المكتوبة) وقد اخذت المسيحية هذه المفهوم، الذي يظهر القانون الطبيعي كانه التعبير عن الازادة الالهية.

واذا لم يجترع القرن السابع عشر الحق الطبيعي اطلاقاً. وكذلك غروسيوس، المعتبر خطأ احياناً، وكأنه منسئ الحق الطبيعي، والقانون الدولي وليس له يد في هذا ولا ذاك. ان عمله يتعلق حصراً، شكلاً وأساساً، بالتراث المدرسي (سكولاستيك). ان مؤلفات غراسيوس هي عمل يراوح بين الحق الطبيعي الميتافيزيكي، والحق الطبيعي العقلاني .

هذا، ويعود تطور الحقوق الى عدة اسباب:

(١) تقدم العلوم واكتشاف اراضي جديدة. فالمعرفة الجديدة للطبيعة يجب ان تقترب من جديد للحقوق الطبيعية. كما تقتضي ثقة متزايدة بامكانية الانسان في فهم وفي استخدام الطبيعة. ولا يتعلق الامر هنا فقط بالمقيدة الحقوقية الجديدة بل بحركة عامة برزت في النظام العلمي، والادبي والفني، والفلسفي، والديني والسياسي. انه تصور جديد للطبيعة يفتح انطلاقاً من عصر النهضة.

(٢) هذا التصور الجديد للطبيعة هو في جوهره علماني. الحقوق منفصلة عن الدين، والسياسة منفصلة عن التولوجيا. ولكن هذه العلمنة للحقوق لم تتم الا ببطء. وهي لم تتحقق يومئذ عند غروسوس، المشيع بالتولوجيا الكاثوليكية والمأثر باعمال القديس توما، وفيتوريا، وسوارز: ومع ذلك، وعلى مهل اخذت الفكرة العلمانية للحقوق تنتشر، خصوصاً في البلدان، البروتستانتية. وقامت عدة منابر للقانون الطبيعي خلال القرن السابع عشر في المانيا، وفي سويسرا، وفي البلدان المنخفضة.

(٣) والسبب الرئيسي لتطور الحقوق على هذا الشكل هو اقتصادي. ان الحقوق في تلك الحقبة، وشكلها الاقطاعي، كانت غير متلائمة مع الرأسمالية التجارية. ان انطلاق الرأسمالية قد ساعدت اذ مدرسة الحق الطبيعي، الذي قدم لها بالمقابل التبرير المعقاني. وبنت قوانين التجارة وكأها قوانين الطبيعة، والحق الاكثر دهاءة يقوم على الاستمتاع بالرفاه وبالسلم، ولم يكن من مفاعيل الصدف ان تنطلق عقيدة الحق الطبيعي هذا الانطلاق في بلد سائر في طريق الازدهار التجاري كالبلدان المنخفضة، حتى ولو وجدت في غروسوس أكثر منطرياً شهرة. وتميزت اذ المدرسة الجديدة للحق الطبيعي بمزيج غريب من النظرية والواقع، والاستناد الى الشيء الكوني الشامل بدا ملحاً وراسخاً عندما تطلب الامر ايجاد اجوبة واضحة على اسئلة واضحة، تتعلق بها مصالح امة او مصالح فئة معينة من الاشخاص.

(٤) وآثار المنظرون الجدد للحق الطبيعي ذريعة المنفعة العامة، وحقوق الافراد والحالة الطبيعية. هكذا برروا الطموحات القومية وقدموا للملوك اسلحة ثمينة في صراعهم ضد مطامع النبالة التي كانت تتلذذ بامتيازاتها لكي تقاوم المركزية. ولكن هذه الاسلحة ذات حدين. اذا كانت نظرية الحق الطبيعي تساعد على تبرير الاطلاعية، فهي تساعد ايضاً على محاكمتها ثم ان الحق الطبيعي استخدم لمساندة الطروحات السياسية الاكثر تناقضاً. لقد استخدم التبرير الحق الطبيعي لتبرير نظام تجمعي، وفدرالي وغروسوس وبوفندورف استخدماه لدعم الحق المطلق للملك. وعندما تبدلت موازين القوى ضد مصلحة الملكيات، في القرن الثامن عشر، نزع بورلاماكي وباربراك بالقانون الطبيعي للدعوة الى حكومة مقيدة.

(الف) غروسوس Grotius

ان المؤلف (الكاتب) المعروف اكثر من غيره عند غروسوس (١٥٨٣-١٦٤٥) هو بعنه

الضخم المسمى *De Jure belli ac pacis* (١٦٢٥)، المهلى الى لويس الثالث عشر. منذ مؤلفاته الأولى بدأ غروسيوس لاكتيفسوف تجريدي، بل كبرجوازي هولندي واع جداً للمصالح التجارية في بلده. في كتابه *De Jure pradae* (١٦٠٤)، لقد برر اسر سفينة برتغالية من قبل سفينة تابعة للشركة الهولندية للهند الشرقية، في ملفا، وبدت نفس الاهتمامات سنة ١٦٠٩ في *Le Mare Liberum*، حيث انصرف غروسيوس الى للتدليل بمجموعة فحمة من الاستشهادات القديمة والوسيطية، على ان للهولنديين الحق في الابحار، كما يفعلون في الهند، وان يتعاطوا التجارة مع اهل البلاد الاصليين. وثم يقول ان الحق الذي نطالب به مشتق من الطبيعة التي هي انا جميعاً على حد سواء، والتي تمتد سيطرتها على اولئك الذين يتولون قيادة الامم وان هذا الحق مقدس بمقدار ما هم عليه من تقوى. ومعللاً بهذه المبادئ الغنى «غروسيوس» مطامح البرتغاليين. وأكد «انه معللاً بمبدأ حق الشعوب، التجارة حرة بين الجميع». وانهى مؤلفه معلناً انه يجب عدم التراجع امام الحرب اذا اصر البرتغاليون على ادعائهم.

وهكذا لم يتصف مؤلف *De Jure Belli* ... بحب السلام لقد كان يريد أنسة الحرب وشرعتها، ولكنه لم يفكر بالغائها. أما السلم فقد احتل مكاناً صغيراً في بحثه. لقد تصور دولة كونية وبجتماعاً دولياً مؤلفاً من كل الدول ذات العلاقة المتبادلة. ولكن تصوره يفتقر الى مفهوم صحيح للحق الدولي. وقانون حق الشعوب ليس بالنسبة اليه الا مظهرأ من مظاهر القانون الطبيعي.

ان القانون الطبيعي في نظر غروسيوس وهو قرار عقل سليم ينظر في امر من الامور فيحكم عليه بحسب مناسبة او مخالفته للطبيعة العاقلة المؤنسة، هل هو فاسد اخلاقياً ام غير فاسد وبالتالي هل هذا العمل هو واجب او مخلوق من قبل الله خالق هذه الطبيعة وهذا التعريف معقد، نجد فيه صدق الحاجيات بين سوايز، وفاسكيز وهو يدل على كل ما يدنين به غروسيوس للذين سبقوه.

والصفتان الملازمان للكلمة طيبة هما «المعقول والاجتماعي». ويعطي غروسيوس للمؤالفة الاجتماعية دوراً رئيساً: الناس يقررون بالاجماع الخضوع لسلطة مشتركة، وهم مبالغون بطبيعتهم نحو المجتمع المنظم الهادىء، والقانون هو حصيلة الغريزة الاجتماعية.

والحق الطبيعي يضمن التملك: «التملك كما هو الآن مطبق هو وليد الارادة البشرية؛ ولكن منذ الحين الذي تصبح معه الملكية مقررّة، القانون الطبيعي بالذات هو الذي يعرفني بأن استيلائي على ملك ضد ارادتك هو جريمة».

ليس في غروسيوس اي شيء من الثوري ولا من الديموقراطي. وعنده عن الحرية تصور مركبتي: فهي بالنسبة اليه «شيء يصح ان يكون موضوع متاجرة، او عقد، او امتلاك، او تقادم» (بول جاني) ان مفهوم الملكية، ومفهوم السيادة متلازمان تماماً (يراجع الفصل التاسع

المعزى «مضى تنهى السيادة والملكية» ويذهب غروسيوس بعيداً جداً في الماثلة بين حكم الملك على رعيته وحكم السيد «المعلم» على عبده.

ويتبنى غروسيوس إذاً حكماً قوياً، قادراً على تنشيط التوسع الاقتصادي، وعلى تسويد النظام والسلم. ويجب من دون شك تصديقه عندما يؤكد، انه حول فكره بصورة منهجية عن كل واقعة خاصة، وانه لم يتم الا بالكوفي، وتزداد الفائدة حين نكتشف في مؤلف يمثل هذا التجريد الظاهر الواضح وسمة التاريخ والمجتمع.

باء) بوفندورف Pufendorf

كان الالماني صمويل بوفندورف (١٦٣٢ - ١٦٩٤) مثل غروسيوس منظراً للحقوق الطبيعية ومن انصار السلطة. وكان تحت حماية امراء وملوك السويد مؤرخاً للملكية. ومؤلفاته الرئيسية هي: قانون الطبيعة والناس (١٦٧٢) وواجبات الانسان والمواطن (١٦٧٣). وكان المنظر الحقيقي للحق الطبيعي المنظور اليه وكأنه شرع ضروري لا يتغير، استمدته العقل من طبيعة الاشياء. وكل قانون، في نظره، يتكون من امر صادر عن سلطة عليا، سواء كانت سلطة الله ام سلطة انسان. والحق الطبيعي يكتب بهذا قيمة عقلانية ضخمة، ودور السلطة هو صنع القوانين التي تهدف الى التقيد بالحق الطبيعي.

وفي حين يستشهد غروسيوس كثيراً بالكتاب المقدس، يستعير بوفندورف جوهر استشهاده من الكلاسيكيين الاغريق واللاتين، ويفتخر بأنه ليس مديناً بشيء تجاه كتاب «الطائفة الرومانية». وقد اهتم بوفندورف بتحرير فلسفه القانون من التيلوجية، ولم يتردد في التاكيد، بان «قوانين الطبيعة هي ذات صلاحية مطلقة لاجبار الناس، حتى ولو لم تكن صادرة، فضلاً عن ذلك عن كلمة الله الموحاة». وليس من العجب أن يُجَّه الموسوعيون في بوفندورف واحداً من طلابهم.

يشير روبر دوتاي، في كتابه عن جان جاك روسو والعلم السياسي في عصره الى تأثير غروسيوس وبصورة خاصة، بوفندورف على روسو. والشيء الذي يأخذه روسو عليها قبل شيء هو انها يتلذعان بالقانون ليبرال القوة. ويذهب الى حد التصريح بأنها «مأجوران للقوى من اجل نصح الضعيف» وان الدرس الواعي للتصوص يظهر ان روسو، وهو يكتب العقد الاجتماعي، كان واعياً دائماً لنظريات بوفندورف وانه آلى على نفسه رفضها.

جيم) تطور الحق الطبيعي

اتاحت نظرية الحق الطبيعي تبرير اي حكم او سلطة، شرط ان يبدو معقولاً ونافعاً للمجتمع ثم، بمقدار ما تتراجع الاطلاقية فان نظريات الحق الطبيعي تتضمن محتوى سياسياً مختلفاً تماماً عن المحتوى الذي قال به كل من غروسيوس وبوفندورف.

وقد سعى باربراك (١٦٧٤ - ١٧٤٤) وهو مترجم ومعلم غروسيوس وبوفندورف، الى التآليف بين اخلاقية غروسيوس وليبرالية لوك.

اما بورولاماكى (١٦٩٤-١٧٤٨)، مؤلف كتاب مبادئ الحق الطبيعي، وكتاب ومبادئ الحق السياسي، فقد كان، مواطناً جينيفياً مثل روسو، الما من انصار توازن السلطات. وتفضيله يذهب الى الارستقراطية.

ولم نجد الاطلاقية، اذن، عند منظري الحق الطبيعي الا مساندة ضعيفة جداً. والامر كذلك عند هوبز.

المقطع الثالث - الفردانية والاطلاقية في انكلترا.

كتابان يسيطران على الفلسفة السياسية الانكليزية في القرن السابع عشر: كتاب هوبز وكتاب لوك. وكتاب هوبز: لفيتان (Levitian) (١٦٥١) صدر بعد ستين من اعدام جاك الأول أما كتابا لوك الرئيسيان: [احدهما في المجال الفلسفي وعاقلة في الادراك البشري.، والاخر في المجال السياسي، «ابحاث حول الحكومة المدنية»] فقد ظهرا بعد ثورة ١٦٨٨ بقليل.

هل نقول مع بول جاني: ان هوبز مجارب الثورة وان لوك يدافع عنها. وان هوبز يدعم الاطلاقية وان لوك يعارضها؟ امثال هذه التأكيدات لا تبدو فقط مسرفة بل مغلوطة. ان مؤلف هوبز ومؤلف لوك، حتى وان اختلفا في تطبيقاتهما العملية، ينطلقان من نفس الفردانية، ومن نفس الانتعاضية ومن نفس الاهتمام بالامن وبالسلم. وكتاب «اللغتان» ليس مؤلفاً ضد التيار، انه يستعيد مواضيع كانت معروفة ايام معاصريه الانكليز والفرنسين.

والواقعتان الاكثر بروزاً في انكلترا قبل سنة ١٦٤٩ هما:

١) الروابط بين الدين والسياسة. بين الطهريه Puritanisme والمنفعة utilitarisme.

٢) غياب عقيدة ثورية: خليط من الانتهازية والمحافظة Conservatisme.

١ - الدين والسياسة

(ألف) الكنيسة والدولة، العقلانية والدينونة secularisation.

إن المسألة الدينية والمسألة السياسية مرتبطتان. وأغلب المناقشات السياسية قصدت إلى توضيح دور الكنيسة في الدولة بعد قطع العلاقات مع روما.

ويذكر «ريشارد هوك» كما يقول لوك، في كتابه «السياسة الاكيريكية» (الصادر سنة ١٥٩٤-١٥٩٧)، أطروحة الكنيسة القوية. وهو يهاجم بصورة خاصة الطهرين ويؤكد أنهم يرفضهم الخضوع للكنيسة القائمة إنما يحطمون قواعد كل التزام سياسي.

وسيمارض الكاثوليك هذه الافكار وكذلك والبرميتانيون اخصام كل عصيان، المحافظون، والطهريون (انصار الفصل المطلق بين الكنيسة والدولة). والمعمدانون (الذين يرفضون ضرورة تنظيم الكنيسة - وهو موقف قد يؤدي الى الطمانينة السياسية او حتى الى

العدوية)، وأخيراً الإيراسميانية^(١) من أمثال جون سلدن (١٥٨٤ - ١٦٥٤). هذا الأخير يرى ان مهمة الكاهن هي مهمة كغيرها من المهام، ويبدو معنياً بصورة خاصة في اخضاع الكنيسة الى سلطة الحكم المدني. ويبدى هوز في كتابه «اللفيتان» اهتماماً في التزامين، او الدنيوية شيئاً باهتمام صديقه سلدن.

باء) الروحية والمضمية

لقد تكيف الدين مع الاهتمامات السائدة في انكلترا، خلال ذروة ازدهارها الاقتصادي، فظهر الى الوجود نوع من الطهيرة الرأسمالية التي تربط ربطاً محكماً بين واجب الثراء وواجب العمل من اجل خلاص الذات. وفي حين وقفت الكالفينية موقف الحذر من الثروة - فادانت سوء الاستعمال أكثر من التجميع - فان الطهيرة الانكليزية حاولت ان توفق، وتفرق بين روح العمل والحياة الاخلاقية، بين الكسب والفضل، بين الاستثمار والتعشيف، بين الاغتناء والقداسة. «والربح التجاري هو هبة من الله، والكسب هو الدلالة الزمنية على الفضل. والطهري هو المتعشيف عملياً الذي يحرز انتصاراته في ساحة الحرب وفي المكتب وفي السوق، وليس في الدير» (ر. -د. توني) وهكذا برزت الى الوجود اخلاق اقتصادية جديدة متفائلة بالنسبة الى اولئك الذين ينجحون، ولكنها قاسية بالنسبة الى الخاسرين. ان الفقر هو غلطة اخلاقية يجب ادانتها وظهرت بهذا المعنى مؤلفات بعنوانين ذات دلالة مثل: الادارة الروحية للحقول.

الابحار الروحاني، رسالة التاجر والخ...

هذه الاخلاقية الاقتصادية الجديدة كانت تركز على الفردانية والمضمية. وسيطرت ذات الروح الفردانية والمضمية على المؤلفات السياسية في ذلك العصر، وبصورة خاصة على مؤلفات هوز (مع وجود هذا الفرق بأن مضمية هوز هي عقلانية تماماً).

٢ - المحافظية والانتهازية

ان «الثورة الطهيرة»^(٢) هي نتيجة التواء مؤقت بين نزعات مختلفة ومجموعات ذات اهواء متعارضة احياناً:

- الحقوقيون المدافعون عن الحريات التقليدية، والمتفردون بذكرى «البراءة الكبرى».

- الاوساط البرلمانية الحريصة على الدفاع عن امتيازاتها (يراجع كتاب برين Prymne The Sovereign Power of Parliament, 1643) (سلطة البرلمان العليا، ١٦٤٣).

(١) الإيراسميانية نسبة الى التولوسي الألفي توماس لير (المسي باراست) (١٥٢٣ - ١٥٨٣) وينكر اتباعه على الكنيسة سلطة التشريع والمراقبة والفساح.

(٢) تعبير منازع فيهم بمقدار ما يبدو منطقياً على الأسباب الاقتصادية والاجتماعية للثورة - لسبب اختلف فيها المؤرخون البريطانيون. انظر فيما بعد، بعض الدلائل حول هذا الموضوع، في مراجع هذا الفصل.

- الطبقات الجديدة الرأسمالية، الحرصة قبل كل شيء على النظام وعلى السلم.
- وأخيراً كل الذين، لأسباب دينية، يقفون ضد الاطلاقة الانجليكانية. ولكن هنا أيضاً يبدو الاتحاد واحداً للغاية: «المستقلون» المشيعون للجيش، وانصار السيادة الشعبية يعارضون البرسييريين الذين هم انصار سيادة البرلمان، ولكن المعادين للحكومة الديموقراطية بذات الوقت.
ان النصف الاول من العصر مملوء بالمناظرات، حول موضوع الاطلاقة الملكية، المطلوبة من قبل الملك جاك الاول، والمرفوضة من قبل خصومه. ولكن هذه المناظرات لم تكن تمس الشيء الجمهوري. بل ظلت قريبة من الحدث، ولم تمثل بؤاير ظهور عقيدة متماسكة حول السيادة الشعبية.

ان التصورات الدستورية تتجلى في مؤلف سيرتوماس سميث المسمى الجمهورية الانكليزية (1583) De Republica Anglorum (النشور سنة 1583). يشير سميث في هذا الكتاب الى دور البرلمان، ولكن الملك يبقى مع ذلك رأس النظام السياسي، في حين يلعب البرلمان دور المحكمة العليا.

كان فرنسيس باكون من انصار الامتياز الملكي، ولكنه لم يكن ابداً من انصار الحكم المطلق. ان مثاله السياسي هو في جوهره وطني. كان يعلم بشعب قوي، حسن التجهيز من اجل الحرب، مع ضرائب خفيفة نسبياً، وبإالة ليست ابداً شديدة القوة، وملك مصمم على تطبيق سياسة قوية للتوسع القومي.

كان اليرادوار كوك (1549-1634) هو الخصم الرئيسي لسياسة جاك الاول. ان تصوراته السياسية الذاتية كانت تنطلق من «العرف والعادة» والكومون لوه التي تبدو له وكأنها القانون الاساسي للمملكة وتجييد العقل. «الكومون لوه» يتضمن البنية الاساسية للحكومة وللحقوق الاساسية للمواطنين. ان سلطات الملك تنطلق «من الكومون لوه» وكذلك مهمة البرلمان، وكذلك حقوق وامتيازات الانكليز، ان البرلمان بالذات لا يستطيع تغيير المبادئ. المحددة في «الكومون لوه». ولا شيء ابعد عن كوك اكثر من فكرة السيادة البرلمانية. لم يكن كوك مجدداً اطلاقاً. ان فكرته قريبة من فكرة هوكز ومن فكر سميث. القانون هو بالنسبة اليه نوع من المادة الجاهدة. ان فكره السياسي ليس محافظاً فقط لكنه رجعي.

وفي عتبة سقوط شارل الاول، لم يكن في انكلترا يورثلية نظرية ثورية بالمعنى الصحيح: ان الثورة الانكليزية الاولى هي ثمرة الظروف الاقتصادية والاجتماعية، وليست اطلاقاً، ثمرة نضج عقائدي. ان العقيدة تسع الثورة وتعيقها.

3 - هوبز Hobbes

كان هوبز وزيراً، مجداً، مزروباً، متورعاً. وكان عمله لا مثيل له في ضخامته وفي دقته، في

جمال الفلسفة السياسية، خلال القرن السابع عشر، وكان يتمتع، بشجاعة هادئة، أثارت فزع الكاثوليكين، والاساقفة الانجليكان، والمتمسكين بالحرية السياسية وحتى انصار آل ستوارت: ان كتابه «اللفيتان»، في نظر لينيير هو مؤلف خفيف كما يدل على ذلك اسمه (اللفيتان: وحسن بحري خفيف).

في البداية كان هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩) من انصار آل ستوارت، واستقر في فرنسا، سنة ١٦٤٠ وظل فيها، في منفى ارادي اختاره هو. ولم يكن موجوداً في انكلترا عندما نفذ حكم الاعداء بشارل الاول، ان «اللفيتان» (١٦٥١) هو مؤلف مهاجر، ما قبل ان هوبز حين كتب هذا الكتاب، كان يفكر بالتقرب من اقوياء ذلك العصر. وحين عاد الى انكلترا، لم يجد الثقة التي كان يتوقع بها قبل سنة ١٦٤٠. لقد كان مشهوراً لدى هؤلاء الاقوياء ولدى انصار الستوارتين، ومات في شبه نكبة. وفيما عدا «اللفيتان». كانت اهم مؤلفات هوبز هي: «عناصر الحق او القانون (١٦٤٠)، «المواطن» (١٦٤٢)، «الطبيعة البشرية والجسم السياسي»، و«الانسان».

سياسة عقلانية.

رغم اتصافها بالمدادية العلمية، وبالاولوية (ميكانيسم) وبالوضعية:

كانت سياسة هوبز في اعماقها عقلانية وكانت مرتكزة على ثقافة علمية قينة، وكانت تعتبر السياسة كعلم، يجب تركيزه على المفاهيم العادلة وعلى التعاريف الدقيقة. وكانت فلسفته وبياسته ايضاً مناوئة للارسطية. ويرفضه الايمان بالفكرات الفطرية الطبيعية، كان يؤكد على اهمية التعاريف الحدود، والاشارات واللغة: «ولولا اللغة لما كان بين الناس لا دولة ولا مجتمع ولا عقد ولا سلم، كما لا يمكن ان يكون ذلك بين الاسود والديبة والذئب».

كان هوبز يرفض اللجوء الى ما هو فوق الطبيعي، وكل مؤلفاته هي محاربة ضد الاشباح وجهد للقضاء على القوى الخفية. ونهاية اللفيتان الذي لا يقرأ منه، في اغلب الاحيان الا الصفحات حول الحكم) هي في هذا الشأن ملفقة الى اقصى حد، وربما يكمن هنا مفتاح العمل كله «والفصل الاخير معنون: «ملكمة الظلمات» وفيه يفضح هوبز علم الشياطين، المزامم والرقيات، والخوف من الشيطان، المراجع التي يجنيها الكهنوت من ذلك: القلق البشري هو في اساس الدين.

وان الخشية من قوة خفية، سواء كانت وهماً من الفكر او تصوراً مأخوذاً عن العادات المقبولة عموماً، هو الدين».

وهكذا ينزع عمل هوبز الى تحرير الانسان من الاستيهام ومن الخوف. وهو يشكل تعبيراً صارخاً عن الاتحاد السياسي.

لفسفة حكم

كما لفظ ذلك العديد من الكتاب، وبصورة خاصة فردينان لتونس وليو سبتروس لقد تطور فكر هوبز كثيراً: في «عناصر القانون» كانت فلسفته السياسية ملكية بصورة تقليدية. ثم انتقل الى نوع من الملكية الاجتماعية وذهب تفضيله نحو الملكية الوراثية، بصورة واضحة، في «المواطن» ليزول تقريباً، تماماً في «الفيتان». ومن جهته يشير ليو سبتروس الى تطور اخلاقية هوبز، فمن خلال مؤلفاته يستدل عل استبداله الفضائل الارستقراطية (شرف ومجد) بفضائل بورجوازية يوحى بها الخوف والحذر.

في الواقع، ظل هوبز، من بداية حياته حتى نهايتها اميناً لبعض المبادئ. وليس القصد الاخلاص لشخص الملك، ولا الاخلاص حتى لبدأ الملكية، بل الاخلاص للحكم. لا شك انه من المبالغ فيه القول بان فلسفة هوبز هي فلسفة لم الشعب؛ ولكنها قبل كل شيء فلسفة الحكم. في اهداء «الفيتان» يشير هوبز بوضوح انه يفتش في السياسة عن الطريق الوسط، عن نوع من الموقع بين بين.

وإذا كان هوبز يدافع عن قضية الحكم المطلق، فليس ذلك، كما فعل جاك الاول، باسم الحق الإلهي للملوك، بل باسم مصلحة الافراد، وباسم البقاء والسلم. انه يؤمن الحكم (secularism) ويجعله دنيوياً، ويدل، لا على جلاله بل على منفعة.

مجليل الحكم

يجب التمييز بين عدة مراتب في تاريخ الحكم:

- ١- الحالة الطبيعية: انها بالنسبة الى هوبز حالة حرب وفوضى. «الناس متساوون بالطبيعة؛ وعن المساواة ينشئ الحذر، وعن الحذر ينشأ الحرب بين الناس... الحياة عزلة، فقيرة، حيوانية وقصيرة» ومفهوم العادل والجاثر لا وجود له، وكذلك الملكية ايضاً. فلا وجود لا للصناعة، ولا للعلم، ولا للمجتمع، في هذه النظرة التشاؤمية يعارض هوبز منظري الحق الطبيعي وكل الذين يستشفون عند الانسان ميلاً طبيعياً نحو الألفة.^٩
- ٢- نحو المجتمع المدني - الا انه، مع ذلك، يوجد عند هوبز حق طبيعة وقوانين طبيعية؛ ولكن هذه المفاهيم ليس لها عنده نفس المدلول الموجود عند منظري الحق الطبيعي.

فحق الطبيعة (Jus naturale) تمت بصلة الى غريزة البقاء. ويعرفه هوبز بأنه حرية كل فرد في استعمال قدرته الذاتية، كما يشاء، من اجل حفظ طبيعت الذاتية، اي حفظ حياته الخاصة.

اما القانون الطبيعي «فهو» حكمة او قاعدة عامة مكتشفة من قبل العقل، وهي تُحفظُ:

- من جهة، الاتيان بكل ما يمكن ان يقضي على الحياة، او يعيق وسائل الحفظ.

- ومن جهة اخرى، عدم القيام بكل ما يظن انه يحفظ الحياة بصورة افضل.

وقانونا الطبيعة الأولان بالنسبة الى هوبز يقومان على التنشيط عن السلم، ثم الدفاع عن الذات بكل الوسائل المملوكة. ومن اجل تأمين السلم والامن، ليس في يد الناس وسيلة افضل من اقامة عقد فيما بينهم، ثم تسليم الدولة، بالاتفاق المتبادل، الحقوق التي اذا احتفظ بها، الافراد اعاقت سلم البشرية.

وهنا لا بد من بعض الملاحظات:

أ- يرى هوبز، بعكس ارسطو، ان المجتمع السياسي ليس واقعة طبيعية. انه بالنسبة اليه «الشرع الاصطناعي لميثاق ارادي، ولحساب مصلحي». (J. J. Chevallier).

ب) تقوم السيادة على عقد؛ ومع ذلك فليس الأمر أمر عقد بين الملك وريعيه، بل بين الأفراد الذين قرروا ان يكون لهم ملك. وهو بدلاً من ان يجد من السيادة يؤسها على العقد.

ج) في الاصل العقد يوجد الرغبة في السلم، وهو هم اساسي عند هوبز: «في النهاية، ان الدافع والمهدف عند الذي يتخلل عن حقه او يحوله. ليس الا امته الشخصي في حياته وفي وسائل حفظ هذا الامن».

قدرة الدولة

وهكذا تبدو الدولة كشخص: «تعددية تُكوّن شخصاً واحداً، عندما تتمثل بانسان واحد، او بشخص واحد شرط ان يتم ذلك برضى كل فرد وبصورة خاصة برضى كل الذين يتكون منهم هذا الشخص». وعلى هذا «فاللفيتان» هو مظهر عملاق، لحمه هو لحم كل اولئك الذين سلموه مهمة الدفاع عنهم. ويجب هنا ملاحظة هذه «التشبيهة» (خلع الصفات على الله وتشبيهه بالانسان Outhropomorphisme): الدولة ضخمة ولا شك، ولكنها تحتفظ بوجه بشري، سُمح نسبياً.

الدولة هي مجموعة المصالح الخاصة. وعليها ان تدافع عن المواطنين. وهذا لا يتخلل عن حقوقه للدولة الا من اجل حمايته. والدولة تفقد ميروروجودها اذا لم تؤمن الامن واذا لم تحترم الطاعة.

الدولة هي التي تؤسس الملكية (الملك): «فملكيتك لا تكون كذلك، ولا تدوم الا بمقدار ما يروق ذلك للجمهورية» وكل نيل من الدولة هو بالتالي نيل من الملكية.

والدولة هي بأن واحد: «اكليزيكية ومدنية». واية سلطة روحية لا تستطيع ان تعارض الدولة. وليس بمقدور احد ان يخدم سيدين. والملك ليس فقط اداة الدولة بكل الكنية ايضاً انه يملك باليد اليمنى السيف، وباليه اليسرى عصا الاسقفية. وهكذا تثبت قدرة الدولة وايضاً وحدتها. ولا مكان للاجسام الوسيطة، او الاحزاب، او التكتلات. وحول هذه النقطة يسبق هوبز جان جان روسو.

حدود السيادة

منذ مؤلفاته الأولى، لا ينفك هوبز يتتقد فصل السلطات، وهو يدعم بقرة اطروحة السيادة المطلقة. ليس للملك اي قيد خارجي يحد من سلطته. ولكنه عاقل حتى السوء واداً فليست لديه القدرة على عمل اي شيء، مهما كان، ما لم يهتبع سيادته موضع البحث.

ويعتبر هوبز ان للسيادة حدوداً، وافكاره بهذا الموضوع تبدو وكأنها قد تطورت: ففي «عناصر القانون» Elements of law وحتى في «المواطن» De Cive. يتكلم هوبز عن واجبات الملك. ولكن في اللغتين، تخلي كلمة «فرصة» - واجب المكان لكلمة مهمة او وظيفة (office). وهكذا يكون العقل، وإلى حد ما، الضمير المهني عند العاهل هما اهم حدود سيادته: ويكون من الغباوة، بالنسبة إلى العاهل أن لا يفتش عن مصلحة شعبه. هذه المصلحة التي تحتل بمصلحته الذاتية. الواجب يتطابق مع المنفعة: «ان خيره وخير شعبه لا يمكن ان ينفصلا».

الفرادية والمنفعة

تقوم اطلاقية هوبز في النهاية على اعتبارات متفعية تتيح التذكير بلك ويتهم. وهذه الاطلاقية ثابتة. ولكنها لا تتفق بتاتاً مع اطلاقية بوسيه. انها لا تدين بشيء للامان المسيحي، ولا للولاء للملك، ولا بشيء للرغبة في حفظ المؤسسات او المحافظة على المصالح المرتبطة حتى بوجود الملكية. الواقع ان هوبز يبرر الاطلاقية، بالبراهين التي تساعد على ادانتها فيما بعد.

وتفكير هوبز في عمقه فردي: ان ركيزة الاطلاقية، هو حق الفرد في بقائه بالذات. وأصل الاطلاقية هو انانية متنورة. في الدولة الاكثر تسلطاً يعرف الفرد اكمل تطوره. انه يجد فيها مصلحته وسعادته، ولذته ورفاهته. ان سياسة هوبز هي بأن واحد متفعية ومتفعية.

ويبدو ان هوبز قلما قدر «الطبقة الوسطى» ولا نجد في مؤلفاته الا القليل من الاستناد الى المشاكل الاقتصادية التي كانت تطرح نفسها على البورجوازية الانكليزية. ومع ذلك من الملاحظات في مؤلفاته يعطي للاطلاقية شكلاً قريباً جداً من الاشكال التي تدخل في الاهتمامات البورجوازية.

وهوبز حين يفرض على العاهل واجب النجاح، وحين يتكلم عن العدالة وعن الفضيلة بأقل مما يتكلم عن السلم وعن الرفاهة، يبدو تماماً كطليحي متقدم، ومهما كانت تفضيلاته الذاتية، فان عمله لا يشجع ابداً الاطلاقية الملكية. وفي نظرة اجمالية، انه يتجه نحو الليبرالية ونحو الراديكالية.

المقطع الرابع - الاطلاقية الفرنسية - تزايد الصعوبات

لم تعرف فرنسا انقلابات (اجتماعية) أكثر عمقاً مما عرفت انكلترا، ولذا فالاطلاقية برزت فيها، بأن واحد، من خلال اعمال عقائدية ومن خلال الاحاسيس الشعبية.

أ - عقائد الاطلاعية (أو المنظرون) - ان المؤلفات العقائدية متعددة. فقد شهد النصف الاول من القرن السابع عشر ازدهار فيض البحوث وفقاً لثراث «النهضة». وشكلت هذه البحوث الكثير من الموجزات عن الطموح الكامل، وعن رجل البلاط الكامل، وعن الدبلوماسية الكامل، وعن المعامل الكامل.

في سنة ١٦٣١ نشر غوز دي بلزاك، متوحد شارانت (فيه من بروس Proust الكثير حسب ما يقول انطوان ارام) كتابه «الامير» لكي يرضي ريشليو، وهو مؤلف فريد، حيث يرتكز تمجيد الدولة على خليط من التراث الروماني، والمكيافلي والمسيحي، وحيث يبدو تصور للملكية القومية مختلف جداً عن التصور الاسباني. يضع غوز دي بلزاك الملوك فوق القانون الاخلاقي وهو معجب بالواقعية (البراغماتية) لدى الرومان، ويبدو وكأنه يعلق كل شيء على الفعل، وهكذا يقدم تصوراً شهماً فروسياً للإطلاعية. من هنا نفهم السبب في عدم رضا ريشليو عن الكتاب.

سنة ١٦٣٢ نشر الحقوقي كاردن لبرت بحثاً في سيادة الملك يشكل التبرير النظري لمبادئ العمل الموضوعة من قبل ريشليو: «الاستقلالية المطلقة للملك، عدم توزيع الحكم، الصراع ضد الاقطاعية، الانشغال بالطمأنينة العامة ويزداد تفضل السلطة العليا كلما انحصر اهتمامها بالهدوء وبالمضمة». والسمة الأكثر اصالة عند كاردان لبرت هي كرهه لبقية الوظائف وتفضيله لنظام المفوضين والمعتلين.

في سنة ١٦٣٣، قام شقيق سيل، فيليب دي بتون، بنشر كتابه «مستشار الدولة او مجموعة عامة حول السياسة الحديثة في خدمة ادارة الشؤون العامة»، وهذا البحث يشبه من عدة اوجه وصية ريشليو.

هذه المؤلفات مع الكثير غيرها تدل على انه كان يوجد في أيام ريشليو، اساس مشترك من الافكار السياسية، استخدمها ريشليو وغيره واستمدوا منها جميعاً مواد أفكارهم هذه.

هذه المؤلفات في العقيدة لم تأت بتصوير جديد عن الحكم الملكي. ان مواضيعها الرئيسية ليست اصيلة: تفوق الملكية وبصورة خاصة الملكية الوراثية؛ الاصل الديني للحكم، واجبات الامير، الاب والراعي لشعبه؛ السلطة المطلقة للملك، مالك الاموال والارواح. كل هذه التصورات اتت من الاقدمين ومن القرون الوسطى. والاصالة الوحيدة تقوم على استعمال موضوع لم يكن جديداً ولكنه لم يستعمل مطلقاً بمثل هذا الاتساع. انه موضوع، مسوغ الدولة^(١). وقد استند اليه ريشليو ولويس الرابع عشر كثيراً.

ب - الاطلاعية الشعبية - بين هذه المؤلفات في العقيدة والافكار السياسية الفرنسية هناك

(١) التعبير شاع على يد الإيطالي بونرو (١٥٤٠ - ١٦١٧) وأهم مؤلفاته: *Della ragione di stato* ظهر في ميلان سنة ١٥٨٣.

اتفاق عريض، على تقبل سلطة الملك بل ولمجيدها في جميع الاوساط:
- ففي الاوساط الشعبية استمر ازدهار الثقة في الملك الشافي المبريء: في عيد الفصح سنة ١٦١٣، لس لويس الثالث عشر ١٠٧٥ مريضاً.

- وفي اوساط الكنيسة: قبل بوسيو بكثير، عمم اسقف دي شارتر باسم مجلس الكهنة:
ومن الجدير بالمعرفة انه بعد موافقة الشعوب والامم واجماعها، يبشر الانبياء ويؤكد الرسل،
ويشهد الشهداء بان الملوك هم مبعوثون من الله، وليس هذا فقط، انهم هم آلهة.

- اوساط نبلاء الثوب المقربون من البلاط. كتب هـ. دي بوا. في «نشأة الملوك وسلطتهم»
De l'origine et autorité des Roys. (١٦٠٤): «العالم لا يمكن ان يكون بدون ملوك. انهم كروح
اخرى للعالم، انهم الزاخرة (حجر القنطرة) التي تدعم العالم». ونجد نفس المواضع عند آ. دي
شن في كتابه Les-Antiquités et recherches de la grandeur et de la majesté des Roys de France (1609)
«البحث عن عظمة وجلال ملوك فرنسا» (١٦٠٩) وعند جيروم بينون في كتابه: «سمو
ملوك فرنسا وملكة فرنسا» (١٦١٠) وكتابه «عظمة ملوكنا وسلطتهم» (١٦١٥) De l'excellence
des rois et du royaume de France (1610) et La grandeur de nos rois et leur Souveraine puis-
sance (1615). في الاوساط الملحدة، حيث كان من الممكن توقع وجود موقف تشكيكي او هزلي
تجاه السلطة الملكية. ولم يقع شيء منه ذلك كما دلت على ذلك قضية نودي Naudé.

فمنذ «المأفورة» او «الخطاب ضد الأهاجي»، المنشور سنة ١٦٢٠، من أجل الدفاع عن
اختيار «دي لويس» أسراً للجيش من قبل لويس الثالث عشر، الى «المسكوا» «شجب كل ما
طبع ضد الكاردينال مازاران»، سنة ١٦٥٠ مروراً بـ «نظرات سياسية حول الانقلابات»، سنة
١٦٣٩، اظهر نودي تحيزاً وتفضيلاً لسياسة التسلط فقد كان هذا «الانساني» الملحد من انصار
الاطلاقية ولم يتردد في ايجاد المبررات للمذبح «سان برتلي».

- في اوساط «الاوراتوار»، المؤسس من قبل برون سنة ١٦١١، وكان له شأن وتأثير
كبيران، في الترجمة نحو الوحدانية الالهية Théocentrisme (ذات الوشائج مع الحلقلة). هذه
الاوساط كانت مبالاة الى اطلاقية الحكم الملكي.

- في الاوساط الغاليكانية اخيراً، الحريصة على مخادعة سلطة روما. وبناء على هذا التوجه
نحو مساندة الملكية استطاع الانكليزي ايفلين Evelyn ان يكتب سنة ١٦٥٢، ما يلي: «والفرنسيون
هم الامة الوحيدة في اوروبا التي تغرم بمليكيها». حتى المعارضين الرئيسيين امثال رتز، فنلون،
سان سيمون، كانوا يكتفون بمهاجمة الذين يياعدون بين الملك والصراف القوم، من دون ميلاً
الاطلاقية بالذات، اما الذين وجوهوا الى الاطلاقية الضربات الاقسى، انما ذات المفعول
المؤجل، فقد كانوا اولئك الذين، امثال ديكارت او باسكال، يتنادون بأكبر الاحترام تجاه
السلطات القائمة، رغم انهم كانوا يقفون عن عملي، على صعيد آخر.

١- عصر ريشليو

يجب التفريق بين نموذجين من الاطلاقية الفرنسية في القرن السابع عشر: نموذج ريشليو ونموذج لويس الرابع عشر.

كان ريشليو يحارب الارستقراطية، وأرث الاقطاعية والحروب الدينية. وعصر لويس الثالث عشر ملهء بالاحلام الفرنسية: شيوع القصص مثل: (اماديس الغول)، انتصار البطولية الكورنيلية، الخدلفة، في هذا الاطار يجب وضع العمل السياسي للكاردينال دي ريشليو، والعمل الفلسفي لديكارت (هذا الفارس الفرنسي الذي تكلم عنه بيغي Pégy).

من خلال هذا الاطار يتوجب تفسير حرب الفروندا La Fronde «رقصة المذبذب بالنسبة الى الفرنسية الفرنسية».

أ - ريشليو ومبرر الدولة (داعي المصلحة العليا)

لم يكن ريشليو (١٥٨٥ - ١٦٤٢) ابداً منظرًا للاطلاقية، انه رجل عمل تولى الحكم فاراد ان يحسن استعماله.

والتصوص الرئيسية المعزوة اليه، والتي ان لم يكتبها بنفسه، انما فقد اوحى بها، هي:
- «التعليمات التي التزمت بها في سلوكي في البلاط» (عندما كان ريشليو اسقف لوسون.
- «البادئ الاساسية للدولة» (المنشورة من قبل غريبال هانوتو).

- الوصية Testament التي تشكل برأي سانت يوف «كتاب الصلاة بالنسبة الى رجل الدولة»، ويراي ليوف نوبل، «قمة التأليف العقلي والتجريبي والواقعي: ذروة، وبمعنى من المعاني، جماع الفن السياسي الفرنسي».
- وأخيراً مجموعة ضخمة من الرسائل.

«والوصية» كانت موضوع سلسلة من المناقشات تناولت:

١ - صحتها: فقد انكرها فولتر، اما اليوم فقلما يدور الجدل حول صحتها، ولكن القسم الصحيح الذي تولاه الكاردينال عند تحريرها هو عرضه لمناقشات حادة بين الاختصاصيين. «يراجع نقاش جمعة التاريخ الحديث الجاردي بين اسمونان Esmoulin، ومسيو Monsieur وتابي Tapie، نشرة جمعة التاريخ الحديث (كانون الاول ١٩٥١ - كانون الثاني ١٩٥٢، الصفحات ٧ - ٢١).

٢ - وضع النص: تعود الطبعة الاولى (مغلوبة) الى سنة ١٦٨٨ والطبعة المشكوك بها والمعزوة الى لويس اندره، وتاريخها، ١٩٤٧، ميرة ومقبولة ولكن لا يمكن اعتبارها نهائية، يراجع النقاش المشار اليه اعلاه وبصورة خاصة مقال اسمونان.

٣ - المصادر: درس هنري هوزر: «الفكر والعمل الاقتصادي لدى الكاردينال دي ريشليو. ولكن مصادر فكره السياسي لم تكن موضوع اي درس شامل. ونجد في هذا الشأن

بعض الملاحظات في مقال لغوي توميل Guy Thauillier، وأحكام في الدولة، للكاردينال دي ريشليو، المجلة الادارية ايلول تشرين الأول، ١٩٥٦، صفحة ٤٨١-٤٨٦، حيث يقول: السياسة هي الفن السياسي في حين ان هوبز يريد ان يجعل منها (من السياسة) علماً: التعارض جذري ليست «الوصية» بالتأكيد عملاً اصيلاً في الفلسفة السياسية انه عمل ظرفي موسوم بالعصر الذي كتبه فيه، وبشخصية الرجل الذي ألفه.

فريشليو لم يفكر اطلاقاً في تقديم حكم مقبولة عالمياً انه لم يفكر الا في فرنسا، وفي التهديدات التي ترفع الدولة، وفي التجربة التي عاناها والتي يريد توريثها. وتسيطر صورة الكاردينال المهيمنة على «الوصية»، وفي كل صفحة نذكر رسم ريشليو بيد الكاردينال دي رتر: «...» كان رجلاً يلتزم بكلمته فلا تحمله المصلحة، مهما كبرت على مخالفة كلامه، وفي هذه الحالة، لا ينسى شيئاً لكي ينقذ مظاهر حسن النية... كان يكن لهذا العالم نوعاً من المحبة. كان يفعل الخير، اما محبة للخير، او عن فطنة، في كل مرة لا تحمله مصلحته على ارتكاب الشر، مع معرفته الكاملة به، عندما يفعل.

وأخيراً يجب الاقتراف بأن كل عيوبه كانت من النوع الذي يضحكه المركز العظيم فيجعلها بارزاً لان هذه العيوب لم تكن وسائلها الا الفضائل الكبرى، والقدرات العظيمة.

اهم المواضع الواردة في الوصية:

- سيادة العقل: «اذا كان الانسان عاقلاً تماماً فعليه ان يحكم العقل تحكماً مطلقاً».

- اولية مصلحة الدولة، مع بعض الاحكام القاسية على فرنسا: «من المؤكد ان الاسبان يسبقونا في الثبات. والاستمرار، وفي الحماس وفي الاخلاص للملك وللوطن».

- ان سلطة الملك تتوجب لا لسمعته، او لفضائله: «تبطل، بعد نظر، حيوية، وطاقة بل لفرته» (حدود محصنة جداً، جيش متين، مالية سليمة، ضرائب خفيفة، حكومة موفقة).

- (برغماتية) واعتبارات اخلاقية كلها ترتبط ببعضها البعض في عمل ريشليو.

- على الكهنة ان يظلوا الطبقة الاولى في المملكة. ولكن عليهم ان يكونوا في خدمة الملك. برنامج متدل للغالكانية.

- علو طبقة النبالة فوق الطبقة الثالثة بشكل واضح. وآمن ريشليو، كما فعل مونتسكيو في ما بعد، بأن شراء المناصب مفسدة، انما يجب الاحتفاظ به.

- يعطي ريشليو لكلمة (شعب) معنى واسعاً. فالشعب يشمل في نظره التجار والمجهزين وأصحاب المصارف الخ. وما يوضح العبارات التي ترد غالباً على لسانه: وكل السياسيين متفقون على انه اذا كانت الشعوب في بحيرة أكثر من اللازم فانه من المستحيل احتواؤها ضمن حدود قواعد الواجب». يجب تشبيه الشعوب بالبالغ التي بعد ان تعودت على الحمل، تفقد بالراحة

الطويلة أكثر مما تفسد بالعمل».

من هنا كانت سياسته في المجال الاقتصادي سياسة تشجيع التجارة وفقاً لجباية المركبيلية.

وأخيراً بالطبع، موضوع حسن الاستيزار: ان الوزراء الصالحين هم الذين يشكلون قوة الدولة. ان الفائلة التاريخية والبيكولوجية لكتاب «الوصية» ليست مما ينكر، ولكنه يبدو لنا من الصعب ان نرى في هذا الكتاب، حيث يكثر تكرار الحكم المستوحاة من حكمة الأمم، رائعة في الادب السياسي. ان الفائلة الرئيسية من الكتاب تكمن في نظرنا في الجهود المبذولة فيه من أجل التوفيق بين الاخلاق المسيحية ومصلحة الدولة العليا ومن أجل تغطية هذه المصلحة برداء الاخلاق.

ب - سياسة كورناني Cornelle

تعتبر سياسة كورناني (١٦٠٦ - ١٦٨٤) من بعض مثالية العصر. انها نشيد القيم البطولية، والروحية الفروسية، والفضيلة النبيلة. والحماس الكورناني يستحم في جو الكبرياء والمجد، والكرم، والرومانسية الارستقراطية التي كانت تعين في فرنسا في عهد لويس الثالث عشر. ومسرح كورناني يصور ارستقراطية معجبة بأن واحد ضحية للحكم المطلق. وهو مملوء بالمستشارين السيئين وبالوزراء الانذال: ونجد فيه انعكاس المعارضة النبيلة، ولذلك لم يخف الامر على ريشليو، من هنا كان النزاع حول «لوسيد» Le Cid ولكن كورناني كان حذراً، فامتدح الحكم مع بقاءه عدواً للاستبداد بغطرسته وببلاغته.

والبطولية الكورنالية تصنف بشيء من القدمية، في عصر لويس الرابع عشر. في حين ان سياسة راسين، الأكثر تكييفاً مع هذا العهد تحمل الجلالة محل البطولية. «انها السياسة الابطاحية، وليست السياسة المجدية، انها سياسة البلاط والمجلس الملكي، الواسعة الحكمة، المبهوة في مسلكها، المقيدة في اهدافها» (بول بينش).

والفرق بين السياسة الكورنيلينية والسياسة الراسينية، تعتبر تماماً عن الفارق بين عصر ريشليو وعصر لويس الرابع عشر.

جد - السياسة والفلسفة عند ديكارت

لا تحتل السياسة الا مكاناً ضيقاً في عمل ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) الا انه من المستحيل تجاوز الديكارتية في تاريخ للافكار السياسية. حذر ديكارت. وجرأة في الديكارتية. من هنا كان النقاش الدائم ابداً.

«هل كان ديكارت ديكارتياً».

كان ديكارت وفارس فرنسائ. فالرجل الذي كتب الى هويغنز Huyghens في عشرة تشرين

الاول سنة ١٦٤٢ يقول «انه من الاشخاص الذين يحبون الحياة كثيراً. ديكارت قريب من مونتaigne ولهجة ديكارت: هذا المزيج العجيب من الآباء والتواضع، من الترويض والهوى، من الطيبة الحالية من الاسرار (مارك سوريانو).

حذر ديكارت. ان اخلاقيته المؤقتة محافظة حكيمة في السياسة كما في الدين: «القاعدة الاولى هي اطاعة القوانين والاعراف في بلدي، مع المحافظة على الدين الذي انعم الله به علي، فطقت فيه منذ طفولتي، بصورة مستمرة، ملتزماً في كل امر اخر بالاراء الاكثر اعتدالاً، والاكثر بعداً عن الاسراف، والتي تعتبر شائعة ومقبولة ومطبقة من قبل الاشخاص الاكثر ذوقاً، من اولئك الذين علي ان اعيش معهم».

هل يتوجب ان نرى في ديكارت الرجل الذي يخفي افكاره العميقة، اي رجلاً حذراً حاسباً؟ هذه هي الاطروحة التي يناهض بها مكسيم لوروا: ان ديكارت الكاثوليكي في تصاريمه، هو في الواقع موحد (Déiste) ماسوني (Rose — Coix)، وربما كان ملحداً. هذه الاطروحة تحتاج الى اثبات. لا شيء يسمح بالاعتقاد ان مراسل الاميرة اليزابت، والمقرب من الملكة كريستين يميل شخصياً الى الديمقراطية. ويدل كتابه المرسل الى الاميرة اليزابت حول مكافلي، في ايلول سنة ١٦٤٦، ان ديكارت كان يميز تماماً اخلاقية الحكيم عن اخلاقية الامير وان مسؤوليات هذا الاخير تحرره من القواعد العامة.

وكما اثبت ذلك روجي لوفيفر (Roger Iefvre) ان ديكارت، يتميز تجاه السياسة بحركة مزدوجة جذب وتراجع: احترام السلطة والكفاءة، الطاعة السياسية المما استقلال صارم تجاه البلدان، والاعباء والاشخاص، واصلاح اخلاقي. وديكارت يختلف مع مكافلي ومع هوبز في «المواطن» من ناحية الاخلاق، ويتضمن عمله دعوة الى التقدم الاجتماعي بفضل تقدم الاخلاق.

ولست سياسة ديكارت اذاً لا محافظة ولا ثورية. انها تحترم السلطات القائمة، في حين انها تؤكد مع ذلك ان ليس كل شيء علي ما يرام. وديكارت حين يضع مبادئه الشك المنهجي، فهو يؤسس فلسفة ذات عقلانية صارمة، ازدهرت في القرن الثامن عشر، مع فلسفة الانوار La Philosophie des lumières.

والاستنتاجات الشخصية عند ديكارت اقل اهمية في هذه الظروف من اثره المستقبلي الايديولوجي، ومقرحاته حول الحكم اقل اهمية من فلسفته العامة. وتأثيره بهذا الشأن واسع حتى في المجال السياسي.

ولهذا يجب ان لا تتعجب ايضاً من ان السياسة الديكارتية قد افسحت المجال لتأويلات متناقضة جداً:

١) الماركسيون يرون في كتابه وخطابه النهج بيان الحضارة الصناعية والبرجوازية. ويرون

في الديمقراطية ظل المجتمع الممزق من جراء التضارب بين البرجوازية والارستقراطية. (راجع كتاب هنري لوفيني).

٢) اما، ب. هـ. سيمون فيستيج في مجلة الصليب La Croix في مقال له حول ديكاوت: ولو أنه عاش في القرن الثامن عشر لتوجب تصور ديكاوت أقرب إلى مونتسكيو منه إلى روسو. ولكان احد هؤلاء معاوني الحكاء في الانسكلو بيديا، الذين كانوا يفكرون في تقدم العلم والفنون وهم يكتبون المقالات الموهبة، بدون ان يتدخلوا في انتقاد الكنيسة والملكية. وفي ايام الثورة لا يمكن ان يُرى في النوادي بل في جوار التقنيين المتواضعين امثال كارنولا كانال، وكوندورسيه، الذين بذلوا الجهد في اقامة مؤسسات لكي يعطوا للمجتمع اساساً اكثر عقلانية. ان اياً من هذين التأويلين لا يبدو لنا مقنعاً.

٢ - الافكار السياسية ايام الفتنة المسماة لافروند La Fronde

فروند برلمانية، فروند الامراء، فروند شعبية. للفروند بالنسبة الى تاريخ الافكار السياسية اهمية تبدو، على العموم، مجهولة، في حين ان الفروند، في مطلق الاحوال هي التي اعطت الرائعة المسماة ومذكرات الكاردينال دي رتزه التي ان لم تكن الفكر فقد اغتت على الاقل الادب السياسي والادب باختصار.

لقد ابصرت الفروند تفتح عقيدة ثورية ظاهراً: فقد دعا البرلمان الى التمييز بين الملك والمملكة، المعامل والامة. واكد انه هو اي البرلمان الذي يجسد الامة بذاته. ولكن هذه الثورة كانت ارتدادية معارضة للتقدم. لان البرلمان كان يفكر قبل كل شيء بحماية مصالحه كطيفة. وبالدفاع عن اصحاب الوظائف offices، ومقاومة الميول التمركية.

وكما اثبت ارنست كوسمان، ليس من تعارض جذري بين العقيدة الاطلاقية وعقيدة محاربي الفروند. وهل من مجال سليم للكلام عن عقيدة للفروند؟ ابدأ بحسب رأيي ان المعارضة لم تركز عملها وتغييرها على نقطة واحدة اساسية. فاهل الفروند لم يتوقفوا عن التأكيد بانهم يدافعون عن الملكية المطلقة ذات الحق الالهي. وهم يزعمون انهم متعصبون للملكية. ويصرّون على تمييزهم عن الثوريين الانجليز. وفكرة الاطلاقية تظل عندهم قاعدة كل النظريات وكل الامال.

فالفروند اذ هي بآني واحد شعبية وملكية. وتعتبر الكتابات المازارينايت masarinades مستندات مفيدة جداً بهذا الصدد: فهي تسمح بالتثبت ان للاوساط الشعبية مشاعر تجاه الملك تشبه مشاعر اوساط نبلاء الثوب او حتى اوساط الكهنة. واذا كانت كتابات المازارينايت تزري بالفرق بين والوزراء وخصوصاً بمزاران الوزير المكروه فهي تظهر عموماً نحو الملك اكثر الولاء: وورد في احد المازارينايت: انظر الى مليكي فاحبه، واحترمه كشخص مقدس. ولكي اكراه اشد

الكره المستخدم البربري الذي يظلمني».

والمؤلف الاكثر بروزاً في الفروند البرلمانية هو كلود جولي . ولكن صورة الكاردينال دورتر تسيطر على كل هذه الحقة .

الف) كلود جولي Claude Joly

نشر كلود جولي (١٦٠٧ - ١٧٠٠) في سنة ١٦٥٢ «مجموعة من الحكم الواقعية والمهمة، جُذ فيها مؤسسة الملك، وهاجم سياسة الكاردينال مازاران الكاذبة البشعة بصفته المشرف المزهوم على تنقيف صاحب الجلالة».

وقد حكم على هذا الكتاب بالحرق بموجب القرار المؤرخ في ١١ كانون الثاني سنة ١٦٥٣ فنشر كلود جولي دفاعاً عن كتابه الاول رسائل تبريرة قوية جداً.

وهذا المؤلف مهم جداً:

١ - بسبب شخصية كلود جولي بالذات . فقد كان عامياً قديماً في برلمان باريس وكان حفيد انطون لواز مؤلف «المؤسسات العرفية Institutes Coutumières» وكان كلود جولي ينتمي الى عائلة عريقة من رجال الفكر . ومؤلفه يعبر عن رأي قسم محترم من البرجوازية البرلمانية .

٢ - والاافكار التي طرحها كلود جولي تركز مطولاً على حدود السلطة الملكية . والفصل الثاني يحمل عنوان: «ما هو حق وما هي سلطة الملك على رعيته؟» . ويستتج: «ان سلطة الملوك محددة ومتناهية وانهم لا يستطيعوا التحكم برعاياهم على هواهم ووفقاً لمشييتهم» .

ويؤكد الفصل الحادي عشر . بانه «ليس للملوك الحق في فرض الضرائب على الناس بدون موافقتهم» ويهاجم المؤلف، عدة مرات «وقاحة وتعدي» رجال البلاط الذين يكررون بان الملوك هم المتحكمون بحياة وباموال رعاياهم .

وتبرز مؤلفات كلود جولي بوضوح العداء القائم بين رجال البلاط والبرلمانيين ويقف - فيها خص العلاقات مع الكنيسة ، في الصف الغاليكاني الخالص .

ب) الكاردينال رتز Le Cardinal de Retz

لقد خسر ، بول دي غوندي ، كاردينال دي رتز (١٦١٣ - ١٦٧٩) كل حياته السياسية . وهو ايضاً ، اكثر من كوندي Condé ، المغلوب الاكبر في الفروند . ولكن مذكرات هذا المغلوب تشكل كتاباً متغلباً على اللامبالاة ، وعلى الصلابة وناضجاً بالذكاء .

ان رتز هو شخصية من عصر النهضة الايطالية كان مولعاً بالفتنة ، وكانت السياسة تسليه الكبرى وكان عبثياً في المسرح . وكلمات : مسرح ، كوميديا ، ومثلون تتردد كثيراً في كتاباته . وكان يجب وظيفته كاردينال («رغم ان روحه ربما كانت الاقل كهنتية في العالم») وكان يفضل دور رئيس حزب على عבודيات السلطة . («هنا مقتنع بانه يجب ان تتوفر لتكون رئيس حزب

صفات اعظم واكبر مما يجب من اجل صنع امبراطور للعالم». ويقول عنه لاروشفوكو «انه يبدو طموحاً دون ان يكون كذلك» وكان يعرف ان اهم صفتين في الطموح هما المرونة والثبات على الرأي. ولكنه لم يكن لا مرناً ولا صبوراً. انه يتقل بدون توقف من المكافيلية الى الكوميديا الايطالية.

ورتر هو وحيد في سريه. خلال الفروندي الاولى، اذان بشدة البرلمانيين، حلفاءه، وان عمق روح البرلمان هو السلام، لا يتعد عنها، الا التماهاً، وهو لا يجارب الا بالاعمال الباهرة وبالرسل، واكبر صواحق البلاغة عنده تنتهي بحراسيم للاعلام، وباستنتاجات تحقيق. وهكذا لا تستطيع اية قوة في العالم ان تمنع البرلمان من رفع الجلسة ظهراً وفي الساعة، السابعة عشرة. وخلال الفروندي الثانية، حاول رتر ان يكون حزباً ثالثاً بين كوندته من جهة، والملكة ومارازاران من جهة ثانية. ولكن مشروعه آل الى الفشل، وكان يعرف ذلك.

فهذا المنعزل، الذي يبدو من بقايا عصر مضى، يبدو في بعض الشؤون، متقدماً بشكل فريد، على عصره: لقد احس بقوة الرأي وقد راهن على باريس؛ وعرف ان الغموض هو سلاح الاستبدادية، وعرف كيف يجعل نفسه محبوباً من الشعب. وكان الاول الذي احس بان الممثل الرئيسي في الفروندي هو شعب باريس.

ولكن اذا كان رتر قد ادرك الفارق بين المؤامرة والثورة، فان افكاره السياسية رجعية. فهو مأخوذ بحقده على مازازاران (ربما كان يعجب به سرّاً كما تعجب بلاعب ذي قوة خارقة)، ولكن توليداته السياسية ظلت موجزة. ثم انه لم يفكر في تقديم نظرية عن الحكم، كان واثقاً من وهج الحقيقة والحقيقة تلقى، عندما تكون على بعد بضعة قرارات، نوعاً من الروتق الذي لا يمكن مقاومته.

ان رتر يمثل جيداً جيل ما قبل لويس الرابع عشر، بكبريائه، واستقلاله، وارادته بان لا يكون غدوماً، انه نوع من اللهجة التي سبقت Stendhal. والحنين الى الفروندي يبدو في «حكم لاروشفوكو» Les Maximes، الفروندي القديم (التشاؤم الاخلاقي والسياسي، اولية وافضلية الانانية، وبربر الدولة)، كما يبدو ايضا في «رسائل مدام دي سفيني» M^{me} de Sevigné وتتواجد افكار رتر السياسية، مع تغييرات قيّمة، عند فنلون، وسان سيمون، ومتسكيو.

٣ - عصر لويس الرابع عشر

بعد الفروندي، ثاقت فرنسا الى النظام والى السلم. وفي حين كان لويس الرابع عشر يجسد الملكية المطلقة، كان بوسيه Bossuet منظرها الذي لا يتعب ولا يكل.

الف) لويس الرابع عشر.

كانت اطلاقية لويس الرابع عشر تبدو في عمله اليومي اكثر مما تبدو في كتاباته (مذكرات، تعليمات سياسية واخلاقية، نظرات حول مهنة الملك).

لم تكن «مذكرات لويس الرابع عشر» من اجل تثقيف ولي العهد (الذي ولد سنة ١٦٦١)، عملاً كاملاً (وكان يلحظ فيها اثار عدة محررين)، ولا عملاً اصيلاً، كانت تشبه العديد من المؤلفات التي كتبت من اجل تربية لويس الرابع:

Scudery	- الخطابات السياسية للملك: لسكودري
Gomberville	- العقيدة في الاداب: لغومبرفيل
Vauquelin des Yveteaux	- مؤسسة الامير: فوكن دي ايفيتو
Arnauld Andilly	- مذكرات الى ملك: ارنود آنديي
La Mothe Le Vayer	- بحوث مختلفة: موت لفايي

كل هذه النصوص تشابه فيما بينها: اذ لم يكن الهمُّ إلا عظمة الملك، وقوتهم، وواجباتهم وفضائلهم: هذا الابد التربيوي والاخلاقي رتيب جداً. ولو لم يصبح لويس الرابع عشر «الملك الشمس» فمن المشكوك فيه ان ينظر الى مذكراته على انها عمل مهم.

ولكن بالضبط، ان الامة الرئيسة وللمذكرات هي في انها تمكن من فهم شخصية لويس الرابع عشر، فواء الافكار التقليدية حول وهي الامير، وحوّل فائدة الدرس والفضيلة، ومساوىء التسرع، الخ. وطبعة درس Dreyos تسمح بمتابعة مختلف حالات النص: وريقات بيد الملك ويوميات (محلية حتّى)، واخيراً «مذكرات» موضوعة سنداً لليوميات من قبل المؤرخين الرسميين. وهكذا نجد من وقت لآخر، بعد شروحات طويلة مثقفة، ملاحظات من هذا النوع، حيث يشاهد خط لويس الرابع عشر:

- السعي المتواصل من اجل اعدادي للحرب - الرغبة في القيام بها - اسباب من جميع الجهات - سهولة الحصول على البحارة.

هكذا تبدو صورة الرجل الشاب (القسم الاكبر من اليوميّة يتناول السنوات ١٦٦٦، ١٦٦٧، ١٦٦٨). هذا الشاب القليل الاهتمام بالعقيدة، الميل الى الفتح والى ممارسة الحكم بدون مشاركة من احد. ولويس الرابع عشر حين يخاطب ولي العهد قائماً يخاطب نفسه. فهو لا يتكلم الا عن نفسه (وقبل كل شيء عن السياسة الخارجية). والوزراء لا وجود لهم، حتى كوليبر نفسه. ولا الامة ايضاً. ومهما يكن الامر فالمؤرخون الرسميون قاموا بمهمتهم: «اولئك الذين ولدوا مثلاً، ذوي ميول شريفة...».

لقد كثر الحديث عن الكلمة المعزوه الى لويس الرابع عشر - المشكوك في صحتها - وهي :
«الدولة هي انا» الواقع انه من العيب تماماً مقارنة هذه الكلمة بالكلمة المنسوبة الى فردريك
الثاني «انا الدولة» . من السهل ذكر العديد من النصوص التي تثبت بوضوح كم كان معنى جلال
الدولة ودوامها حياً في قلب لويس الرابع عشر . في سنة ١٦٧٩ كتب يقول : «مصلحة الدولة
يجب ان تتقدم اولاً . وعندما ننظر الى الدولة ، نعمل من اجل ذاتنا . ان خير احدهما هو مجد
للاخر... » . وحل فراش موته قال : «انا ذاهب... ولكن الدولة باقية ابداء» (انظر حول هذه
النقطة ف. هرتنغ F. Hartung «الدولة هي انا» .

بهاء) بوسيه Bossuet

تمثل الصورة الرسمية لبوسيه (١٦٠٤ - ١٦٢٧) : صورته التي رسمها ريفو Rigaud ،
جندي الله ، بطل الايمان ، القدرة ، النبالة والصفاء .

الواقع ان بوسيو مغلوب : ففي امسية هذه المعركة الكبيرة التي ظنها رابحة ، لم يكن يشك
مطلقاً بأنه هو المغلوب الاكبره ولم يتردد لويس جيليت Louis Gillet في تقديم بوسيو المرشح
الدائم ، الخائب ابدأ تجاه نوع من الرئاسة الدائمة للمجلس» . (المجلس الملكي) ومن المفرد ان
نلاحظ ان بوسيو مايزال حتى اليوم يستثير الاحكام المغرصة : ففي رأي ريمون شميتلين ، مؤلف
كتاب عنيف بدون جدوى يعتبر بوسيه قناً مبهوراً بسيد ، وعامياً ماخوذاً بالحكم ، ويدو انطوان
آدم اكثر اعتدالاً وتحليلاته ذات جوهر مختلف ، ولكنه يخفي بمشقة كرهه لبوسيو ، ويوحى بان
قوة بوسيو تعود في قسم كبير منها الى التأثير الخفي الذي كانت تمارسه «جمعية القربان المقدس» .

لم يكن بوسيو مفكراً . هذا الرجل القوي الحسن الصحة السهل الغضب ، البعيد عن
القلق ذو الايمان الذي لا يتزعزع ظاهرياً لا يميل إلى الميتافيزيك ولا إلى التصوف ، السياسة
والتاريخ بالنسبة اليه هما متمما الايمان ولم يحاول بوسيو ان يعرض نظرية سياسية مجموعة . ان
اصمالة السياسة قد اوجحت اليه :

« اما لاهتمامات تربوية : السياسة المستمدة من اقوال الكتب المقدسة بالذات ، والخطاب
حول التاريخ الكوني ، ألفا من اجل تثقيف ولي العهد ، الذي كان بوسيه معلمه من سنة
١٦٧٠ الى سنة ١٦٨٠ .

« واما لضرورات النقاش ضد البروتستانت (تاريخ تبدل الكنائس البروتستانتية ١٦٨٨ ،
انذارا البروتستانت حول رسائل الوزير جوريو Jurieu) او ضد فنلون (رأي حول التبعية
Quietisme ، ١٦٩٨) .

ان سياسة بوسيه Bossuet ، تربوية كانت او جدالية ، هي بصورة اساسية كاثوليكية دائماً .

والتاريخ بالنسبة الى بوسيه غرضه الايحاء الى الامراء بالدروس الشافية : «عندما يصبح
التاريخ يدون فائدة للناس الآخرين ، فانه من الواجب قراءته للامراء . ان التاريخ هو نوع من

الدراما الإلهية، انه فكر الله متحققاً على الارض: والثورات «تبعث لاذلال الامراء».

والخطاب حول التاريخ الكوني مدينٌ بالكثير الى «حاضرة الله» للقدس اوغسطين، التاريخ من صنع العناية الإلهية. ولكن هذه العناية تفتقر بحتمية من النمط البولبي، نسبة الى بولبي (Polybe) (وهو في نظر بوسيه اكبر مؤرخ في المصور القديمة) وهي تنتهي الى القول بضرورة النظام والى شرعية السلطات القائمة.

وكذلك «تاريخ التغيرات»، انه كتاب هادف، فالتغيرات في نظر بوسيه هي علامة الخطأ، والثبات علامة الحقيقة: «كل ما يتغير، وكل ما يُشحن بتعابير مشكوك بها ومبטة يبدو دائماً مشبوهاً، وليس فقط احتيالياً، بل ايضاً مزوراً اطلاقاً، لانه يدل على ضيق لا تعرفه الحقيقة ابدأ». وعلى هذا يعتبر «الاصلاح الديني» في نظر بوسيه مجرد «ثورة بعض رجال الكنيسة الذين، لزوجة في النفس، اخترعوا معتقدات جاملة جديدة وانتهاوا الى الزواج...».

وسياسة بوسيه معروضة بشكل منهجي في كتابه «السياسة المستمدة من الكتاب المقدس» وفيه يبين بان مبادئ السياسة موجودة في الكتاب المقدس، ولكن اذا كانت بيئة كتابه تقع تماماً في غير زمن، فان الاهتمامات بواقع الحال تبدو جلية تماماً.

وفيه يظهر بوسيه اهتماماً ثابتاً بالنظام وبالوحدة: «في الوحدة الحياة، خارج الوحدة الموت الاكيد. القانون معرف هكذا وقواعد عامة في السلوك حتى تكون الحكومة ثابتة ونسجمة» الكتاب الاول (ويتضمن المؤلف عشرة كتب) يتضمن نصائح واضحة جداً تبدو موجهة، الى الرعية اكثر مما هي موجهة الى المعامل. القصد هو ان نين للرعية قبل كل شيء، ضرورة الطاعة، بالترغيب وبالترهيب (الرسل والمؤمنون الاولون كانوا دائماً مواطنين صالحين) وبينة المنفعة («من لا يحب المجتمع المدني، الذي هو مته، اي الدولة التي ولد فيها، هو عدو نفسه وعدو كل الجنس البشري»).

ويرى بوسيه ان الملكية هي الشكل الحكومي الاكثر شيعاً، والاقدام والاقراب الى الطيبة. ولكنه ان اظهر هكذا تفضيله للملكية، فهو لا يستبعد الاشكال الاخرى للحكومة: «ولا يوجد اي شكل للحكومة، ولا اية منشأة بشرية ليس لها عيوبها؛ انما من الواجب ان نحافظ على الحالة التي اعتادها الشعب بفعل الزمن الطويل. ولهذا يُظلل الله بحمايته كل الحكومات الشرعية، مهما كان الشكل الذي استقرت عليه: ومن يحاول قلبها ليس فقط عدواً عاماً، بل هو عدو الله» وهكذا يبرز من جديد موضوع الطاعة، الذي يسيطر على المؤلف في مجمله: ان بوسيه هو من انصار السلطة اكثر مما هو من انصار الملكية.

وللسلطة الملكية في نظر بوسيه اربع خصائص: انها مقدسة (الامراء هم وكلاء الله على الارض)، وابوية «مشابهة مع الاطروحات التي نادى بها فيلر Filmer في انكلترا»، ومطلقة (انما يجب ان لا تخلط بين السلطة المطلقة والسلطة التحكيمية) واخيراً خاضعة للعقل (يجب على الامير،

ان يتصرف بمقله لا بهواه او بمزاجه).

ويخصص بوسيه قسماً من كتابه «السياسة» لكي يعدد واجبات الملكية تجاه الدين وتجاه العدالة: كلما قل حسابه «اي الملك» تجاه الناس كلما ازداد حسابه أمام الله، (و... ايها الملوك، ان قوتكم آلمية، ولكنها تترككم ضعفاء).

ويعرض بوسيه افكاره حول الاقتصاد في الكتاب العاشر من «السياسة» حيث نجد تمييزاً فريداً للمركبتيلية باسم الكتاب المقدس: «دولة مزدهرة غنية بالذهب والفضة»، «اول مورد لكل ثروة هي التجارة والملاحة». وبوسيه، مثل ريشليو، ينادي: «عل الأمير ان يخفف الضرائب وان لا يرهق الشعب» «الثروة الحقيقية لكل مملكة هي الناس».

وغاليلكاني بوسيه، التي خصص لها مارتيمور A. G. Martimort دراسة جامعة. تتفق مع تصورات لويس الرابع عشر. فبوسيه غاليلكاني بالارث العائلي، وبالغريزة، وبالتكوين العقائدي، ولكنه غاليلكاني معتدل جداً. والمقالات الاربعة التي كتبها سنة ١٦٨٢، هي رومانية ما امكن لمجلس معاد للرومانية ان يكونه. فهي تنكر مطامح البابوية في سلطة الملوك الزمنية، وتؤكد «ان الملوك والباطنين لا يخضعون لاية سلطة اكليريكية، بامر من الله فيها خص المسائل الزمنية... وان رعاياهم لا يمكن اعفاؤهم من الخضوع ومن الطاعة الواجبة عليهم تجاه الملوك، كما لا يمكن اعفاؤهم من بين الاخلاص، وان هذه العقيدة، الضرورية من اجل الامان العام، والتي لا تقل فائدة بالنسبة الى الكنيسة منها بالنسبة الى الدولة، يجب ان تتبع، بدون اخلال بها، لانها موافقة لكلام الله، ولتراث الاباء المقدسين، ولأمثولة القديسين».

وهكذا يقدم بوسيه نظرية، ان لم تكن اصيلة، فهي على الاقل متماكة تماماً، وبالنسبة الى بوسيه، كما بالنسبة الى هوبز، ان الكلمة الاخيرة في السياسة هي الخضوع للحكم، ولكنها يصلان الى هذا الاستنتاج المشترك بطرق متعارضة: فردانية علمانية ومنفعة عند هوبز؛ احترام التراث والاستسلام للنتاية الإلهية عند بوسيه. ان الاطلاقية هوبز واطلاقية بوسيه هما من جواهر مختلف تماماً، ويبدو لنا ان المؤلفين قد خالوا اشد المغالاة حين قالوا بان بوسيه قد تأثر كثيراً بأفكار هوبز.

الفصل الثامن

بهاوي الاطلاقيه

في نفس الحين الذي كان فيه بوسيه يستجد بالكتاب المقدس لمساعدة الملكية كانت الاطلاقيه تهاجم من كل الجهات.

في فرنسا تهاجمت الملكية مع اتباع الجانسينية، ودخلت في حرب مع البروتستانت، وكان عليها ان تواجه معارضة ارستقراطية (القسم الاول). وعمرى سينوز الحكم من مهابته واكد ان الحرية هي نهاية الدولة، في حين ان كونية لينتز بشرت بفلسفة الانوار (القسم الثاني). وفي انكلترا برز ادب راديكالي، جمهوري وحتى شيوعي، موضوعه جمهورية ارستقراطية وشيعية طوباوية (القسم الثالث). ويعود الى لوك امر تخلص الفلسفة من الثورة الانكليزية والتعبير عن مثال مجتمع ساع الى الحرية (القسم الرابع).

وارتبطت «ازمة الضمير الاوربي» بازمة سياسية ارتبطت هي بالذات بازمة اجتماعية: لقد تفجرت البنيات الاجتماعية القديمة فجرت وراءها تراجع المبادئ الاطلاقيه.

المقطع الاول - مصاعب الملكية الفرنسية

١ - الافكار السياسية عند الجانسينيين.

في الظاهر، كانت الجانسينية ظاهرة دينية خالصة. اما في الواقع، ومنذ البدايات، فقد كانت الحركة الجانسينية حركة سياسية: اوقف القديس سيران سنة ١٦٣٨، وكان عليه ان ينتظر موت ريشليو لكي يخرج من السجن.

سوسيولوجية الجانسينية.

انتشرت الجانسينية بصورة خاصة - انما ليس بصورة حصرية - في الاوساط البرلمانية التي كان يتهددها، على صعيد الأولية السياسية، الميل المتزايد نحو تركيز الحكم، في «ارستقراطية الطبقة الوسطى» التي تكلم عنها سانت بوف Sainte — Beuve والتي تخرج منها لثر Le Maître

وارنولد Arnauld، وباسكال، ونيكول.

وهكذا تميزت الجانسية برفض مزوج:

(١) رفض المطامح الأرستقراطية. سخر باسكال في «الخطابات الثلاثة حول وضع الكبار» من رأي الشعب الذي «يمتد بأن النبالة هي جاء حقيقي والذي يرى تقريباً ان الكبار هم من طبعة مختلفة عن الآخرين» وكما قال بنيشو Benichou نزع الجانسية الى «تلميع البطل».

(٢) رفض المركزية الملكية والتحالف الحميم بين الكاثوليكية والحكم.

وعمل كل يبدو من المجازفة التمادي بعيداً، كما فعل لوسيان غولدمان في كتابه «الله الخفي»، في اقران الجانسية بطبقة اجتماعية هي طبقة البرجوازية البرلمانية. اذ يجب حبان حساب لنوع من الجانسية الارستقراطية وايضاً حبان حساب لجانسية شعبية (يشير اميل بولوا Poulat الى اهميتها في تقريره عن كتاب غولدمان المنشور في محفوظات سوسولوجيا الادبيات 2 N° 1956. Archives de sociologie des religions. 1956 - 1957 - 1958).

نوعيات الجانسية:

ظهرت في باطن الجانسية نزعات مختلفة:

(١) «العقلانية المحورية» لارنولد ونيكول.

(٢) «التطرية المأسوية» لباركوس، الذي لفتت اليه الانظار اعمال لوسيان غولدمان، حديثاً، والذي يتميز برفض كل نشاط اجتماعي وكل تسوية مع الحكم.

(٣) بين هذين الاتجاهين، اين يقع باسكال؟ لقد تجول بشكل محسوس بين الواحد والآخر، بين «البروفيسال» و«الافكار» Les «Provinciales» et Les Pensées. هذا التحول نحو «التطرية المأسوية» عمل، مع اسباب اخرى، على تفسير الحكم الطائش على نيكول الذي كتب في ٣ ايلول سنة ١٦٦٢: «مع ذلك ماذا تبقي من هذا الفكر الكبير، الا مؤلفين او ثلاثة فيها الكثير من غير المفيد؟».

سياسة باسكال:

ليس باسكال (١٦٢٣-١٦٦٢) كل الجانسية (ولا باركوس ايضاً). لقد اهتم قليلاً جداً بالنظرية السياسية. ولكن المسيحيين الذين يدينون السياسة كما ادانها باسكال كُفُّوا.

(١) محافظة حذرة، احترام النظام القائم (يراجع ديكرت). وسنداً لاخته، يرى باسكال في القوة الملكية (ليس فقط صورة قدرة الله، بل مشاركة في هذه القدرة بالذات). وفي كتابه «مختصر تاريخ بور رويال Abrégé de l'histoire de Post-Royal»، أكد راسين ان الاوضاع الجانسية كانت مقنعة «بان الفرد لا يمكن اطلاقاً ان يجد المبررات لكي يشور بوجه اميره». هذه الامثلة المسيحية هي قليلة الاصاله.

٢) بطلان العرف والقانون، وتفاهة اوضاع الملوك والكبار، الاصول الغامضة للبيئات الاجتماعية، مدح الكذب الذي يتخذ النظام، الظلم لا الفوضى: وتكثر النصوص السكالية حول هذه المواضيع: «انه لخطر ان نقول للشعب ان القوانين ليست عادلة، لانهم لا يطيعونها الا لاعتقادهم بانها عادلة».

«والعرف يجب ان لا يتبع الا لانه عرف لا لانه معقول وعادل. «العدالة هي فيها هو قائم.. ولما لم يستطيعوا تقوية العدالة، برروا القوة حتى تجتمع العدالة والقوة معاً، وحتى يتحقق السلم الذي هو الخير الاسمي». هذا النص الاخير يمكن ان يكون هوبز. «ان الفلسفة السياسية التي تنير فلسفة باسكال بصورة افضل، هي فلسفة هوبز» (آ. ادام).

٣) ولكن الكلمة الاخيرة لباسكال لم تكن الدفاع عن الاطلاقية. ان سياسته يجب ان توضع في اطارها العام من فكرة المداح: تفاهة هذا العالم، شقاء الانسان بدون الله، عدم واقعية السياسة «الانسان لا يمكن ان يتنبد الى مكانه، في أي موضع، بدون نظام التسامح الذي يسمو بكل الانظمة الانتقالية وفي تعميم الكنيسة التي تسمو فوق كل الحاضرات الروحية».

وهكذا يظهر فارق اساسي بين نظام السياسة ونظام التسامح والمحبة. ويواجه بسكال في كبه اللابالاة، والطمأنينة والفكر الراضي، والتفائلة العقلانية وأوهام الحق الطبيعي.

الطاعة والاحترار: تلك هي في النهاية رسالة الجانسينية السياسية او على الاقل رسالة بسكال السياسية. من المعلوم ان لويس الرابع عشر قد لاحق خصماً غير مرهوب ظاهراً ونذكر الآن الغرور الكامن وراء هذه الملاحقة. فقد انتشرت جانسينية غامضة سياسية أكثر منها دينية، هي شكل من أشكال الغاليكانية، خلال القرن الثامن عشر في قسم كبير من البرجوازية الفرنسية، وبرزت بشكل خاص كمنافسة للجزويتية.

٢ - المعارضة البروتستنتية

ان رفض براءة نانت (١٦٨٥) هو تاريخ مهم في تاريخ الانكار السياسية. فهو يمثل فشل اولئك الذين كانوا يحملون في عودة وحدة المعتقد. وتسبب هذا الرفض في اضطهاد ومهجرة البروتستانت المسيحيين الذين شكلوا في البلدان المنخفضة وفي انجلترا، وفي المانيا، يؤارات ناشطة لمعارضة الاطروحات الاطلاقية.

وتعتبر في هذا الشأن المناظرة التي جرت بين بوسيو والراعي جوروي (١٦٣٧ - ١٧١٣) النازح الى هولندا، مثلاً كلاسيكياً، والكتابات المعروفة عن جوروي هي: «الرسائل الروحية الموجهة الى المؤمنين في فرنسا الذين يرزحون تحت اسر بابل» (نشرت في هولندا بين ١٦٨٦ الى ١٦٨٩ - يراجع بصورة خاصة الرسائل: ١٦ و ١٧ و ١٨) ويجب بوسيو في وتحليلاته الى البروتستانت حول رسائل الوزير جوروي ضد تاريخ التغيرات». (يراجع بصورة خاصة التحذير الخامس).

يؤكد جوريو على سيادة الأمة المطلقة، وكذلك على حقها في المقاومة. «هناك عقد متبادل بين الشعب والملك، وعندما يقوم أحد الفريقين بخرق هذا العقد، فإن الآخر يتحرر منه..» الشعب هو مصدر سلطة الملوك. الشعب هو أول فرد تكمن فيه السيادة. ويسترد الشعب ملكية السيادة حالما يزول الشخص أو العائلات الذين اعطوا هذه السيادة. والشعب أخيراً هو الذي يصنع الملوك وهكذا، في حين كان ازنولد، الخارج من عزله، يعامل غليوم دورانج وكأنه إيسالون الجديد في مقال هجومى ذي عنوان مشير.

(الصورة الحقيقية لغليوم هنري دي ناسو، إيسالون الجديد . وهيرودوت الجديد، وكرومويل الجديد، ونبرون الجديد)، ويبرر جوريو تماماً الثورة الانكليزية، ونظرياته تتعارض مع «الكان الوسطاء» الذي تفقه الجانسينية وتقترب، على الأقل في الظاهر من نظريات الريح «Whigs».

وكان «بوسيو على «الوزير المفتن» قوياً وحتى عنيفاً، وإن شابه بعض المرحج. ويؤكد بوسيو أن جوريو «يقب كل السلطات، سواء منها التي يؤيدها أم التي يهاجمها، ولكنه لا يتخاطر إلا نادراً جداً على ارض السياسة المحددة، واهتمامه الرئيسي كان أن يثبت لجوريو أن الكتاب المقدس لا يحتوي أي تلميح إلى الحكم المزعوم للشعب. وكان يخيى الإبقاء على النقاش على الصعيد التبولجي. وظل الحوار بين الرجلين - وكأنه حوار الطرشان مشوباً بسوء النية لدى الطرفين.

ولا تجب المبالغة في مرمى الاطروحات المقدمة من قبل جوريو: فحدته لا يجب أن تخفي بان فكره السياسي لم يكن لا جريئاً جداً، ولا أصيلاً جداً: انه يؤكد ان السيادة تكمن في الشعب أصلاً، ولكن هذه السيادة ليست اطلاقاً عملاً يمكن التخلي عنه وحتى مفهوم «الشعب» يبقى غير واضح عنده. ان الشعب يتخلل بموجب عقد عن سيادته لملك. وهذا الملك قد يكون مطلقاً. ولم يكن جوريو لا جمهورياً. ولا متمسكاً بالملكية المقيدة: ان فكره بعيد جداً عن فكر لوك. ولا يجب ابدأ ان ينظر اليه كرجل ديمقراطي او كأنه جد «للفلاسفة»، انه مجرد وارث لاعاءة الملوك.

فضلاً عن ذلك يجب ان نلاحظ ان البروتستانت قد اظهروا طويلاً مشاعر الولاء تجاه الملكية «فالسلاطين الذين سمح الله لهم بالوصول الى الحكم المطلق لا قانون يقيدهم تجاه رعاياهم.. من هنا نشأ عدم مسؤوليتهم الشاملة عن افعالهم بين الناس. ويقوم التزام الشعوب بان تتقبل بدون عصيان كل ما يمكن ان يجذبه هؤلاء الامراء لهم من آلام: هذا ما صرح به الراعي ايلي مرلات قبيل ابعاده (بحث في الحكم المطلق للملوك ليستخدم كتوجيه، وكتمزية، وكمدح للكنائس المصلحة في فرنسا، والتي ضربت بالابتلاء، كولونيا ١٦٨٥) انظر أيضاً «شكاوي البروتستانت المضطهدين في مملكة فرنسا، كولونيا، سنة ١٦٨٦». وفيه ينتج الراعي جان كلود باسم العقل والحقوق الازلية للطبيعة الانسانية ضد رفض وثيقة نانث، ولكن دون القول بإمكانية الثورة ضد الحكم الملكي.

وبالاجمال اذاً ليست الافكار السياسية لدى البروتستانت ديمقراطية إطلاقاً^(١). فقد صرح جويرو بنفسه، قبل رفض الوثيقة، بان البروتستانت هم الرعايا الخالص للملك وان عليهم واجب الطاعة تجاهه (يراجع كتاب السياسة عند كهنة فرنسا ١٦٨٢). وحتى عندما يتكلمون عن سيادة الشعب، فان اتباع كالفن عندهم افكار سياسية مستمدة من القرون الوسطى، وهي قريبة من افكار البرلمانيين او السادة الكبار، ايام الفروند، او ايضاً من مثال الحكومة الاسترطراطية التي قدمها فنلون في الواح شولن *Tableaux de Chaulnes*.

٣ - المعارضة الاسترطراطية

ان المعارضة الاسترطراطية، التي يعتبر فنلون مع سان سيمون، اشهر تمثيلها، شديدة التقيد. البعض يرى في فنلون احد اوائل «الفلاسفة» في حين يرى فيه آخرون واحداً من أواخر الاقطاعيين.

هناك ثلاث سمات تحب الإشارة إليها:

١ - هذه المعارضة الاطلاقية تظل ملكية مغلقة، ان فنلون، وسان سيمون وفويان، مخلصين بدون وهن للملكية. وقد اقترحوا أكثر الاحيان إصلاحات جريئة، ولكنهم لم يملحوا لا بجمهورية ولا بملكية دستورية.

٢ - ان فكر هؤلاء المعارضين يبقى دينياً بعمق. وهذا أكيد عند فنلون، الذي لا يمكن درس عمله السياسي مستقلاً عن الجدالات حول الغاليكانية وحول الطمأنينة، ان الخلاف الذي يبعد بين فنلون وبوسيه هو بأن واحد ديني وسياسي، وتعرض لكثير من الاخطاء اذا لم نر فيه الا صراعاً تيولوجياً، أو كما يرى ريشميتلين، الا صراعاً سياسياً (يراجع كتاب الاب كونييه *Cognet* المدرج في مراجع الفصل السابق).

٣ - ان المعارضة الاسترطراطية تهتم بالحقائق الشعبية. ولا يتردد فنلون، وفويان وسان سيمون في التشديد باليؤس الشعبي. وكلنا يعرف الصفحات التي كتبها لايرويير *La Bruyère* حول اوضاع الفلاحين. والمعارضة الملكية، في اواخر عهد لويس الرابع عشر، تتميز بمزيج فريد من الواقعية وعدم الواقعية. واقعية في وصف المجتمع الفرنسي (فويان، لايرويير). وعدم الواقعية لان المجتمع المثالي، برأي اغلب هؤلاء المؤلفين، هو مجتمع ابوي، فاضل، بسيط وشاعري، على طريقة كتاب تلماك *Télémaque*.

حتى ولو لم يكن لايرويير وفنلون في نفس المواقع السياسية، فان مثاهم السياسي يظل ادبياً على حد سواء. في فرنسا اواخر القرن السابع عشر اوائل سنوات القرن الثامن عشر. تميزت السياسة بالادب تمييزاً عميقاً. ولم تكن المسألة قضية ازمة سياسية فقط بل ازمة سياسية

(١) انظر اعلاه القسم المخصص للافكار السياسية حول الإصلاح الديني

تعبر عن نفسها ادبياً في خصام القدامى والمحدثين.

هذه الازمة الوجدانية - التي لم تكن فقط فرنسية، بل اوروبية - كان تمكس ازمة عميقة اقتصادية واجتماعية (جماعات كبرى، جمود الاشغال...) من هنا ميل متزايد الى القاء مسؤولية هذه الازمة على نظام الرقابة الاقتصادية وعلى التحكم السياسي. ذلك هو بدون شك التفسير الاعمق. لهذه الازمة الوجدانية، التي خصص لها بول هازا Paul Hazard كتاباً شهيراً.

سياسة لاروبرير (١٦٤٥ - ١٦٩٦) La Bruyère

ان كتاب السمات والمزايا «Les Caractères» يصف، لا السجايا، بل جماع المجتمع الفرنسي (يتراجع هذه الكلمة: «ليس للرجال مزايا، واذا كان لهم ذلك، فسمه التجرد من اية مزية تتبع (...)).

يفضح لاروبرير عملية شراء الوظائف. وعدم تساوي الثروات، والبذخ عند التمولين، وسياسة الفتح والتوسع، ولكنه «يظل» ضمن برنامج الحزب الديني، بما فيه من أوامير ومن بساطات ان اخلاقية ليس لها بعد سياسي حقيقي.

ولاروبرير هو قبل كل شيء رجل خائب، معزول متقنع بقناع فيلسوف، كما يقول آ. ادام، وانتقاده الجلي القوي ينتهي الى الاستكفاف: «اني اضع فرق السياسي الكبير ذاك الذي يتخل عن السعي لكي يكون سياسياً كبيراً والذي يقنع نفسه بان العالم لا يستحق الاهتمام به».

ولكن كتاب «المزايا» كان له تأثير عميق، القليل من المؤلفات نال، في ذلك العصر، اعجاباً اكبر. لم يتخذ مونتسكيو الشاب لاروبرير كنموذج؟.

فنون (١٦٥١ - ١٧١٥) Fénelon

- مزاح رومنتيقي، حالم، غير مستقر، متذبذب: لقد كتب «أوز كميري» صفحات في أقصى العنف.

- عمل تربوي: تولى فنون تعليم الدوق دي بورغونية (المتوفي سنة ١٧١٢)؛ فكتب له مغامرات تلماك المنشور سنة ١٦٩٩، وهي اساساً قصة تربوية.

- اسف مفضوب عليه: ان النزاع حول الطمأنينة اوجد بين فنون وروسه خلافاً عنيفاً، اما كتابه «حكم القديسين» فقد فرض عليها الحرم من قبل انيرسان الثاني عشر سنة ١٦٩٩، حل اثر مناظرة عاطفية جداً حتى ان المؤرخين يجدون مشقة حتى اليوم، في الكلام عنها بهدوء.

- وجلي حزب: ينتمي فنون، مثل سان سيمون الى المجموعة التي كانت تهدف الى فرض

نفسها عن طريق الدوق دي بورغونية، ساهم مع الدوق دي شفروز De Chevreuse، صديقه، في وضع خطة حكم: الواح شولن (١٧١١). ولولا موت الدوق دي بورغونية، الميكرو لا يمكن لعمل فنلون ان يكون المعتقد السياسي لمخليفة لويس الرابع عشر.

أما أهم النصوص السياسية غير تلكمك والواح شولن فهي:
- رسالة الى لويس الرابع عشر محررة بين ١٦٩١ و ١٦٩٥، وهي مقال جريء لم يسلم الى الملك.
- لمحض الضمير حول واجبات الملكية.
- الكتابات السياسية جمعت في الجزء الثاني والعشرين من طبعة لبل Lebel، والمراسلات مع بوفليه وشفروز Beauvilliers et chevreuse تشكل المجلد الثالث والعشرين.

هل فنلون اقاضي؟

تبدو سياسة فنلون لأول وهلة ارسطراطية بصورة أساسية، والواح شولن كما يقول رولان موسيه، تشكل المخطط الاجمالي لنظام اوشك ان يتكون خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر، وقوامه:

- سيطرة النبالة مجتمع ارسطراطي، هرمي، مستقر، وكان فنلون ضد «التنوع الاجتماعي» وعمله من بعض جوانبه هو عمل طبقة.

- كان فنلون ضد نواب الملك وضد المولين. ويتأمن الحكم برأيه بفضل المجالس (المجامع). تجتمع مجالس الطبقات Etats généraux حيث السيطرة للنبالة، كل ثلاث سنوات كان فنلون ضد المركزية.

- وكان ضد البلخ، ان الحاضرة المثالية، سالانت، هي حاضرة مثقفة. تناقض كامل، بهذا الشأن، بين أفكار فنلون والأفكار التي عبر عنها فولتير، خصوصاً في «الرجل المعاصر» Le Mondain «الناقل» هو شيء ضروري جداً...» ويعارض فنلون الرأسمالية التجارية، التي يرى تقدمها مفسدة. انه ضد المركزية، ويعلم مجتمع يعيش من الزراعة «ودد الشعب وفض الاطمعة هما اللذان يصنعان القوة الحقيقية والثروة الحقيقية في المملكة».

- وكان فنلون ضد الغاليكانية: تشير الواح شولن الى الاستقلال المتبادل بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية. وهي ترفض العقائد الخاطئة الشائعة في الاوساط البرلمانية.

حول هذه المواضع كلها، يعتبر عمل فنلون، بالمعنى الحرفي للكلمة، رجعياً. ولكن يبدو من الصعب القبول، بدون بعض التصحيحات، بالصورة التي يقدمها

رولان موسنيه فنتلون: ارستقراطي محدود، انتمامي، فرنسي عاطل، الخ.

فنتلون والقرن الثامن عشر

كان من حظ فنتلون انه مات قبل ان توضع افكاره السياسية على محك الواقع. رغم ما عمل هذا العمل الرجعي من مسحات حدائة وجدة. واذا كان النظام السياسي عند فنتلون هو من الماضي، فان مواضيعه، وأسلوبه هي مواضيع وأسلوب «الفلاسة».

١ - الطوباوية - سالانت هي حاضرة طوباوية. وبعد ان ابتعد فلاسفة القرن ١٨ عن السياسة الايجابية، عملوا غالباً، مثل فنتلون، على اكتشاف الحاضرة المثالية: قال دويسير فيما بعد: «نريد تأسيس سالانت».

٢ - الطبيعة والسعادة - سالانت هي مدينة سعيدة «حيث الشيوخ المرتدون البياض يعلمون الحكمة الباسمة لشباب كرماء طياب». ان نهاية السياسة هي «سعادة البشر، والمصلحة الخاصة تتوافق مع المصلحة العامة».

٣ - الاخلاق - ترد السياسة الى الاخلاق. إن داعي المصلحة العليا للدولة هو منزعب مفسد. «وفحص الضمير حول واجبات الملكية هو النقيض الحقيقي لكيافلي، في النظام الفرنسي القديم «Ancien Regime» (ماكسيم لوروا).

٤ - الكوني - يرى فنتلون «ان الانسان مدين للبشرية أكثر مما هو مدين للوطن، وللعائلة أكثر مما هو لنفسه». ولن يقول مونتسكيو أكثر من هذا بعد ذلك.

فلوري وكوردموا - Fleury Cordemoi

هذه المواضيع التي ذكرنا ليست جديدة. انها مطابقة لاقدم تراث في المسيحية، مع مأخوذات عن الاقدمين وخصوصاً ذكريات من افلاطون. وجوهر سياسة فنتلون موجود عند الاب فلوري وعند جيرو دي كوردموا.

يتمني كلود فلوري (١٦٤٠ - ١٧٢٣) الذي دخل السلك الكهنوتي سنة ١٦٦٧، تحت تأثير بوسيه، وجيرو دي كوردموا الى كتلة لاهوتيون، المعارضة تماماً لكتلة كولبير. وسوف يتب فلوري فيما بعد الى حلقة الدوق دي بورغونية. وكتابه «الافكار السياسية» ذو التاريخ غير المؤكد (بين ١٦٧٠ و ١٦٨٠) ييشر بالمثل الأعلى في «تلماك» ملك مقتصد، محب للسلم، محبوب من رعيته، شعب عبيد، زاهد، مؤلف من أكثرية من الفلاحين والحرفيين (فلوري يكره المدن)، يعيش على قدم المساواة الشريفة. والتصورات الاقتصادية عند فلوري تدل على تحفظ كبير تجاه التجارة والتجار: «تبادل حسن. ولكن الزراعة افضل... تجارة الفرق وفي الدكاكين اقل فضيلة».

اما كوردموا (١٦٢٦ - ١٦٨٤) فبحثه المسمى «حول اصلاح الدولة» (مؤرخ في ١٦٦٨)

فيمثل طوباوية افلاطونية ومسيحية لا تخلو من آثار الايكارتيّة: بطل مشرع، جنود فلاسفة، قضاة شرفاء، عمالون نزيهون، حرفيون معزولون عن اليورجوازيين يعيشون جماعة، تربية طبيعية ووطنية على نهج «الاميل Emile»، الغاء عادة شراء الوظائف، اقامة دولة منظمة الهرمية والتمركزية تحت مسؤولية سلطان حكيم.

وبدت افكار فلوري وكوردمو انما اثرت لا على فنلون فقط، بل على بوسيه ايضاً. الذي كانت تصورات السياسية، اقل تعارضاً، من غير شك مع أفكار فنلون - وبالتأكيد اقل أصالة بحيث لا تذكر أحياناً.

ويعتقدار ما كان عمل فنلون يفرس جذوره في التراث، كان يعطي رنة جديدة في أواخر القرن الثامن عشر. فهو يبشر «بالفلاسفة»، بمقدار ما كان يبعد عن عصره، عن قصد ويعتقدار ما كان يدبر ظهوره للأفكار الطارئة. وكانت تكفي علمة فنلون، حتى يستطيع «الفلاسفة» تحته على أساس انه سلفهم.

سان سيمون وبولنفيليه Saint - Simon et Boulainvilliers

ان سان سيمون (١٦٧٥ - ١٧٥٥) واحد من أكابر الكتاب الفرنسيين، انما يجب ان لا نفتش عن عقيدة أصيلة، لا في «مذكراته» ولا في كتابه «مشروع حكومة للدوق دي بورغونية»، ولا في «الرسالة المغفلة الى الملك»، ولا في «مشاريع اعادة انشاء مملكة فرنسا.

إن افكار سان سيمون السياسية تزايدت على أفكار فنلون. فهو كثير الكره ولصية الدكاكين «وللبورجوازية الحفيرة»، وهو يحارب من أجل امتيازات النبلاء، وهو مولع بالاتيكت، حتى ان السياسة بالنسبة اليه، هي قبل كل شيء نظام الافضليات. فهو يريد الغاء امانة الدولة، واستبدالهم بمجالس، ويريد جمع مجالس الطبقات العمومية Etats généraux غالباً، ويعطي للنبالة دور مستشار الملك، وكثيراً ما أشار ببلاغة الى التسامح الشعبية، ويذكر باحترام الجانسينيين، وشجب الاضطهادات ضد البروتستانت، ويحارب بالتسامح الديني.

على الصعيد السياسي، يعتبر سان سيمون مغلوياً، ان موت الدوق دي بورغونية دق ناقوس الحزن بالنسبة الى اماله، وعقب موت لويس الرابع عشر، لم يعد يلعب الا دوراً ثانوياً. ونجاحه الكبير هو نجاح في آداب المعاشرة «اتيكت» خلال «سيرة المدالة» المؤرخ في ٢٦ اب ١٧١٨. ولكن هذا المغلوب، هذا الرجل الشريف جداً، ذو النظر القصير وانه دوق في مفاست الامور، قال عنه مونترولانت: ترك عن بلاط لويس الرابع عشر لوحة لا تنسى. وقال ستاندال Stendhal عنه: ان سان سيمون كاتب كبير وكلمه سياسي فقير.

وتقرب افكار بولنفيليه (١٦٥٨ - ١٧٢٢) من أفكار فنلون ومن أفكار سان سيمون، لقد انتقد استبدادية لويس الرابع عشر، ورفض نظرية الحق الالهي، وشجب «داعي المصلحة العليا

للدولة *Raison d'Etat* واعتبر ان النبالة، الوارثة الوحيدة في فرنسا، هي افضل سند للملكية، وانه يستحسن ان تعاد اليها سلطتها القديمة، ولكنه يذهب، فيها خص هذه النقطة، الى اقل مما ذهب اليه سان سيمون بكثير. واقترح اصلاحاً ضريبياً يقوم على انشاء «انقطاع حقيقي نسبي» واطهر اهتماماً بتعاسة الشعب. واعتبر ان الحكومة هي علم واعتبر ان الدولة هي مجموعة من الافراد.

اصلاحية فوبان وبواغليير

ان الاهتمامات الاقتصادية غريبة تماماً عن سان سيمون وعن فلولن. ولكن الوضع المالي، في أواخر سنوات حكم لويس الرابع عشر كان خطيراً الى درجة حملت المخلصين للملكية المطلقة على إعادة النظر في مبادئ الكولبرتيّة (نسبة الى كولبير) حتى انهم اقترحوا اصلاحات جذرية.

كان فوبان (١٦٣٣ - ١٧٠٧) مهندساً عسكرياً ثم اصبح مارشال فرنسا، واقترح اصلاحاً ضريبياً في «العشر الملكي» الذي كسبه سنة ١٦٩٨ ونشره سنة ١٧٠٧ وكان يؤمن ان الشعب هو الثروة الحقيقية للبلد، وكان حريصاً على التنظيم العلمي، وأراد فوبان ان يسط النظام الضريبي وان يكلف كلاً بحسب موارده، وبدا له توزيع الاعياء غير عادل، وتكلم بمطابقة عن تلك الفئة من الشعب، المفيدة جداً والمحتقرة جداً التي قاست والتي تقاسي كثيراً. ولكنه كان أكثر من محب للغرب، انه مهندس مولع بالاحصائيات، مهتم بالفعالية، وبما نسميه اليوم الانتاجية. كان يريد فرض ضريبة من شأنها ان تزيد في قوة النشاط الاقتصادي بدلاً من ان تشلّه. ولم يكن فوبان، في مادة السياسة، لا ثورياً، ولا ليبرالياً. كان يتكلم على الملكية المطلقة لتحقيق الإصلاحات الضرورية، وكان يعتقد ان هذه الإصلاحات تقوي سلطة الدولة. وكان يرى ان من صميم الإصلاح الضريبي تخليص الملك من المحتلين (ضامني الاعشار) وان الملك لن يعود بعد ذلك محتاجاً الى المحتلين: انه يستغني عنهم^(١).

وظهر نفس الاهتمام في الإصلاح وفي الفعالية عند بواغليير (١٦٤٦ - ١٧١٤) الذي نشر في سنة ١٦٩٧ كتاب «مفصل فرنسا *Le Detail de la France*، وفي سنة ١٧٠٧ كتاب «واقع فرنسا *Factum de la France* وانتقد بدوره ايضاً النظام الضريبي وهاجم مبادئ المركستيلية. وكان يرى ان العملة لا تشكل ثروة البلد، فهذه الثروة تكمن في الاموال المستهلكة وفي المواد الأولية. ودور العملة هو تنشيط المبادلات وزيادة الاستهلاك والانتاج. وهكذا يتم بواغليير بالازدهار الاقتصادي أكثر من اهتمامه بالتوازن المالي. وهو ضد كل ما يعيق حرية التجارة، ولا يتردد في الاستشهاد بقوانين المعدلة والمغل، كما فعل الفيزيوقراطيون فيها بعد. هذا الملكي المخلص هو سلف للاقتصاديين الليبراليين. ويقع فكره في محيط من الانكار ومن المصالح الليبرالية في المجال الاقتصادي. وكان يرى ان المشاريع الحرة تنمو عندما تنهار الشركات ذات الامتياز.

(١) انتقد فوبان نتائج وثيقة نانت.

المقطع الثاني: الفلسفة والسياسة عند سينوزا وعند لينز

١- الانتقاد الديني والتحليل السياسي عند سينوزا

ان اهمية سينوزا في تاريخ الانكار السياسية هي اكبر من المكانة المخصصة لسينوزا في أكثر المؤلفات المخصصة لتاريخ الانكار السياسية (بعض الاسطر في كتاب سابين):

- فمن جهة يبدو تأثير سينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧) عميقاً: فلم يحصل مثل هذا الاجماع الحفوف مطلقاً ضد مؤلف وضد عقيدة... واستمر التراث طيلة القرن الثامن عشر في الجامعات الالمانية، على البدء في دراسة الفلسفة او التيولوجية يبحث ضد «سينوزا» وخصص يول فارنير، كاتب هذه الفقرة كتاباً مهماً لبيان تأثير السينوزية فهو يرى ان المعتدلة الفرنسية نابعة من غير المعتدلة الانجليزية ان جذورها في السينوزية. وبالرغم من ان سينوزا لم يذكر إلا مرة واحدة من قبل بوسيه، إلا انه بالنسبة الى هذا الاخير الخصم غير المسمى: ويرأي فرينير ان بوسيه، حاول ان يحدس كتاب سينوزا «بحث في السياسة الدينية» Tractatus Théologico - Politicus في خطابه المسمى: «رسالة التاريخ الكوني».

ومن جهة ثانية يتصل عمل سينوزا بنهضة البرجوازية البرلندية (يراجع كتاب جون ت. دينزي مدخل الى تاريخ الفلسفة، الذي يقدم عن السينوزية تأويلاً ماركسياً، قابلاً للجدل احياناً، ولكنه أصيل ومثقف من دون شك) لم يكن سينوزا اطلاقاً «فيلسوفاً معزولاً» انه يسمي الى الكتلة البرجوازية النيلة التي كان يديرها جون دوويت. وعمله يعم ليس فقط تاريخ العقائد بل التاريخ الاجتماعي.

وعبر سينوزا عن أفكاره السياسية:

١ - في البحث التيولوجي السياسي الذي ظهر سنة ١٦٧٠ مع اشارة كاذبة الى المكان.

٢ - في البحث السياسي الذي لم ينشر إلا سنة ١٦٧٧ بعد موت سينوزا ولكن هذين البحثين يجب ان يوضعا في الاطار العام لفلسفة سينوزا كما وردت في كتابه الاخلاقيات Ethique.

النقد الديني

بدأ سينوزا بإخضاع الدين لنقد منهجي:

انتقاد النصوص. يرى سينوزا ان الكتاب المقدس هو عمل انساني ويشير الى تناقضاته، و«البحث التيولوجي السياسي» يشير «بالتاريخ الانتقادي» وللمهد القديم، مؤلفه وشار سيون (١٦٧٨). وبالرغم من ان «الديني المحال» لا يشير اطلاقاً الى شهادة سينوزا ولكنه بالتأكيد تأثر به.

انتقاد المعجزات والنبوءات: حول هذه النقطة سبق سينوزا بايل وفورنتييل. في حين ان جوريو بعيد جداً عن سينوزا، فهو يؤمن بالنبوءات او على الأقل يستخدم هذا الايمان في مناظراته مع الكاثوليك بأن نهاية المسيح الكذاب، اي نهاية الكنيسة الكاثوليكية سوف يحدث في نيسان

١٦٨٩ وهذه مناسبة جليدة لتسجيل ان جرويو لم يكن «محدثاً» ابداً.

ويؤكد سينوزا على الطلاق المطلق بين التولوجيا والفلسفة، بين الايمان والعقل: «ان غاية الفلسفة هي الحقيقة فقط، اما غاية الايمان فهي الطاعة والتقوى فقط».

الدين والسياسة

ان انتقاء الحاضرة الارضية يتزامن عند سينوزا مع انتقاد حاضرة الله. فالقسم الثالث من «البحث التولوجي السياسي» (الفصل ١٦، الى ٢٠) يبين بصورة خاصة ان الدولة ذات اساس طبيعي وعقلاني، وليس تيولوجي. ويبدى سينوزا، مع اظهاره أكبر الاحترام للسلطات القائمة، تفضيله لنظام ليبرالي خصوصاً في المجال الديني.

والعنوان الثاني في «البحث» يدل على ذلك بحث تيولوجي سياسي يتم بعدة مواضع تظهر ان حرية الضلوف ليست فقط متوافقة مع الاحتفاظ بالتقوى وسلام الدولة، بل ايضاً انه لا يمكن تهديم هذه الحرية دون القضاء بذات الوقت على سلام الدولة وعلى التقوى بالذات.

والسألة السياسية والمسألة الدينية عند سينوزا هما مظهران لمشكلة واحدة: اذ يتوجب طرد الحرف والمقد، وقرار العقل على الارض (يراجع هوين) ويجب اولاً تخليص الدين من معجزته، وادخال الفكر الحر في المجال الديني، وثابت ان الناس يخاضون على أعمالهم كما تحاسب الاشجار على اثمارها. «وانتهى اخيراً الى هذا الاستنتاج يجب ترك حرية الحكم لكل فرد، مع ترك الحرية له لكي يفهم مبادئ الدين كما يشاء، وان لا يحكم على تقوى او عدم تقوى اي انسان الا بحسب اعماله».

والحرية توجد على الصعيد السياسي ايضاً. «ثبت ان لا أحد، بحسب قانون الطبيعة، ملزم بالعيش تحت رحمة اي شخص آخر، بل ان كل فرد هو منذ ولادته حامي حريته الذاتية».

لا شك ان البشر يستطيعون تحويل حقهم الطبيعي. ولكن ولا احد يستطيع التخلي مطلقاً عن حقه الطبيعي ثم بالتالي يحتفظ الافراد دائماً ببعض الحقوق التي لا يمكن ان تنتزع منهم بدون ان يؤدي ذلك الى خطر كبير على الدولة».

ويربط سينوزا بشدة بين الدين والسياسة وبشدة قوية حتى انه يصرح، كرامة فعل ضد استغلال الكنائس - بان السلاطين هم الامناء والشراح، ليس للحق المدني فقط، بل ايضاً، للحق المقدس.

فهو يعزو اذاً الى السلاطين حقوقاً واسعة جداً، ثم يقول وفي ذهنه اشخاص الحكومة الهولندية، انه يشق بهم لانهم لن يسيثوا استعمال سلطتهم. وبني «البحث» شهادة تركية لحكومة الحكومة الهولندية ويتقريش التسامح وحرية التفكير.

ويظهر سينوزا بوضوح قلة ميله الى الحكومات الملكية: «اننا نرى كم هو مضر بالنسبة الى

شعب ما، لم يتعود على السلطة الملكية، والذي نال دستوراً، ان يتخذ لنفسه حكومة ملكية. ان الحكومة الديمقراطية، كما يقول فيها بعد هي أقرب والحكومات الى الحالة الطبيعية.

كتاب «البحث السياسي»

ان العنوان الكامل هو «بحث سياسي يبين فيه بأي شكل يجب تأسيس مجتمع تكون فيه الحكومة الملكية قائمة وكذلك المجتمع الذي يحكم فيه الكبار، حتى لا يتحول الى استبدادية، وحتى تتم المحافظة على سلامة وعلى حرية المواطنين».

وتدخل سياسة سينيوزا هذه المرة في مجمل نظامه السياسي: ان الناس لا يحققون حقوقهم تماماً الا اذا دخلوا في كلية تضمنهم.

«وكل انسان، بمقدار ما يتصرف بحسب قوانين الطبيعة، يتصرف وفقاً للحق الاسمي في الطبيعة وله من الحقوق بمقدار قوته». و«افضل الدول هي الدول التي يعيش فيها الناس في وفاق متبادل يضمن لهم الامن والسلام». وهكذا يعلم سينيوزا بمجتمعات منسجمة قوية ودولية، تتوافق فيها القوة مع الحق، ولا تكون فيها القوة الا من مظاهر الحق.

٢- جيل جديد من الملحميين

يقع سينيوزا بين جيلين من «الملحميين»:

- جيل كساندي، نودي، لاموت، لوفاي، الذي انطفأ حوالي سنة ١٦٠٠ والذي شكل «حراس المؤخرة في جيوش النهضة». جيل محافظ سياسياً، ومتجه نحو الماضي، ساع الى احياء المذهب الفردي الايقنوري، (مذهب الانغماس في الذات)، والاخلاق الرواقية (التقشف والشدة)، ومذهب بيرهون (فيلسوف يوناني) (٣٦٠ - ٢٧٠) شكاك.

- جيل الملحميين الذين فرض نفسه حوالي سنة ١٦٨٥ مع سان افرموند، وفونتنبيل، وبابل، والذي بشر بفلاسفة القرن الثامن عشر.

وانشرت روح جديدة في فرنسا وفي خارج فرنسا، خصوصاً بين المبعدين والمهاجرين وتأثر الجيل الجديد بديكارت وسينيوزا، ولكن تأثره لم يكن ديكارتيّاً خالصاً ولا سينيوزياً خالصاً. ان ديكارتيّة العصر هي ديكارتيّة مشوهة، متحولة نحو الدينية، في حين برزت اسطورة سينيوزا الكافر الفاضل.

عرف سان افرموند (١٦١٦ - ١٧٠٣) سينيوزا في هولندا، بينما كان لاجئاً في انجلترا بعد معارضة لازاران. وتكون تفكيره حوالي سنة ١٦٤٠ في عصر غسندني، وسمته المسيطرة هي الابيقورية: ان الانس هو الغاية الحقيقية من كل اعمالنا. وكان سان افرموند معادياً لكل دوعمانية حتى، لدوعمانية ديكارت، اما سياسياً، فقد كان رجل الحلول التسوية، وهو يدين الاضطهاد الديني ويشجب روح التعصب، «وحب التفرقة».

كان فونتينيل (١٦٥٧ - ١٧٥٧) أحد الكتاب الذين نالوا أكبر الإعجاب في عصرهم. كان رجل عقل، كامل السيطرة على نفسه، ويقول عنه انطوان آدم انه كان يشبه «مبيوست» المتحلق. وكتابه «تاريخ المعجزات» ١٦٨٦ هو عمل انتقاد حر، ولكن انتقاد فونتينيل لا ينطلق من عقلانية ناشقة. ان فلسفته هي فلسفة الوهم الخالد، وآخر كلمته هي الرجوع الى الطبيعة. ولكن اذا ظهر فونتينيل جريئاً عندما يتكلم عن الدين، فان افكاره السياسية معتدلة جداً. فهذا الملحد لم يكن ثورياً. وهو يتمسك بالنظام، وهو من محبلي الحكم القوي. وملكه المفضل هو بطرس الاكبر.

اما بايل (١٦٤٧ - ١٧٠٦) فكان بروتستياً لاجئاً في هولندا. وقد اُثرت تأليفه في القرن الثامن عشر تأثيراً عميقاً، حتى ان فولتير سماه «بايل الخالد».

اما أهم مؤلفاته: فهي (١٦٨٢): افكار مختلفة حول النجم المذنب (ضد التطير، يراجع فونتينيل ضد المعجزات).

- (١٦٨٦) كتابات مستوحاة من رفض وثيقة نانت، وخصوصاً: وما هي فرنسا الكاثوليكية تحت حكم لويس الكبير، وتاويل فلسفي لكلام يسوع المسيح: «اجبرهم على الدخول» (يراجع: بحث حول التسامح للوك، وهو لاحق بثلاث سنوات).

- وخصوصاً سنة ١٦٩٧ المعجم التاريخي والانتقادي الذي بشر بالانسيكلوبديا.

وكان بايل فكرياً انتقادياً يهتم اهتماماً بالغاً، بالتسامح والسلام. وقد رد على جوروي الذي حرض البروتستانت على العصيان العام، بالدعوة الى الهدوء.

كان بايل مواطناً عالمياً في اعماقه (يراجع كتابه: اخبار عن جمهورية الآداب). انما يلاحظ عنده كما عند فونتينيل، كما عند الملحد في زمن ريشليو، هذا التناقض بين الشجاعة والتقدم في الفكر الديني والاعتدال في الفكر السياسي. وبايل اقرب ان يكون محافظاً ملكياً وهو من انصار حكومة «توزع» بدل المتاهب، والمكافآت دون ان تكون عبئاً على شعباء. وتنطلق سياسته من تجريبية مستنيرة.

ويعود الفضل في تأثير بايل الى أسلوبه أكثر مما يعود الى افكاره. واذا كان أسلوبه شبه ثوري. فان افكاره تعتبر شبه محافظة على الأقل في المجال السياسي. والقرن الثامن عشر يقدم عدة حالات مشابهة تبدأ بفولتير.

٣ - العقلانية الميتافيزيقية والكونية عند لينز

كان لينز (١٦٤٦ - ١٧١٦) رياضياً، فيزيائياً، منطقياً، ميتافيزيقياً، مؤرخاً، عالماً لغوياً، دبلوماسياً، تيولوجياً، اخلاقياً، انه فعلاً فكر عالمي. واراد ان يمارس عملاً سياسياً فجهد في ان يقنع، بأفكاره لويس الرابع عشر، وملك السويد شارل الثاني عشر، وأخيراً بطرس الاكبر الذي

تحدث إليه ثلاث مرات سنة ١٧١١ وسنة ١٧١٢ وسنة ١٧١٦ في وقت فكر ان يصبح فيه
«دولون روسيا».

كان ليبنتز في اعماقه متديناً ولكنه لم يكن ابدأ متبلاً: وكان يعتبر في بلاط هانوفر غير
متدين وكان دينه خليطاً من التصوف والعقلانية. وكان يوفق بين الايمان، والعلم ووجود الله
بالنسبة اليه هو اقصى متطلبات العقل.

وكان ليبنتز ايضاً يؤمن بحق طبيعي يختلف جداً عن الحق الذي يقول به بونفندروف،
الذي كان يكن له ليبنتز الاعجاب القليل في حين انه كان يشيد وبالمعجم المدهش لبابل. وقد
حاول ليبنتز، خلافاً لبونفندروف الذي جهد في التفريق بين الحق الوضعي والتبولوجية، ان يجد في
الله بالذات اساس الحق الطبيعي. وكان يرى في الله مبدأ كل نظام، ليس لان النظام من خلق
الله بل لانه في الله.

ويميز ليبنتز بين ثلاث درجات من الحق الطبيعي: الحق الخالص (عدم ايذاء أحد)،
الانصاف (معاملة كل انسان بما يستحق)، ثم اخيراً العدالة الكونية التي تقوم على محبة النظام
الذي أقره الله، وان يصبح الانسان عضواً فاعلاً في الحاضرة «الاكثر كمالاً». وبدا الله في هذا
النظام وكأنه العقل الكامل. وكب ليبنتز في مقدمة كتابه «التبديسة» صفحات تدل على الدين
الطبيعي وعلى المنفعة في القرن الثامن عشر: «ان الانسان حين يقوم بواجبه، وحين يطبع
العقل فانه يؤدي أوامر العقل الأسمى، ويوجه كل عزائمه الى الخير المشترك الذي لا يختلف
أبدأ عن تمجيد الله. وهكذا نجد ان لا مصلحة خاصة، أكبر من تبني المصلحة العامة، ونرضي
أنفسنا بالذات حينما نسمي الى خدمة الآخرين حقاً».

وهكذا يكون الانسجام هو الحقيقة الميتافيزيقية الأسمى ويبدو الكون وكأنه كورس كبير
(راجع: نظرية الموناد أو الجوهر الفرد). وسياسة ليبنتز على صورة ميتافيزيقية هي سياسة الوفاق
والوحدة في سنة ١٦٧٠ اقترح نوعاً من الفيدرالية بين دول المانيا، في المذكرة التي ألفها باسم
النائب في ماين بناءً على طلب البارون ديبوان بورغ: «مذكرة حول فئتين الامبراطورية: نظرات
حول الوسائل من أجل اقرار الأمن العام في الداخل وفي الخارج ومن أجل تدعيم الوضع
الحاضر في الامبراطورية على أساس وطيد في الظروف الحالية».

يفكر ليبنتز بعقلية المواطن الألماني وتصوراته الاقتصادية تسلطية وحائية، ويستخلص بول
جاني Paul phed من مؤلفاته بلور اشتراكية الدولة، ولا يتردد في التأكيد بأن الاستبدادية المستنيرة
عند فريدريك الثاني هي النظام الذي يتلائم تماماً مع مثاله السياسي.

ولكن هذا التأكيد يحمل التوق الأكثر عمقاً عند ليبنتز وهو طموحه الى الوحدة. فليبنز يرى
في هذا الواقع ان الحس القومي ليس إلا وسيلة للبلوغ ما هو كوني.

كان ليبنتز وهو المتأخو بهم المساهمة في التوحيد الإنساني، يتأمل بالوحدة الجغرافية بين
اللغات، وكان يتنى في قلبه قيام منظمة دولية تستطيع ضمان السلم في أوروبا وتوسع المسيحية.

وكان يتم بالعمل التبشيري السويحي في الصين، ويستعرض محاسن وتواصل الثقافات (رسالة ٢ كانون الأول سنة ١٩٩٧ إلى ب. فرجوس P. Verjus) واهتم بتحقيق وحدة الكنائس بحماس أكبر من اهتمامه بالسلم السياسي. من هنا كانت مراسلاته الطويلة، وأخيراً العديدة الجلدوى مع بوسيه ابتداء من سنة ١٩٧٨ ولم تنته إلا سنة ١٧٠١.

وهكذا يدل فكر لينتز، رغم كونه دينياً جداً وإلثانياً جداً، على عقلانية وعلى أنسة كونية تبشران مسبقاً بعمل الموسوعيين في فلسفة الأنوار.

المقطع الثالث

الأفكار السياسية في انجلترا قبل ثورة ١٦٨٨

بعد تنفيذ حكم الإعدام بشارل الأول نمت هذه الفكرة - الكائنة عند هومز - فإن المؤسسات السياسية والاجتماعية ليست مبررة الا بمقدار ما تحمي المصالح وتضمن الحقوق الفردية. هذا هو الاتجاه المسيطر الذي قاد بقوة الى «عودة الملكية» ١٦٦٠ كما الى ثورة سنة ١٦٨٨ لقد سادت المنفعة قبل ان تصاغ بصورة رسمية.

وتتناقض هذه المنفعة التي برزت في آن معاً في برجوازية الاعمال كما في الارستقراطية العقارية، مع الراديكالية الديمقراطية «الموطنين» ومع الأطروحات الجمهورية المدعومة من قبل بعض المفكرين المزعولين، وربما كان التعارض هنا ظاهرياً أكثر مما هو فعلي.

أ - الراديكالية عند الوطنين Niveleurs (المهمدين)

ان حركة الوطنين ظهرت خصوصاً في جيش كرومفل. وشكل هؤلاء حزباً حقيقياً بين سنة ١٦٤٧ و ١٦٥٠. وكان ممثلهم الأشهر هو جون ليلبورن John LeL burne (١٦١٨ - ١٦٥٧).

ولم يكن للموطنون ابدأ «تفاسمين»، أي المنادين بالمساواة. فالساواة التي يطالبون بها كانت مدنية وسياسية خالصة. ولم يفكروا ابدأ في الدعوة الى المساواة الاقتصادية ولم يهاجموا اطلاقاً حق الملكية الفردية وكانت عقيدتهم تعبر عن وجهة النظر الفردانية عند الحرفيين وصغار الملاكين.

وكان بعضهم جمهورياً، ولكن ليس غاليينهم، وكانت الجمهورية بالنسبة اليهم وسيلة أكثر مما هي غاية. وكانوا يطالبون بحقوق الشعب الذي لم يكن البرلمان الا مثله، وكانوا يؤكدون بأن لكل انسان الحق ان يوافق على القانون بواسطة ممثليه. وكان الجنود يريدون تمثيلاً للناس، في حين ان الضباط كانوا يفضلون تمثيل المصالح، والهيئات هل ان يقتصر التمثيل على الملاحين.

وكان المواطنون يتصورون الامة كترامك افراد احرار يتصاونون لاسباب قوامها المنفعة الشخصية هل ان يكون تشريعهم متلائماً مع الرغبة في الحرية الشخصية. وكانوا يعتقدون ان الناس لهم حقوق ولادية، مع حد ادنى من الضمانات السياسية. وفي الشؤون الدينية كانوا قريبين من المستقلين وكانوا من انصار التسامح.

١ - فهي انبثق، ان لم يكن عن طبقة، فعل الاقل عن وسط اجتماعي معين: ذلك مجتمع الحرفيين وصغار الملاكين.

٢ - ولكن عقيدتهم لا تدل على اي فكر طبقي. انها تنطلق من فردانية سفعية لا تختلف في اساسها عن المنفعة البرجوازية.

٣ - ولن تتأخر الافكار السياسية عند الموطئين حتى تلوب في الافكار السياسية البرجوازية وبعد عودة الملكية، سنة ١٦٦٠ انطلقت حركة الموطئين. ولكن، بدون شك لانها وجدت مخرجاً اعرض في الفلسفة التي عبر عنها لوك بعد ثورة سنة ١٦٨٨.

ب - الشيوعية الطوباوية: ونستلي Winstanley
شكل الحفارون Diggers «النكاشون» الجناح الايسر من الموطئين واهتموا قبل كل شيء بالاصلاحيات الاقتصادية والاجتماعية. وكان كتابهم المميز هو مؤلف جيرار ونستلي: «قانون الحرية» (١٦٥٢).

هذا المؤلف يقدم مسودة فلسفة بروليتارية. واذا كان الموطئون في غالبيتهم ملاكين صغاراً، فإن الحفارين ينتمون الى الاوساط القرية من البروليتاريا. وكانوا يصفون انفسهم بأنهم «الموطئون الحقيقيون»، وكانوا يصرون على الحق الولادي بالوجود ويبدون أكبر كره للتجارة.

وكانت بعض نصوصهم تذكر «برسالة اللامساواة» لروسو وكان استلهاهم واحداً ضد الكهنوتية وعميقاً في الدين. وكانوا يسمون يسوع المسيح اول الموطئين ويلحون على سمو الملكية الجماعية ولكنهم كانوا يرفضون التفكير في ثورة عنيفة.

وكان هذا المؤلف فريداً، خليطاً من الطهرانية ومن الروح «ما قبل الاربعين ثماناً» - «Pre-quarante - huitième» كان انتشاره محدوداً جداً في انجلترا القرن السابع عشر

ج - الاقتصاد والطوباوية: هارنتون Harrington
ان الافكار الجمهورية قلما تسربت الى الاوساط البرجوازية والشمسية. وكانت هذه الافكار مقصورة على بعض المفكرين المعزولين: وأكثرهم اصالة هارنتون (١٦١١ - ١٦٧٧).

لاول وهلة يبدو هارنتون سابقاً بصورة فريدة لمصره. وكان مؤلفه الرئيسي اوسيانا oceana (١٦٥٦) وفيه يشير الى الاسباب الاقتصادية للثورة - الطهرية وكان يلحق السياسة بالاقتصاد عن عمد، وكان يمثل الثورة على أنها النتيجة الحتمية لتطور اقتصادي واجتماعي، وكان يفسر سقوط الملكية بالزوال التدريجي «للاقطاعات الكبرى، ويدت «اوسيانا»، إذاً ويأن حقاً كأنها طوباوية وكأنها محاولة لتحليل الحقائق البريطانية.

إلا أن هارنتون لا يهتم الا بالملكية الريفية، ويهمل التطور التجاري والصناعي وكان يعتقد ان كل حكم يقوم على ملكية الأرض.

وكان يعلم «بكونونك مساوية» (The equal commonwealth) واقترح قانوناً زراعياً يحدد الملكية الزراعية بحيث تقسم ثلاثة أرباع الأراضي بين ٥٠٠٠ ملاك ذوي دخل أقصى قدره ألفا ليرة استرلينية أما الربع الأخير فيقسم بين بقية الشعب.. ولم يكن المراد إطلاقاً إصلاحاً مساوياً: ان حكومة الجمهورية تعود الى الارستقراطية الريفية. اما هذا الاصلاح الخامس فيجب ان يقرره رجل واحد ينقله مرة واحدة.

ولم يكن هارنغتون سابقاً لما ركس. كان معجباً بمكيافلي، وكان مثاله الاسمي جمهورية ارستقراطية من النمط القديم. وكان مؤلفه متجنباً نحو الماضي وليس نحو المستقبل.

د - الجمهورية الارستقراطية

ليست الجمهورية الارستقراطية فصراً على هارنغتون. فهي موجودة ايضاً في مؤلفات «ملتن»، مؤلفات «الجرنون سدي». والافكار الجمهورية لم يكن لها في ذلك الزمن جذور عميقة. فالجمهورية في القرن السابع عشر كانت عقيدة ارستقراطية.

ولم يكن مؤلف كتاب «النعم المفقودة»، ملتن (١٦٠٨ - ١٦٧٤) يقاتلياً بل ان مؤلفاته تشكل دفاعاً ومجيداً للثورة الطهرية ومرافعة قوية لصالح حرية الصحافة (أريو باجيتيكا Areopagitica ١٦٤٤) وعن حرية المعتقد وعدا عن الأريوبايتيكا كانت مؤلفاته الرئيسية السياسية هي الايكونوكلاست (١٦٤٩) «والدفاع عن الشعب الانجليزي (١٦٥١) والوسيلة السهلة المريحة لاقامة جمهورية حرة (١٦٦٠).

أما الجرنون سدي (مولود ١٦١٧ ويحكم بالاعدام ومنفذ به سنة ١٦٨٣) فمؤلفه الاشهر هو دحض لكتاب المفكر فيلمر «باترياركا»، الذي كان يدعم الاطلاقة، ويركز الحكم الملكي على توسيع السلطة العائلية الاولى بحيث تشمل الملكية. اما في خطابات حول الحكومة، (التي لم تنشر الا سنة ١٦٩٨). يدعم سدي، مبدأ السيادة الشعبية: ان حرية الشعب آتية من الله ومن الطبيعة، وليست هي منة من الامير. ان «الوثيقة العظمى» ليست بذاتها الا اعلاناً عن هذه الحريات الطبيعية ولا تشكل اساساً لها. وهكذا يبرز عند سدي تصور عقلاني للحق الطبيعي، يعطيه لوك شكله الأكثر كمالاً.

لم يكن اي شيء يتعارض، في اواخر العصر، بين فكرة الجمهوريين وفكرة التمكين بالملكية الدستورية بين فكرة البرجوازية وفكرة الطبقات الاجتماعية الاخرى وبين فكرة الطهرين وفكرة الانجليكانين المعتدلين، ها قد جاء وقت الثورات السلمية وهذه التركيبات المعقولة التي تبدو معبرة عن رأي شعب بأكمله. هل يجب هنا التذكير بكلمة للورد اكنون: «ان ثورة ١٦٨٨ ليست الا احلال حق الطبقة العليا الالهي الشعبي عمل حق الملوك الإلهي؟».

المقطع الرابع - لوك ونظرية «الثورة الانجليزية»

أثر ملوك لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) وهو يعتبر ابا الفردانية الليبرالية، تأثيراً عميقاً، ليس فقط، على كل الذين يدعون انهم تلامذته، ولكن، بعملية ارتكاس، على كل اولئك الذين يتنادون بالثراث: واحتقار لوك بنظر جوزيف دي مستر هو بداية الحكمة.

ولا نفهم تماماً هذا التفكير بمجرد قراءة: «البحث الثاني حول الحكومة المدنية» (١٦٩٠) حيث يفترض ان لوك قد ركز جوهر فكرته السياسية. ان عمل لوك لا يدين بنجاحه لا الى شخصية المؤلف القوية ولا الى جرأة أطروحاته انه النمط عن المؤلف الذي يظهر في اللحظة الانسب والذي يمس رأى الطبقة الصاعدة: وكنظر الثورة الانجليزية، عبر لوك عن المثال الاسمي الذي تبنيه البورجوازية.

لوك وفلسفته

كان لوك فيلسوفاً وطبيباً وهو ينتمي الى عائلة طهرية من منشأ متواضع. كانت صحته سقيمة وطبعه مرحاً. الراحة، المدينية، الصفاء، كل هذه اعطت من لوك صفات «المحتلمن» بحسب رأي بول هازار.

كان موضوع ثقة شفتسبوري، وساهم في صراع لوينغ (الليبرالين) ضد التوري (الملكيين) وامضى في هولندا خمس سنوات نفي، من سنة ١٦٨٣ الى سنة ١٦٨٨، وعاد الى انجلترا مع غليوم دورانتج ويرر في «بحثه» الثورة المنتصرة.

ولكن لوك لم يكف «بتحويل مجرد عارض تاريخي الى حدث يقضي به العقل البشري» لا شك ان سياسة لوك مدنية كثيراً الى الظروف ولكنها تندمج في فلسفة متسامكة. ولتأويل «البحث الثاني حول الحكومة المدنية» تأويلاً صحيحاً، يجب ليس فقط، معرفة البحث الاول حيث ينتقد لوك نظريات «فيلمر» حول الحكم الابوي للملوك، ولكن خصوصاً «عاقلة حول الفهم البشري» (١٦٩٠) و«رسالة حول التسامح» (١٦٨٩) و«المسيحية المعقولة» (١٦٩٥). ولا يجب ان ننسى ايضاً ان لوك قد اصدر قبل ١٦٨٩ بكثير، بعض الافكار التي ذكرها، ثابته في رسالته «حول التسامح». وسياسة لوك متكاملة مع فلسفته التي تعتبر التجريبية ستمتها الغالبة. وفلسفته السياسية، مثل مجموع فلسفته تتركز على قوة الواقع، مما اضطره بالطبع الى تمييز الامر الواقع عندما يبدو له هذا الامر معقولاً تماماً. اذ في نظر لوك، الانسان هو كائن عاقل والحربة لا تنفصل عن السعادة وغاية السياسة هي نفس غاية الفلسفة، انها البحث عن السعادة التي تكمن في السلام، والانسجام، والامن، وهكذا لا سعادة بدون ضمانات سياسية ولا سياسة حقة اذا لم تكن تهدف الى نشر السعادة المعقولة.

حقبة حول الملكية الفردية

بمكس هوز، يرى لوك ان حالة الطبيعة هي حالة سلمية، او على الأقل سلمية نسبياً وليست الطبيعة بالنسبة اليه، لا مفترسة، كما هو الحال عند هوز، ولا كاملة كما عند روسو: ان حالة الطبيعة هي حالة الامر الواقع، انها وضع قابل للاكمال.

وبمكس هوز، هنا أيضاً يرى لوك ان الملكية الخاصة موجودة في حالة الطبيعة وانها سابقة للمجتمع المدني. وهذه النظرية حول الملكية، تحتل عند لوك مكاناً كبيراً. انها تدل على الاصول والقواعد البرجوازية في فكره، وهي تساعد على توضيح نجاحه.

ويرأي لوك، ان الانسان «الحاذق العاقل» وليست الطبيعة، في اساس كل ماله قيمة تقريباً، واذاً فالملكية طبيعية، وخيرة ليس فقط بالنسبة الى المالك، ولكن بالنسبة الى كل البشرية: من يمتلك ارضاً بعمله لا ينقص بل يزداد في الموارد المشتركة للجنس البشري. ان الملكية تعطي السعادة، واكبر السعادة تتوافق مع اكبر سلطان: «واكبر السعادة تقوم لا على التمتع بالملكات الكبرى بل على تملك الاشياء التي تعطي اكبر السعادات». وهكذا يتم تعريف ما يسميه ليبستروس «المتعة الرأسالية» فمن أجل ضمان الملكية يخرج الناس من حالة الطبيعة ويكونون مجتمعاً مدنياً وغايته الرئيسية المحافظة على الملكية». «كس لوك أيضاً: كل حكومة، لا غاية لها غير الحفاظ على الملكية».

ويجب هنا ان نلاحظ ان لوك يستعمل، دوماً فرق تقريباً، على ما يبدو، كلمات والمجتمع المدني، و«حكومة». والحكومة بالنسبة الى لوك، وظيفتها الادارة والتشريع لا الحكم.

القوانين، والقضاة والبوليس: هذا ما ينقص الناس في حالة الطبيعة. هذا ما تجلبه لهم الحكومة المدنية. الحكم السياسي اذاً هو نوع من الوديعة سلمه مالكون الى مالكون (نقطة سياسية). الحكام هم اداريون في خدمة الجماعة؛ ومهمتهم تقوم على تأمين الراحة والازدهار.

الحكم في نظر لوك

وان السلطة العليا هي السلطة التشريعية. المهم صنع القوانين. والقوانين لا يمكن ان تنال من الملكيات. ان امتيازات السلطة التنفيذية محددة بالشكل الاكثر وضوحاً. انها سلطة منحوة للامبر لكي يرضى المصلحة العامة، في الاحوال المتعلقة بالظروف غير المتوقعة وغير المحددة، والتي لا يمكن من جراء ذلك، تسويتها تماماً بقوانين محددة وجامدة».

السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية يجب أن لا يجتمعا في نفس الايدي، ولكن السلطة التشريعية أهل من السلطة التنفيذية. انها «الروح التي تعطي الشكل والحياة والوحدة للدولة».

ولكن السلطة التشريعية ليست غير محددة. فهي محدودة بالحقوق الطبيعية وإن السلطة في جوهرها هي سلطة الحرية. وهذه الحرية هي حرية من أجل السعادة، إنها حرية السعادة

بواسطة العقل، (R. Polin) وحل هذا الأساس كل سلطة لكي تكون سياسية يجب أن تكون أولاً عادلة في نظر لوك كما في نظر كنت كل مشكلة الحكم ترتد في النهاية الى مشكلة اخلاقية.

مقاومة السلطة :

إذا نالت السلطة من الحقوق الطبيعية، وخصوصاً من الحرية ومن الملكية الفردية، عندها يعترف لوك للمحكومين بحق الثورة. ولكن حق المقاومة في نظر لوك مختلف جداً عن النظرية الكالفينية التي تركز على السيادة الشعبية. واستعمال حق المقاومة في نظر لوك، لا يهدف الى تحقيق الأمان الشعبي بل الى الدفاع عن النظام القائم او إعادته. ونظرية لوك مستوحاة من مصادر محافظة والاعتراف بحق المقاومة هو وسيلة لحمل الأمير على التفكير، ومن أجل فرض احترام الشرعية وهذه الوسيلة تسمح بإبعاد خطر الثورة الشعبية ولا تشكل مطلقاً دعوة الى العصيان. وفي النهاية إن حق الثورة هو بالنسبة الى لوك دعوة التعقل والى التسوية.

التسامح :

إن الفكر السياسي عند لوك هو علماني بصورة جذرية. وهو يفصل بدقة بين الزمني والروحي، وبمكس هوبز، انه يعلن: «أن كل سلطات الحكومة المدنية لا تتعلق الا بالمصالح المدنية». ويضيف بأن الآراء الدينية تتمتع بحق مطلق وشامل بالمساحة.

ولكن هذه الدعوة الى التسامح ليست إقراراً بالكفر. ويثور لوك ضد اولئك الذين يعتبرونه مادياً ويعلم انه يؤمن بالروحي. ويؤكد انه من أنصار المسيحية العاقلة التي يمكن إثبات معتقداتها الجوهريّة بالمقل. ويخصص فصلاً من كتابه «محاولة حول الإدراك البشري» لإدانة الحماس والتعصب في مادة الدين.

بعد لوك ظهر في إنجلترا تيار عقلاي متدين مع كلارك، ومع تولان الذي كتب مقالات عنيفة ضد الكهنة، ومع كولنس (الذي استنكر المبالغات في التوراة) ومع شفتسبوري الذي يقع كتابه «رسالة حول الحماس» (١٧٠٨) تماماً في نفس خط ومنهج لوك. في هذا الكتاب يشير شفتسبوري الى الفرق بين الحماس الكاذب المتعصب، والحماس الحقيقي الذي ينطلق من احساس بالسلام مع الله. ويؤكد على افضلية الاخلاق على الدين.

لم يكن لوك اطلاقاً، ثورياً، رغم كونه منظر ثورة، وهو يجدد السيادة الشعبية كما يجدد الاطلاعية الملكية. هم الرئيسي النظام، الهدوء الامن.

والثال السياسي عند لوك - وهنا يكمن السبب الرئيسي لتأثيره الضخم - يتفق اذاً مع المثال السياسي عند الطبقة الوسطى المتنامية. دفاع عن الملكية ودعوة الى الاخلاق، الرغبة في حكم فعال وساجدة الى الموافقة، فردانية تنحني امام الاكثرية. واقمية تجريبية (empirisme) وعقلانية، تسامح ودوغماتية ان فكر لوك معقد. نجد عنده مواضيع من القرون الوسطى وذكرى القانون الطبيعي، وفردانية جذرية كفردانية هوبز، ولكنها تنتهي الى حلول مختلفة. لا شيء يظهر بصورة أفضل، تطور العقول في أقل من خسين سنة إلا الفرق بين عمل هوبز وعمل لوك.

فكلا العاملين يتم، حل حد سواء، بالسلم والطمأنينة، ولكنها يتجهان احدهما الى السلطة المطلقة والاخر الى السيطرة البرلمانية. هذا الاختلاف لا يفسر فقط باختلافات عقائدية، ولكن بالبيئة الاجتماعية للعاملين المتطوعين من فردانية واحدة: في زمن هوبز، كان على الطبقة المتوسطة ان تضع نفسها تحت حماية السلطة، في سنة ١٦٨٨ اعتدت هذه الطبقة انها أصبحت قوة بما يكفي لتطالب بالسلطة.

الفصل التاسع

قرن الانوار

للسفة بورجوازية

كان هناك حدث هيمن على تاريخ الافكار السياسية في القرن الثامن عشر: هو نمو البورجوازية في اوروبا الغربية.

وهنا نحب الاشارة لا الى التقدم التقني فقط بل ايضاً الى المناخ الاقتصادي العام، حيث بدت التبشير الاولى وللثورة الصناعية: «ان مرحلة طويلة من التوسع بدأت في سنة ١٧٣٠، ففي المجال الزراعي ساعد التقدم الزراعي والانتاج المتزايد على تغذية جماهير اكثر عدداً وتوفرت ظروف ملائمة للربح في كل القطاعات، مما يحفز المبادلات والنشاطات البدوية. وتنامت المدن والمراقء، وهيمن المجهزون والباعة، الذين قام فولتير بتعريضهم في «رسائله الانكليزية» بقوله:

«التجارة اغتت مواطني انكلترا، وساعدت على جعلهم احراراً، وهذه الحرية ساعدت بدورها على توسيع التجارة؛ من هنا تكونت عظمة الدولة».

هذا النص من فولتير يعرفنا بمثال او نموذج لطبقة احبها. لقد صاغ بتعابير دقيقة المبادلات الاربع التي شكلت بالنسبة الى البورجوازية الاوروبية حلقة التقدم: التجارة عنصر الثروة. والثروة عامل الحرية. والحرية تشجع التجارة والتجارة تعمل من اجل عظمة الدولة، ويتضح جورس في كتابه «التاريخ الاشتراكي» مطولاً وبشكل شعري تقريباً هذه العائلات البورجوازية التي وصلت الى القدرة الاقتصادية والتي سرعان ما اخذت تطالب بالحكم السياسي. وكما قال برناتف في ما بعد: «ادى التوزيع الجديد للثروة الى توزيع جديد للحكم».

لم تكن بورجوازية القرن الثامن عشر هله متسقة ولا ذات انسجام. فهي ان بدت قوية في اوروبا الغربية. فقد كانت، ما تزال في طور التكوين في العديد من البلدان. وحتى في اوروبا الغربية بالذات، كانت مؤلفة من عناصر متنافرة الى اقصى حد: موظفون، ومستخدعون، متربعون في وظائف مشتراة، مضاربون (نمط توركاريت Turcaret)، محمولون، فلاسفة (نمط

هلفتيوس stvedica ... ومجهزون، متجهون (مبريكاتية) وتقنيون)، واخيراً مثقفون (والصفة هذه لم تظهر فيها بعد الا مع قضية دريفوس، اذ ان الكتابة لم تصبح مهنة الا في القرن الثامن عشر).

كل هؤلاء البرجوازيين كان لهم في المجتمع مكانات مختلفة جداً، ولكنهم كانوا يجمعون حول بعض الافكار المشتركة: ولم تكن البرجوازية طبقة منسجمة، وان اخلت في الظهور السمات الكبرى لفلسفة بورجوازية. هذه الفلسفة البرجوازية لم تظهر كفلسفة في نظر البرجوازيين وحدهم بل ظهرت كذلك في نظر كل الناس. انها الظاهرة الرئيسية المختلفة تماماً عن الظاهرة البروليتارية التي حدثت بعد قرن من الزمن: فعندما وعت البروليتاريا انها تشكل طبقة مستقلة، اعتمدت عقيدة بروليتارية اي عقيدة طبقة. اما البرجوازية فبالعكس من ذلك تماماً اذ، رغم احتفاظها بشعور حي وواع بالترابيات فقد اقامت عقيدة ذات ابعاد كونية منذ اللحظة ذاتها التي وعت فيها اصالتها الاجتماعية.

وهكذا بدأ زمن من الاساء الكبرى: حرية، تقدم، انان. واكتشف القرن الثامن عشر وجود الانسان. ولم يتكلم بوسبي، في «تاريخ الكون» عن الكون ولكن عن بعض الامم التي زالت، اما باسكال فلم يتكلم الا عن الناس: «وعندما اخذت انظر احياناً في مختلف تحركات البشر... اكتشفت ان شقاء الانسان يأتي عن شيء واحد، هو انه لا يعرف الاستقرار ساكناً في غرفة» وعندما حاول فولتير ان يدحض هذه العبارة الشهيرة في «افكار حول فكر باسكال، انتقل من العموم الى الخصوص: «خلق الانسان للعمل كما تنزع النار الى اعلى والحجر الى اسفل، وعدم الانشغال مواز بالنسبة الى الانسان لعدم الوجود». تغير جذري، اشار كوندورسي الى بُعده حين قال: «كفيلسوف، كان فولتير الاول الذي مثل نموذج المواطن البسيط الذي يمتنق في تمنياته وفي اعماله كل مصالح الانسان في كل البلدان وفي كل العصور، لقد قادم كل الضلالات، وكل الاسطهاديات، مدافعاً وناشراً لكل الحقائق الانسانية». وبهذا الطرح دجيت البرجوازية الأوروبية، قضيتها بقضية البشرية: «وكان اعضاء الطبقة الثالثة في الجمعية التأسيسية، كتب سارتر في تقديمه «وللازمة الحديثة»، برجوازيين في هذا الشيء وهو انهم كانوا يعتبرون انفسهم، بكل بساطة، بشراً انساناً».

الف) العقائد والحقائق

اذا كان نحو الافكار السياسية في القرن الثامن عشر قد ارتبط تماماً بالتطور الاقتصادي والاجتماعي في مجمله، فقد تعلق ايضاً بأحداث وقعت في اوروبا.

١- مصاعب الملكية الفرنسية - ساهمت النهاية المؤلمة التي اصابته عهد لويس الرابع عشر، على اشاعة الافكار الجديلة. كما ان مهمة الفلاسفة قد تسهلت وتأيدت بعدم شعبية لويس الخامس عشر وبمعجز لويس السادس عشر عن حل الازمة المالية المستعصية.

الا ان بدايات الثورة الفرنسية دلت على عمق جذور القناعة بالملكية في نفوس الجماهير. اذا ان معارضة الحكم من قبل هذه الجماهير اتخذت شكل معارضة للضرائب وللنظام الاقطاعي او معارضة للبلاد، بدون معارضة للملكية على الاطلاق.

٢- الطوق الفرنسي- لقد تأمنت السيطرة الاوروبية بصورة دائمة، وتابعت اوروبا الاستيلاء على العالم. وكانت اوروبا الى حد بعيد هي «اوروبا الفرنسية»، وظهر اشعاع اللغة الفرنسية والافكار الفرنسية في البلدان الابهذ.

وكان يوجد نوع من الفارق البعيد بين التأثير الفكري والقدرة العسكرية والسياسة الفرنسيين. لقد تلقت الجيوش الفرنسية هزائم خطيرة (حرب السبع سنوات، خسارة كندا، الخ)، ولم يعرف الاقتصاد الفرنسي النمو الذي عرفه الاقتصاد الانجليزي، ومع ذلك لم يكن التفوق الفرنسي الفكري، خصوصاً في مجال الافكار السياسية، موضوع نزاع الا نادراً. واتخذت هذه الافكار السياسية بعداً جديداً. فقد اعتمدها الفلاسفة على مستوى اوروبا. أما في المجال السياسي فكانت اوروبا مقسمة الى اقصى حدود التقسيم، ولكن كان هناك «وعي اوروبي» كما كان هناك، فوق الحدود ورغم الحدود هيكلية «جمهورية اداب».

٣- الاستبدادة المستترة- كان القرن الثامن عشر، زمن «المستبددين المستترين». فريدريك الثاني في بروسيا، كاترين الثانية في روسيا، جوزف الثاني في النمسا، غوستاف الثالث في السويد، ستانلاس اوجست في بولونيا، الخ.

وقامت بين الامراء الفلاسفة وقصة ثلاثية تكلم عنها بول هازار، هذا الاحترام المتبادل الذي اشترك فيه فولتير، وديدرو، ودالامبير. الخ واقام فولتير في برلين، وديدرو في سان بطرس برج. أما دالامبير فكتب الى فريدريك الثاني: «ان الفلاسفة ورجال الأدب في كل الدول ينظرون اليك منذ زمن بعيد، ايها السيد، وكأنك زعيمهم وقادتهم».

يجب ان يفرد تاريخ الافكار السياسية مكاناً واسعاً لفريدريك الثاني؛ ليس فقط بسبب اصالة فكره، كـ«فيلسوف» «الفيلسوف اللابالي» *Philosophe de Sans Souci*، ولكن بسبب الاعجاب الذي ناله، وكما كان هنري الرابع، في القرن السابق، قدوة الملوك، ظل فريدريك الثاني لمدة طويلة، يعتبر وكأنه الملك الكامل: «كانت الفلسفة تعتقد انها تستخدم الملوك في حين ان الملوك كانوا يستخدمونها (هازار)^(١)».

٤- الثورات- انتهى القرن الثامن عشر باستقلال الولايات المتحدة والثورة الفرنسية. وليس من السهل في هذا الشأن تحديد تأثير العقائد على الاحداث. ولكن تأثير الاحداث على العقائد- وايضاً على الافكار - يعتبر باقياً الضخامة.

(١) حول نظرية الاستبدادية المستترة وراجع فما بعد الصفحتين ١١٧ - ١٢٠

ولهذا سنخصص، بعد فصل طويل حول فلسفة الانوار، فصلاً خاصاً للثورة الاميركية وللثورة الفرنسية.

بام تنظيم الدعاية.

قبل ان نستعرض بسرعة المواضيع الكبرى في القرن الثامن عشر، يجدر بنا ان نلاحظ واقعة بولغ في جذعها احياناً ولكن اهميتها اكيدة: ان انتشار الافكار السياسية انتظم قليلاً بدقة وبفعالية متزايدتين. فمراكز التفكير، واجهزة البث والدعاية تضاعفت. وهنا تجدر الاشارة الى دور المجلات، والموسوعات، والنوادي والصالونات والى دور الجمعيات السرية وخصوصاً دور الماسونية. فبعد ان استوردت الماسونية في بريطانيا، انتشرت في فرنسا انتشاراً واسعاً: وسنداً للمستندات الماسونية بلغ عدد المحافل في فرنسا، ١٩٨ محفلاً سنة ١٧٧٦ و ٦٢٩ سنة ١٧٨٩ وبلغ مجموع «الاخوان» حوالي ثلاثين الف وكان مونتسكيو، وبيديرو، ودالامير، وهلفتيوس، وفولتير، وفردريك الثاني، وفيلاند، ولسن، وهردر، وموزارت، وواشنطن، وفرنكلن، وربما كُث. كل هؤلاء كانوا ماسونيين.

وكانت عبادة الانسانية هي المبدأ الاول عند الماسونية. كتب رمسي في خطابه سنة ١٧٢٨: «نحن نريد جمع كل الناس ذوي العقل المستير، والاداب اللطيفة والمزاج الهادي، ليس فقط من اجل حبة الفنون الجميلة، بل اكثر من ذلك ايضاً من اجل مبادئه الفضيلة والعلم والدين، حيث يصبح اهتمام «الاخوة» اهتمام الجنس البشري بكامله، وحيث تستطيع كل الدول استقاء المعارف الثابتة وحيث يستطيع افراد كل الممالك تعلم المحبة المتبادلة دون رفض أوطانهم».

وبعد ان انتشرت كثيراً في سنة ١٩٤٠ اطروحة «المؤامرة الماسونية»، الموجهة ضد الملكية، تحطمت تماماً بفضل الابحاث الحديثة التي اشارت: (١) الى الدور الاجتماعي للمحافل التي قامت في المدن الريفية، تقريباً، بدور «النوادي» الثقافية والاجتماعية. (٢) الى عدم الاهتمام السياسي، او الولاء الملكي لدى اغلب الماسونيين: «كان من العبث البحث في محافل الحقبة التي سبقت الثورة عن اي اثر لمؤامرة ضد الملكية». هذا ما كتبه سنة ١٩٥٨ تيودور روبن. (٣) وبصورة خاصة الى العلاقات بين الماسونية، والاستتارية والباطنية والصوفية.

جيم) معجزة جديدة

كان القرن الثامن عشر حقبة ثورة في المعجزة السياسية، فكلمة «اجتماعي» لم تتخذ معناها الحديث الا مع «العقد الاجتماعي» «Contrat social»، وتعتبر الانسكلوبيديا (١٧٥١-١٧٧٢) الكلمة جديدة واعطتها معنى مختلفاً عن معناها الحالي. وكلمة «راسمالي» عزيت الى تورغو: وتعبير «الطبقة الوسطى» سوف تستعمل في «الجمعية التأسيسية» خلال النقاش حول «ضريبة حق الانتخاب» «Cens عام». اما كلمة «شعب» التي كان لها بوجه «عام» معنى نقياً في بداية القرن. فقد اطلقت عل كل من يفكر بحقارة وبصورة عامية: (مدام دي لامير)،

واخذت معنى جديداً بعد سنة ١٧٥٠، وبالنسبة الى واضعي «الانسكلوبيديا» الشعب هو «القسم الاعظم عدداً والاكثر ضرورة في الامة». وكذلك كلمات امة (nation) وكلمة قومي او وطني national اخلاهما تدريجياً معنيهما المحدثين.

هذا التحول في المعجمة يدل دلالة اكيدة على تطور عميق في الافكار. واخذت بعض الكلمات تسيطر على العصر مثل: الطبيعة، السعادة، الفضيلة، العقل، التقدم، وان لم تكن جديدة: ولم يكن الكتاب المختلفون يعطونها نفس المعاني. ومع ذلك فقد كانت هناك «روح عصره» واتفاق واسع حول بعض الافكار الاساسية.

١ - العلم والطبيعة

عقب الاكتشافات الكبرى في القرن السابع عشر، اصبح القرن الثامن عشر، بشكل خاص، عصر تطبيقات عملية. واطهر الملوك والفلاسفة، غناء العلوم ولماً ملحوظاً: فردس فولتير الرياضيات، وسيط نيوتن الفيزياء؛ ودرس ديدرو علم التشريع، وعلم وظائف الاعضاء والكيمياء؛ وحتى جان جاك روسو نفسه كان له اهتمام بعلم النبات. فالعالم يجب ان يكون موسوعياً وكونياً. ولا فواصل بين العلوم.

وانتقل التاريخ الطبيعي، والعلوم الاحيائية الى المرتبة الاولى. ويعتبر بوفون (١٧٠٧ - ١٧٨٨) احد العلماء، الاكثر تمثيلاً لعصرهم، ان لم يكونوا الاكثر اصاله. لقد رجع جان جاك روسو امام عتبة بيته: معتبراً ان قصر مونتبار montbard محجة.

- ان علم بوفون Buffon وضمي وعلماني؛ انه يرفض الاسباب الغائبة.
- انه تطوري. يؤمن بوفون بتطور الاجناس «وكتابه» احقاب الطبيعة Epoque de la nature بشر وسبق بجمل جدول تاريخي لتقدمات الفكر البشري: لكوندورسي Condorcet.
- واخيراً ان علم بوفون وحداني توحيدي unitaire. في «تاريخه الطبيعي» الذي ظهرت اجزائه الثلاثة والعشرون من سنة ١٧٤٩ الى سنة ١٧٨٩ كان يؤكد على وحدة الجنس البشري.

٢ - السعادة.

لاهوريز، ولا باسكال ولا بوسني ولا حتى لوك، تكلم كثيراً عن السعادة ومع ذلك، يمثل موضوع السعادة مكاناً عريضاً لدى اغلب فلاسفة القرن الثامن عشر. سعادة التوازن، عند مونتسكيو، سعادة العمل المفيد عند فولتير، سعادة الخيال عند روسو، الخ. ان السعادة فكرة جديدة في اوروبا، هذا ما صرح به سان جوست Saint — Just.

وارتبط ازدهار هذا الموضوع ارتباطاً أكيداً بتاريخي التعاليم الكاثوليكية . وقد ارتدئى عدة أشكال :

- السعادة في الطبيعة؛ سعادة الهواء الطلق (المشي والجبل عند جان جاك روسو، الجوزر عند برناردى سان بيير، المحظيرات Bergeries عند ماري انطوانيت...) سعادة السفر (مونتسكيو) والمسافر المستغرب الذي ينظر الى العالم بعين جديدة: الساجي السعيد، والفارسي السعيد.

- السعادة في الفطرة: موضوع المتوحش الطيب عند مونتسكيو (رسائل فارسية) وعند روسو (خطاب حول اللامساواة).

- السعادة الطوباوية؛ العودة الى الحرافة: خرافة نحللات ماندفيل. حادثة تروغلوديث، في الرسائل الفارسية. «دوينسون» لدانيل دي فو. «جلفره» لسوفت ميكروميغا Micromegas. كانديد، الخ.

- السعادة في الفضيلة، والاتزان والتعقل: السعادة تكتسب، وتُتَحَقَّق. هناك حق في السعادة وواجب السعادة. والسعادة الخاصة تتطابق مع السعادة العامة. وللسعادة قوانينها، وحدها الوسط. والسياسة لا تستطيع إهمال السعادة

٣ - الفضيلة

هناك نوع من الخصام بين القدماء والمحدثين حول تعريف الفضيلة: البعض يملكون فضيلة على الطريقة القديمة، وعلى غلط سيطرة او روما. الآخرون يدعون الى فضيلة محبة قريبة اليقة اجتماعياً: ان الرجل الأكثر فضيلة هو الرجل الأكثر فائدة لإخوانه في الوطن. وهكذا ظهر لمطمان للرجل الفاضل: كاتون^(١) وفرنكلين Franklin^(٢). وإذا كان فولتير قد اختار عن تصميم، النمط الثاني «الإنسان الكبير» من دون «البطل» فان مؤلفات مونتسكيو تدل على تردده نوعاً ما.

اما روسو، فقدم نمطاً آخر من الفضيلة، فضيلة الرجل الحساس، (وفقاً لاسلوب بطل «التوفيل هلويزيه» المسمى (سان برو Saint - Preu). البطل الدائم الانفعال، الدائم التحليل، والملاوافي دائماً: ان الحساسية هي منتهى العقل.

(١) كاتون (البلد) والمواقف. رجل دولة روماني، ولد في نوسكولوم (٢٣٤ - ١٤٩). مراب سنة ١٨٤ ق.م. حاول محاربة البلخ الذي أخذ يفسد أحوال روما. كان متحمساً للقضاء على قرطاجة وكان بنهي خطبه بعبارة شهيرة: «يجب القضاء على قرطاجة». كان سلبياً قصير النظر. وكان خطيباً فصيحاً وكتاباً. أما كاتون المفيد فكان رجل دولة (٩٥ - ٤٩ ق.م) مثلاً للقصر بقر بطنه بسيفه بعد انهزامه في معركة نابوس. حياته وموته مرسومان بالبطولة. ولعله هو المقصود الأول (الترجمة).

(٢) بنيامين فرنكلين: رجل دولة، عالم فيزياء، فيلسوف وناشر أميركي، ولد في بوسطن (١٧٠٦ - ١٧٩٠). أحد مؤسسي الاستقلال الأميركي. جاء إلى فرنسا يفاوض لويس ١٦ على التحالف مع الجمهورية الجديدة (١٧٧٧). (الترجمة).

لقد تعلمت الفضيلة وتنامت ديانة المنكرين لكل وحي المؤمنين فقط بوجود الله والديانة الطبيعية وانفصلت الاخلاق عن الشعور الديني، ومن هنا اهمية المناقشات حول الصينيين، الذين كان لهم في القرن الثامن عشر مقام فريد.

٤ - العقل

الانوار: Lumieres — Aufklärung, Enlightenment: هذه الاستعارة موجودة في كل اللغات. ومواضيع العلوم، والطبيعة، والسعادة والفضيلة والحقيقة تتداخل مع موضوع العقل.

هناك نصان مميزان، من بين عدة تعاريف للعقل:

- التعريف الوارد في «الكاتشيم الكوني» لسان لامبر Saint — Lambert: حيث يقول: العقل هو معرفة الحقائق النافعة الموصلة الى السعادة. ثم تعريف القانون الورد في الانسيكلويديا: «القانون، عموماً هو العقل البشري، بمقدار ما يحكم كل شعوب الارض، والقوانين السياسية والمدنية، لكل امة، ما هي الا مختلف الحالات الخاصة التي يطبق عليها هذه العقل البشري».

هنا تبرز فكرة العقل الكوني، الذي يتيح الوصول الى الحقيقة والى السعادة بأن واحد. بصورة حتمية ودوماً انقسام: ان التقدم المادي يسير بمحاذاة التقدم الفكري. وهذا يتمشى مع «التقدم الاخلاقي» وقد عارض روسو هذا التصور المادي البورجوازي للعقل وباسم العقل بالذات.

٥ - المنفعة L'Utilité

اول ما ظهرت كلمة النفعول في القرن ١٨ (يبدو ان الكلمة ظهرت فيها بين سنة ١٧٣٥ وستة ١٧٤٠). وادرجت عند البحث في المنفعة. لقد عرف «بنهام» المنفعة، في اواخر القرن بما يلي: انها خاصية واستعداد يساعد على توفي اي اذى او توفير اي خير.

الاذى هو، الألم، انه الوجع او سبب الوجع، اما الخير. فهو الانس. انه ما يتناسب مع المنفعة او مع مصلحة الفرد. وهو ما يساعد على زيادة مجموع الهناء.

هذه النزعة النفعية، التي تخلق بين الاخلاق والفائدة، والتي تلحق الشأن السياسي بالشأن الاقتصادي، ليست مقصورة على المفهوم الانكليزي للمنفعة. لقد انطلق فولتير والموسوعيون، والفيزيوقراطيون، ومؤسس الاقتصاد الليبرالي، ودعاة الاستبدادية المستترة، وعمركو الثورة الاميركية، من مفهوم نفعي للسياسة، وان بدرجات متفاوتة. لقد كان التوافق ملفتاً، بين مؤلفات فولتير، وديدرو، والموسوعيين، وادام سميث، وفرانكلين، والا افكار السياسية البورجوازية، كما ظهرت في المذكرات وفي مراسلات العصر ان مؤلفات فولتير وفرنكلين، القليلة

الدلالة على صعيد العقائد السياسية، هي أساسية ان نحن بحثنا عن التعبير عن السياسة.

وعلينا ان لا نصور لأنفسنا ان القرن الثامن عشر تتجاذبه مؤلفات متعارضة: «روح القوانين» (أو الليبرالية بدون الديمقراطية)، و«العقد الاجتماعي» (أو الديمقراطية بدون الليبرالية). وسوف نرى إننا إذا وضعنا هذين الكتائين كل في اطاره فان تعارض احدهما مع الاخر متعارضاً مطلقاً كما يقال غالباً، سوف يزول. فلا مونتسكيو، صاحب قلعة لا بريد، ولا روسو، الخادم السابق، ينتميان الى هذه البرجوازية الجديدة ذات المثال السياسي البادي بوضوح في فلسفة الانوار. ان الكتائين الاكثر شهرة في العقيدة السياسية، للقرن الثامن عشر، ان لم يكونا كتائين ضد التيار، فانها على الاقل كتابان على هامش الابدولوجية السائدة.

هذه الملاحظات الاولى تعطي علينا خطة العمل:

القسم الاول: الليبرالية الارستقراطية، مونتسكيو.

القسم الثاني، الأطول: نجاح المنفعة L'utilitarisme.

القسم الثالث: الثورات والطوباويات (روسو: والبناءات الاشتراكية، احلام السلام الدائم والتقدم الذي يرتد).

المقطع الاول: الليبرالية الارستقراطية

تمجيد الدستور الانكليزي.

بعد «الثورة المجيدة» عرفت انكلترا في القرن الثامن عشر ما يسميه لاسكي Laske «حقبة ركوده». لقد استمرت الارستقراطية قوية واخذ عليها خصوصها أنها تخلط بين غير الدولة وغير الطبقة الحاكمة. وفي ظل حكم جورج الاول وجورج الثاني، وحتى ذهاب والبول Walpole، سنة ١٧٤٢، ساعد نشاط الاعمال على اخفاء الجمود السياسي: «واخذت انكلترا تهضم ثورتها»، كما يقول لوك، اما المؤلفات الاصلية حول النظرية السياسية فكانت نادرة.

ولكن الدستور الانكليزي مارس على القارة الاوروبية اغراءً قوياً. واقام مونتسكيو، وفولثير في انكلترا وعصلا كدعاة لمؤسسات عرفها معرفة سيئة. لقد ألح فولثير «في رسائله الانكليزية»، بشكل خاص على حرية المعتقد والرأي السائدة، حسب رأيه، في انكلترا. اما مونتسكيو، فسرهما ما اصبح مديحه للدستور الانكليزي، في «روح القوانين» كلاسيكياً،

ان مونتسكيو لم يقيم طويلاً في انكلترا. وليس صحيحاً ان بولنبروك قد مارس عليه التأثير الذي ينسب اليه احياناً. فضلاً عن ذلك ان بولنبروك لم يكن مفكراً عظيماً (دانه الوقور التافه).

يقول عنه لاسكي، وقد لاحظ روبر شاكلتون، الذي درس من قرب لهرس لا بريد، بان مكتبة مونتسكيو تحتوي القليل من المؤلفات الانكليزية (يراجع. شاكلتون، مونتسكيو مستندان غير

مشهوران - دواستات فرنسية (١٩٥٠).

ويرتكز مديح مونتسكيو للمؤسسات الانكليزية على التباس . فهو مأخوذ بالطبقة النبيلة ويدعم قضية البرلمانيين. لا شك ان ليبراليته هي غلظة وعميقة. ولكن هذه الليبرالية متوجهة الى الماضي، انها ليبرالية ارسطراطية وفرنسية بعيدة كل البعد عن الليبرالية الانكليزية. البعيدة هي ايضاً كل البعد عن الحقائق الواقعية البريطانية.

مونتسكيو

يعتبر مونتسكيو (١٦٨٩ - ١٧٥٥) معمم الدستور الانكليزي، مُنظر مبدأ فصل السلطات، ونصير الليبرالية الكاملة انه مونتسكيو القريب من لوك...

مونتسكيو سيد قصر لا بريد، رئيس ذو قبعة قضائية في برلمان بوردو، من مؤلفاته «الرسائل الفارسية». ان مونتسكيو هذا قريب من سان سيمون.

ان تأليف مونتسكيو معقدة، ويجب الحذر من حصرها بهاتين الصورتين المختصرتين:

١) الانسان - لا يبدو الانسان الا نادراً في روح القوانين (١٧٤٨) ولا في «نظرات حول اسباب عظمة الرومان وانحطاطهم» (١٧٣٤). اما «الرسائل الفارسية» (١٧٢١) فكتبها رجل يتسل، اما ومجموعة السيرة الذاتية المسماة «افكاري» فهي مستند يغلب عليه طابع التكلف بدون شك، ولكنه غني غنى لا مثيل له:

يحاول مونتسكيو ان يبدو في كتابه «افكاري» انساناً سعيداً («روحي مأخوذة بكل شيء») مفتحاً («كل شيء يعني، وكل شيء يعجبني») متساعاً («لا اعرف البغضاء») متواضعاً («اينا الناس المتواضعون، تعالوا الي اعانقكم») تام الاتزان («قلما كان حزني يستعصي: ساعة من القراءة تزيله عني...»).

هذه الحكمة توشك ان تكون كاملة اكثر من اللازم، ولكن مونتسكيو لحسن الحظ، يتوقف احياناً عن مراقبة نفسه: فيصرخ: «احب الفلاحين، انهم ليسوا علماء بما يكفي حتى يجللوا بالقلوب» وهو قلماً يؤمن بالتقدم («ان اقتراح الكمال في عصر هو دائماً الا سوا...») ويكتب لنفسه بدون فرح «انها روح التجارة هي التي تسيطر اليوم: هذه الروح التجارية تعمل لكي يكون كل شيء عسواً».

ونجد في «روح القوانين» احكام مماثلة خصوصاً في الكتاب العشرين: «القوانين في علاقتها مع التجارة من حيث طبيعتها ومن حيث امتيازاتها». يؤكد مونتسكيو تماماً ان انكلترا هي «الشعب» في العالم، الذي احسن الاستفادة، افضل من غيره، في هذه الاشياء الثلاثة العظيمة بأن واحد: الدين، التجارة والحرية. ولكن احكامه على التجار هي من الاكثر تحفظاً: انه لا يريد للنبل ان يتعاطوا التجارة، ولم يتردد في الكتابة: «من المخالف لروح التجارة ان تراوفا النبالة في ظل الملكية... انه مخالف لروح الملكية ان تراول النبالة التجارة فيها. والعرف الذي

اجاز في انكثرتا التجارة امام النبلاء هو من الاشياء التي سامت اكثر من غيرها في اضعاف الحكم الملكي فيها.

في هذه المسألة الاساسية يعارض مونتسكيو، فولتير (يراجع اعلاه صفحة ٣٨٣). وهو يقف في صف التراث. ان التحولات التي جرت في العالم لا توحى الا بالتحفظ تجاه الافكار التي قال بها هذا النبيل الرفي الاخرق الساخر بطبعه، والمعتدل.

٢- سياسة «الرسائل الفارسية» - ان الرسائل الفارسية هي تسلية رجل سعيد، فالفارسيان اوسبك المحلل وريكالوغاسكون، يهرعان مجتمع «عهد وصاية دوق فورليان في فرنسا» لقد رفعا كل الالقعة - ولم يكونا ابداً مفغلين..

هل يكون الناس سعداء باللذات الحسية ام بممارسة الفضيلة؟ عل هذا السؤال يجب اوسبيك بإقصوة التروغلوديث (وهم شعب من بلاد عربية وهمية).

الفصل الاول: الملكية للتروغلوديث ملك من «نشا اجنية». يقتله شعبه.

الفصل الثاني: الفوضى. حكم الانانية والمصلحة الفردية. سلسلة من الكوارث.

الفصل الثالث: ديموقراطية ابوية. استطاع صديقان ان ينعما شعب التروغلوديث بأن «مصلحة الافراد توجد دائماً في المصلحة المشتركة». التعاون، الفضيلة، السعادة الخيانية العائلية دفع التروغلوديث اجتياًحاً. انهم لا يقهرون وسعداء.

الفصل الاخير: ازداد شراء التروغلوديث وبدأت الفضيلة تنقل عليهم. وارادوا تنصيب ملك عليهم، فاختاروا عجوزاً محترماً وبدأ هذا الاخير بسكب سيول الدعم، واختير اقبل.

عودة الى الفصل الاول: استنتاج شكي: الآداب كانت اكثر فعالية من القوانين («والآداب دائماً تصنع مواطنين افضل مما تصنع القوانين»). ولكن الناس ملأت الفضيلة، وافضل النظم ليس لها الا وقت محدود.. وليس من المنوع الاعتقاد بأن مونتسكيو وضع في هذه الطريقة البسيطة جوهر فلسفته السياسية. من الواضح دائماً أن فلسفة الرسائل الفارسية هذه تبدو لأول وهلة مختلفة تماماً عن الفلسفة المعروضة بأبهة في «روح القوانين».

٣) اسلوب مونتسكيو كيف نفرس في بلد معنى وجود تشريع معين؟

تلك هي غابة روح القوانين. ان مونتسكيو يبحث عن النظام المقبول عقلياً فهو يحاول ان يميز وان يشرح، والسمات الرئيسية لاسلوبه هي التالية:

١- معنى التنوع. ان اول معنى للذكاء عند مونتسكيو يقوم على ادراك الفوارق (تراجع الافكار الواضحة والمميزة عند ديكارت). وكما فعل في ما بعد بينامين كونستان، وتوكيفيل، وكل كبار منظري الليبرالية، كان مونتسكيو مؤمناً تماماً بتنوع العالم، ولا يخشى شيئاً مثل خشية التوحيد. ويعكس ما كان عليه بوسبه الذي كان يكثر من المقارنات، ميز مونتسكيو الحكومات

بحسب الازمنة وبحسب البلدان. ويقول ان الذوق والحس السليم يقوم كثيراً على معرفة الفوارق الدقيقة بين الاشياء.

ب- السببية - القانون بالنسبة الى مونتسكيو هو نظام علاقات: «دورج القوانين تقوم على مختلف الروابط التي يمكن ان تقيمها القوانين مع مختلف الاشياء». الروابط مع دستور كل حكومة، مع الآداب والعادات، مع المناخ والدين والتجارة. الخ.

والزم مونتسكيو نفسه بتحديد وحصر كل التأثيرات التي تطبق على القوانين. وينطلق منهجه من تحليل مسيولوجي

ج) الحتمية^(١) يؤمن مونتسكيو بان الاشياء لها طبيعة: «فالقوانين، في المعنى الاوسع، هي الروابط الضرورية المشتقة من طبيعة الاشياء». روابط ضرورية، ولكنها ليست روابط كافية: ان القوانين لها قوانينها، ولكن هذه القوانين معقدة، وليس المناخ ولا الآداب ولا الدستور بكافية لشرح وضع بلد ما. التاريخ مفهوم، واضح، ولكن الانسان يستطيع صنعه.

د) العقلانية - rationalisme اذا انكر فولتير كل جبرية fatalisme (وبالطبع كل مشيئة) فان منهجه لا يصب في التجريبية. انه يكون لنفسه فكرة سامية عن القانون. انه (اي القانون) ويجب ان يكون - تجسيد للعقل: «انها فكرة مدهشة من افلاطون (حين يقول) ان القوانين وضعت لتعلم احكام العقل لمن لا يستطيع تلقيها من العقل مباشرة».

د) الشكوكية - scepticisme ولكن القانون من صنع البشر، وهؤلاء هم في الاغلب اصغر من ان يقوموا بمهمتهم. عظمة القانون، وعجز البشر: «اغلب البشر كانوا رجالاً محددين وضمتهم الصداقات على رأس الآخرين وهؤلاء البشر لم يستشيروا تقريباً الا انحيازهم والا نزواتهم. ويبدو انهم تجاهلوا عظمة ومقام عملهم بالذات».

وهكذا يفسح مونتسكيو، الدقيق المتفرد، المجال امام الضعف البشري. ولن نبالغ كثيراً في الاعجاب بضخامة مشروع يعمل من مونتسكيو احد مؤسسي السوسيولوجيا.

ولكن الاسلوب افضل من التطبيقات. ويبدو بشكل ملحوظ اننا نقدم خدمة سيئة لمونتسكيو بالالاحاح على «نظرية المناخات»: فمن جهة كانت هذه النظرية موجودة قبل مونتسكيو بكثير، ومن جهة أخرى، كذلك خصوصاً ان الملاحظات المطولة التي أوجحتها اليه هذه النظرية (من نط: ويتأفر النشاط أكثر في المناخات الباردة) وان افترضنا انهم بالبطيعة بدون شجاعة، لم تعد تلفتنا اليوم لا باصالتها ولا بصحتها.

٤) نظرية الحكومات: - تعتبر نظرية الحكومات، التي تبتدى بها «دورج القوانين»، مع نظرية فصل

(١) الحتمية (determinisme) هي مذهب فلسفي ينسب الظواهر عن طريق مبدأ العلة او السببية. اما الجبرية Fatalisme فهي عقيدة تعتبر ان الاحداث محددة سلفاً بعله أولى واحدة ونفوق الطبيعة (الترجمة) .

السلطات، اشهر نظريات مونتسكيو ومع ذلك فمن المشكوك فيه ان يكون مونتسكيو قد وضع فيها جوهر فكره السياسي.

يميز مونتسكيو طبيعة كل حكومة، اي مرور وجودها، عن مبدأها، اي ما يدفعها. وهو يستعرض ثلاثة النماذج من الحكومات:

أ) الحكومة الجمهورية - طبيعتها: «ان الحكومة الجمهورية هي الحكومة التي يتولى فيها الشعب بكامله، او بجزء منه، السلطة العليا». هناك اذاً شكلان مختلفان للجمهورية: الجمهورية الديمقراطية والجمهورية الأرستقراطية.

الجمهورية الديمقراطية: طبيعتها: الشعب ككل، اي مجموع المواطنين، المجتمعين، هو الذي يمارس السلطة العليا.

المبدأ: الفضيلة بالمعنى المدني لا بالمعنى الاخلاقي، اي حق كل مواطن في تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة.

ان الجمهورية الديمقراطية، بحسب مونتسكيو (الذي لا يميز بوضوح كلمة «جمهورية» عن كلمة «ديموقراطية» هي جمهورية من النمط القديم، متشقة، بسيطة، فاضلة، مقتصرة على حاضرات صغيرة يستطيع سكانها الاجتماع في ساحة عامة.

الجمهورية الأرستقراطية (نمط البنيقية). طبيعتها: ان السلطة العليا هي ملك «عدد من الاشخاص». المبدأ: الاعتدال في استعمال عدم المساواة. ان الأرستقراطية الحاكمة، يجب ان تكون كثيرة العدد بما فيه الكفاية، وعليها ان تسمى، بشكل ما، لكي تسمى المحكومين وجودها: كلما اقتربت الأرستقراطية من الديمقراطية. كلما ازدادت كمالاً. ويقل كمالها، كلما اقتربت من الملكية..

ب) الحكومة الملكية - من طبيعتها ان يتولى الفرد الحكم فيها، ولكن الملكية ليست الاستبدادية الملك يحكم بحسب القوانين الاساسية التي تطبق بفعل سلطات وسيطة والسلطات الوسيطة، التابعة والمنضبطة، تشكل اساس الحكومة الملكية. هذه السلطات او الهيئات الوسيطة هي «المجاري الوسطى التي بواسطتها تدير السلطة وتنظم الاعمال».

المبدأ: الشرف اي روح التكتل القوي، والفكر المسبق عند كل شخص وفي كل ظرف. من طبيعة الشرف ان يتطلب افضليات وامتيازات. ولا يتكلم مونتسكيو لا عن الفضيلة لدى الامراء (بطريقة بوسه او فنلون) ولا عن فضيلة المواطنين، بل عن شرف البعض. ومبدأ الحكومة الملكية لا يقع حصراً بين يدي الملك.. وهذا تصور أرستقراطي وشبه اقطاعي للملكية. ويبدو ان مونتسكيو حين كان يتكلم عن الملكية في الكتب الاولى من «روح القوانين» كان يعلم، بالملكية الفرنسية من القرون الوسطى اكثر مما كان يعلم بملكية دستورية على الطريقة الانكليزية.

(ج) الحكومة المستبدة - انه النمط الوحيد من الحكومات التي يدينها مونتسكيو بشكل رسمي .

طبيعتها : هو ان يتولى الحكم فيها ، فرد على هواه بدون قوانين وبدون قواعد . ومبدأها هو الاكراه . المستبد يعامل رعيته كالحوانات .

ولا نجد عند مونتسكيو اي تمييز بين مختلف اشكال الاستبدادية ، ولا اية اشارة الى الاستبدادية المستترة . ولكنه من وراء الاستبدادية . يهدف الى الملكية المطلقة .

هذا التمييز للحكومات تجريدي بشكل مزدوج .

- فهو تجريدي فيها يعني الحكومات التي كانت قائمة في الحقبة التي كتب فيها مونتسكيو «روح القوانين» . وللحكمة الانكليزية لا تدخل في اية فئة . كما انه لم يميز اطلاقاً بين مختلف الملكيات .

- تجريدي . من جهة اخرى ، من حيث التفضيلات الضمنية لدى مونتسكيو . فهو يدين الاستبدادية ، ولكن الحكومة الحبيبة الى قلبه ، على ما يبدو ، لا تدخل لا في النمط الملكي ، ولا في النمط الاسترطاطي ولا في النمط الديموقراطي كما رسمها هو ، ومرة اخرى ، يتقدم مونتسكيو مقتناً ، كصورة هذه الملكية الارستقراطية ، الفاضلة والمعتدلة ، التي يحلم بها مونتسكيو دون ان تأخذ المصوم الكثيرة حول حظوظها في التحقيق ، تتجلى لا من قراءة كتابه «روح القوانين» فقط ، بل من خلال كل مؤلفاته .

(هـ) الحكومة المعتدلة - هنا يبدو مونتسكيو اقل اهتماماً بشكل الحكومات منه بالمؤسسات ، واقل اهتماماً بالمؤسسات من بالاداب . ونجد نفس النزعة ونفس الاتجاه عند توكفيل ، وميرفوسا - بارادول ، Revost - Paradol ورينان Renan .

ونظرية مونتسكيو السياسية قوامها التوازن («يجب ان توقف السلطة السلطة») : ان انفصال السلطات ، والهيئات الوسيطة ، واللامركزية ، والاخلاق جميعها بالنسبة اليه ، افعال توازنية Contrepois . انها قوى تمنع الحكم من الوقوع في الاستبدادية .

(ا) مبدأ فصل السلطات - لقد اصبح مبدأ فصل السلطات . بفضل مونتسكيو ، نوعاً من المعتقد الجاهل dogme : فالطامة ١٦ من «اعلان حقوق الانسان» اعلنت : «كل مجتمع لا تتأمن فيه ضمان الحقوق ، ولا يتكرس فيه مبدأ فصل السلطات . ليس له دستور» .

ولكن في الواقع ، ليس لمفيدة فصل السلطات عند مونتسكيو البعد الذي عزاه اليها خلفاؤه . لقد اكفى بالتاكيد ان السلطة التنفيذية ، والسلطة التشريعية والسلطة القضائية يجب ان لا تجتمع بنفس الادي . ولكنه لم يتصور مطلقاً انه يدعو الى اقامة فصل شديد بين السلطات الثلاث ، وهو امر غير موجود ، فضلاً عن ذلك ، في النظام الانكليزي .

ان مونتسكيو يدعو الى تناغم السلطات ، الى استناد ، تضامني وغير عجزا ، للسلطة العليا الى

الأجهزة الثلاثة. انه يدعو الى المشاركة في السيادة. بين القوى السياسية الثلاث وايضاً القوى الاجتماعية الثلاث: الملك، الشعب، والارستقراطية. وكما لاحظ ذلك بقوة، ش. اسنمان، يوجد تطابق بين الافكار الدستورية والافكار الاجتماعية عند مونتسكيو: «ان جهازه الحكومي يبدو وكأنه انعكاس تصويره للمجتمع على الصعيد الدستوري: هناك ثلاث قوى اجتماعية، وإذا فهناك ثلاث قوى سياسية تجسدها: التطابق كامل. الواقع انه لا توجد عند مونتسكيو نظرية (حقوقية) لفصل السلطات، بل تصور (سياسي اجتماعي) لتوازن القوى-توازن ينزع الى تكريس سلطة بين السلطات الاخرى: هي سلطة الارستقراطية (يراجع تحليلات لويس التومر: حول مونتسكيو، السياسة والتاريخ، P. U. F. - ١٩٥٩، ص ١٢٠

ب) الهيئات الوسيطة - يؤمن مونتسكيو بالمنفعة الاجتماعية والاخلاقية للهيئات الوسيطة، خصوصاً البرلمانات وطبقة النبلاء.

ومونتسكيو، (الرئيس ذو القبة) في برلمان بورجو، يدعم بقوة امتيازات البرلمانين التي بدا وكأنه يشبهها بامتيازات النبالة. ولم يتردد مونتسكيو في الدفاع عن شرعية المناصب: انها ولا شك تجاوز ولكنه تجاوز مفيد.

كان مونتسكيو نبلاً فخوراً بنبلته (٣٥٠ سنة من النبالة الثابتة) والنبالة في نظره هي افضل دعم للملكية، وافضل ضمان للحرية: «لا مَلِك، لا بابه، لا نبالة لا ملك، بل مستبداً متحكماً من الغريب ان يعتبر مونتسكيو كمعجب بالنظام الانكليزي - وهو قد فعل الكثير لكي يفني هذا الاجرام - في حين ان تفكيره متجزر بعمق في التراث الفرنسي الاقدم. ان الفصل الاكثر ذكراً من فصول «روح القوانين»، هو، بدون شك، الفصل السادس من الكتاب الحادي عشر المخصص لدستور انكلترا. انما تجب الملاحظة أولاً ان هذا الفصل لا يهدف الى تقديم وصف امين للنظام البريطاني: انما انكلترا مثالية، منقطة تلك التي يقدمها مونتسكيو، انكلترا على الطريقة الفرنسية، بعيدة كل البعد عن الواقع التاريخي. ومن جهة اخرى، لا يضم هذا الفصل من انكلترا الا عشر صفحات في كتاب عدد صفحاته ٧٠٠ صفحة. لماذا لم يُعط الباحثون اهمية مماثلة، وأزيد، للملاحظات المطولة حول النظام الاقطاعي، التي بها ينتهي كتاب «روح القوانين»، اي هذه الصفحات الدقيقة حول مصادر النبالة الفرنسية، هذه الصفحات التي تذكرنا «سان سيمون»^(١) ويولمه في العدالة؟.

(١) لويس دي روغرو، دوق دي سان سيمون، كاتب فرنسي. ولد في باريس (١٦٧٥ - ١٧٥٥) كتب «المذكرات» الشهيرة عن الحقبة بين ١٦٩١ و ١٧٢٣. وفيها يذكر آلاف الأمور الصغيرة التي جرت في البلاط، كما وصف كبار شخصيات عصره. أسلوبه تصويري وفني. ولكن أراءه مشوبة بتجزئة للنساء. وهناك شخصية أخرى تحمل هذا الاسم. تلك هي: سان سيمون: كلود هنري، كونت دي سان سيمون، فيلسوف فرنسي، من عائلة الأول. ولد في باريس (١٧٦٠ - ١٨٢٥) وأسس المدرسة السياسية الاجتماعية المسماة «السان سيمونية» (الترجمة).

جـ - اللامركزية - تشكل اللامركزية ثقل التوازن الفعال بوجه التحكمية ويحمل مونتسكيو (سيد قصر لا بريد)، حول هذه النقطة نفس الأفكار التي سوف يناقشها «سيد قصر توكفيل». ولكن فكر مونتسكيو يتعارض، الى حد ما، مع فكر روسو (الاقبل ميلاً الى المركزية مما يشاع عنه)، اكثر مما يتعارض مع فكر تلامذة هذا الاخير الجبلين، او مع فكر هؤلاء الكبار من مشائني الملكية.

د (الاداب: من المحال ان تنفذ بالقوانين ما يمكن تنفيذه بالاداب: والاصلاح الحقيقي ليس سياسياً، بل فكرياً واخلاقياً. ولا يجب اصدار القوانين الكثيرة، والاعتدال في هذا المجال هو اعظم الفضائل: «ان روح الاعتدال هي التي يجب ان تسود في روح التشريع. والخير السياسي كالخير الاخلاقي يوجد دائماً بين الحدين» ان اخلاقية مونتسكيو هي اخلاقية المكان الوسط. واذا كان مركزه الاجتماعي، واختياراته السياسية تضعه في معسكر الارستقراطية، فان اخلاقته بورجوازية، او هي على الاقل سهلة التثبي، وسوف تتبناها البرجوازية فعلاً.

اما الدين، فهو في نظر مونتسكيو تزيين جميل (كما في الرسائل الفارسية) وكابح اجتماعي. ومونتسكيو وان تصدى للكهنوت وان قلّ تدنيه، الا انه ينكر ان يكون ملحداً. انه يؤمن بمنفعة الدين «كمعامل كبح». «من المفيد جداً ان نؤمن بان الله موجود... وعندما يصبح من غير المفيد ان يلتزم الافراد بدين، فمن المفيد ان يظل للامراء دينهم». ان دين نابليون قريب من دين مونتسكيو.

٦) الأفكار الاجتماعية عند مونتسكيو - أ) ليس في افكار مونتسكيو السياسية اي شيء من التورية. فالحرية عنده تقوم اساساً على الامن «المكسب الوحيد الذي يمتاز به شعب حر على آخر، هو الامن حيث يعرف الكل ان نزوة الحاكم الفرد لا تستطيع ان تحرم الفرد من امواله ومن حياته». المساواة المطلقة هي حلم: «فبقدر ما تبعد السياء عن الارض، كذلك تبعد روح المساواة الواقعية عن روح المساواة المطلقة». ويجب ان لا نخلط بين الشعب والرعاع، ومن حسن التدبير عدم اعطاء حق الاقتراع لاولئك المتواجدين في «حالة من الانحطاط» عميقة جداً. حتى في الحكومة الشعبية، يجب ان لا تقع السلطة بين يدي الرعاع. ولن يقول شيئاً آخر فولتير ومؤسسه سنة ١٧٨٩.

ب) ولكن مونتسكيو وان بدا محافظاً متوراً (ج. ج. شغالبه) الا انه لم يكن من انصار الليبرالية المطلقة اي مبدأ «دع الامور تجري في اعتناء» Laissez Faire. وهو المبدأ الذي نادى به الاقتصاديون الليبراليون وكل الذين تذرعوها بانكاره من اجل الدفاع عن النظام البرجوازي. انه كان يعتقد ان الدولة ملزمة بتأمين المعيشة لكل المواطنين، الغذاء، والملبس اللائق، ونمط الحياة، الذي يتششى مع قواعد الصحة (يراجع حول هذه النقطة الفصل المتعلق بالمستشفيات في «روح القوانين» كتاب ٢٣ - فصل ٣٩). ويعتبر مونتسكيو في هذا المجال ان الدولة يجب ان ترعى بذاتها العناية بالمرضى والشيوخ واليتامى، وان عليها ان تفتح المخازن العمومية، وان تحارب الفقر.

ويرى ماكسيم لروا في هذه الاحتمالات من جانب مونتسكيو بدايات «اشتراكية الدولة» من النمط الميشيخي (البطيركي).

وإذا لم يكن مونتسكيو فقط واحداً من اصول الاوليانية^(١) الليبرالية. بل ان فكره أثر تأثيراً عميقاً على سان جوست^(٢)، وقد اثار حماس مارا^(٣): في مشروعه للدستور يؤكد صاحب صحيفة «صديق الشعب» ان مونتسكيو هو اعظم رجل في العصر.



ذلك هو غموض مونتسكيو، ان قناعاته السياسية هي قناعات الاستقراطيين الليبراليين، وكل اللين يرون في التراث منفذاً للحرية. ولكن مونتسكيو جاء متأخراً جداً او مبكراً جداً عن عصر البورجوازية، وقد اعتمدت تأليفه - وكُتبت ايضاً - من قبل بورجوازية شدته باتجاه القيم البورجوازية، والامن والسلم والنظام ذي الضريبة الانتخابية والنظام الاخلاقي. وعلى هذا فصاحب «قصر لايريد» يعتبر مؤسس نظام ربما اصابه بالذعر تقريباً لو اتبح له ان يراه.

يقال ويشاع، ان مونتسكيو يعبر عن رأي الاوساط البرلمانية كما ان فولتير يعبر عن رأي البورجوازية الرأسمالية. وهذا التأكيد ليس خاطئاً، انما يكون من الادق القول بان الاوساط البرلمانية، قد اتخذت لنفسها «كتاب المخلدة»^(٤) وسلاحها في المعركة، تأليفاً يميل، في الاصل، الى جانب النبالة اكثر من ميله ناحية البرلمانات. لا شك ان مونتسكيو ظل غلصاً لجذوره البرلمانية، ولكن ان نرى فيه المدافع الاعمى عن البرلمانات يعني تجاهل حريته الفكرية. انه مدافع، ولا شك، ولكنه نبيل مثالي محترف وخطير على الامتيازات التي يدافع عنها.

ويبقى دائماً ان البرلمانات، وهي تخطط بين حرياتها، اي امتيازاتها، والحرية المطلقة تسخر مونتسكيو كثيراً، ولكن بعد ان تشوه معنى تأليفه، حين تستخدمه في صراعها ضد الحكم الملكي. انه صراع عقيم، معركة حرس المؤخرة، انه صراع ضد كل محاولة لتحديث سياسي واجتماعي للملكية. ان الاوساط البرلمانية هي التي شذبت وحوورت في افكار مونتسكيو حتى جعلتها بورجوازية.

(١) الاوليانية هي نزعة تدعو الى تفصيل الفرع الاولاني، على الفرع البوربوني، في الملكية الفرنسية قبل الثورة الفرنسية.
(٢) لويس في سان جوست، سياسي فرنسي، ولد في ديسمبر (١٧٦٧ - ١٧٩٤). عضو في لجنة السلامة العامة، طموح وسيطر. اُعدم مع روبسبير لانه كان بناصره.
(٣) جان بول مارا - عالم وساحسي فرنسي، ولد في سويسرا (١٧٤٣ - ١٧٩٣). صاحب صحيفة «صديق الشعب». حرض على مذابح ايلول. نائب من الجبلين في مجلس الكونغرسين. هاجم ديمورييه والجيرونديين. كان عبقاً في محاكمة الملك. اغتاله شارلوت كوردي. (الترجمة).
(٤) اي الكتاب الذي يراه الانسان قبل النوم.

التاريخ والتقدم بحسب فيكو (١)

النابولي فيكو (١٦٦٨ - ١٧٤٤) هو مؤلف صعب التصنيف كما هو صعب القراءة. وتأليفه الاهم معنون «مبدأ علم جديد متعلق بالطبيعة المشتركة للامم»، وقد نشر لأول مرة سنة ١٧٢٥ وظهر في شكله النهائي سنة ١٧٤٤.

يُقرب فيكو أحياناً من مونتسكيو. الاثنان كان عندهما الطموح نحو تقديم نظرية عامة للمجتمعات والحكومات. ولكن التشابه بين التأليفين سطحي، ولا يبدو ان فيكو قد مارس تأثيراً عميقاً على مونتسكيو. وظل تأليفه مجهولاً لمدة طويلة. ويفعل مفارقة ظاهرة، كشف ميشله امام الجمهور الفرنسي اهمية هذا الفيلسوف العميق في مسيحته.

لقد جرت العادة القول بان «العلم الجديد» وغيره من كتب فيكو هي غريبة عن العصر الذي شاهد نشأتها، وبالتأكيد انه من الصعب ربط تأليف فيكو بالتيارات الكبرى من فلسفة الانوار. فهو لا يدين فقط الفردانية بل وايضاً المتفعية التي انتصرت في القرن الثامن عشر. يقول: «المنفعة ليست المبدأ الضريفي للاخلاقية، لانه ينشئ عن القسم الجسدي من الانسان، في حين ان الاخلاقية هي ازيلية».

والواقع ان تأليف فيكو هو عزم عصر انتقالي ومجتمع تتصارع فيه قوى متناقضة.

١- فمن جهات كثيرة يعتبر فيكو رجلاً من الماضي. انه مسيحي ويؤمن بان العناية الإلهية هي التي تقود العالم «وفلسفته عن التاريخ هي تولوجية التاريخ» (ب جاني P. Janet). ولكن مسيحته ملونة بالالاطلونية. يفتش فيكو عن النظام الازلي للاشياء، «التاريخ المثالي للقوانين الازلية التي تتعلق بها مصائر كل الامم، ولادتها، تقدمها، هيولها ونهايتها» ففي حين يكثر مونتسكيو من الفوارق، يسعى فيكو الى اكتشاف الوحدة. وأحد تأليفه المهمة هو «الواحد» Le De Uno (١٧٢٠).

٢- وبالفط هذه النزعة الى الوحدة هي التي اغرت هردو Herder (٢)، وميشليه Michelet (٣)، واوغست كورنت Auguste Comte (٤). ووجد فيكو جمهوره في القرن التاسع عشر، ان تأليفه سابق لزمته.

(١) جيوفاني باتيستا فيكو. فيلسوف إيطالي. ولد في نابولي (١٦٦٨ - ١٧٤٤) ألف كتاب «العلم الجديد» و«مبادئ فلسفة التاريخ» وهو كتاب شهير. قال فيه المؤلف أن الشعوب تمر في تاريخها بثلاث مراحل: المرحلة الأولية، والمرحلة الطولية، ثم المرحلة البشرية. (الترجمة).

(٢) هردو، جوهان غوتفريد فون هردو، كاتب ألماني، ولد في موهرنجن (١٧٤٤ - ١٨٠٣) مؤلف كتاب «فلسفة تاريخ البشرية».

(٣) جول ميشله، مؤرخ فرنسي، ولد في باريس (١٧٩٨ - ١٨٧٤). ألقى الليبرالية أوقفته عن التسليم مرتين. له (تاريخ فرنسا) و«تاريخ الثورة». نفسه المصحى يغلب عنده على الدقة.

(٤) أوغست كورنت، رياضي وفيلسوف فرنسي، ولد في مونبيلييه (١٧٩٨ - ١٨٥٧) مؤسس نظرية «الوضعية» وهي فلسفة سادت في القرن ١٩. (الترجمة).

أ) يستعين فيكون بالقوى الخفية، وبالإحساسات العميقة، وبالحجرات وبالأساطير ضد الإنكار الواضحة والمميزة. انه يعيد الاعتبار الى الخيال، وإلى الشعر: انه يناقض الديكارتية: بالرومنسية المبكرة.

ب) وعند فيكون حساً للتاريخ. فهو لا يفتش فيه عن امثلة اخلاقية كما يفعل فلتون او عن تبرير لسياسة ما، مثل بوسيه. التاريخ في نظره هو تطور مستمر انه يؤمن بان كل شعب يمر في ثلاثة اعمار: عمر التدين او الايمان بالالوهية، وعمر البطولية، والعمر الانساني. ومع هذه الاعمار تتوافق ثلاثة اشكال من الحكم: التيقراطية، الارستقراطية، ثم الحكومة الانسانية. هذا القانون، قانون الاعمار الثلاثة، يشر بقانون الاحوال الثلاثة عند اوغست كونت.

ج) التقدم، هو قانون التاريخ ان تطور البشرية، في نظر فيكون، ليس له شكل الخط المستقيم، بل سلسلة من الدوائر، الحلزونية. التاريخ لم ولن يتنه. اذاً: فبعد ان وصلت الامم كلها الى الديمقراطية «ذهبت تسريع في الملكية» ومنها تنقل الى الارستقراطية ثم من جديد الى الديمقراطية. ذلك هو قانون العودة «ricorsi» او الرجعة.

هذا التصور المثالي، والدوري للتقدم مخلف جداً عن التقدم كما يتصوره الموسويون. وآخر كلمة في «العلم الجديد» هي دعوة الى القوى: «من لا يكون نقياً لا يمكن ان يكون حكيماً». تلك هي اهم سمات تأليف، مثل تأليف مونتسكيو، يقع على هامش النفعية السائدة.

المقطع الثاني: النفعية السياسية l'utilitarisme politique

ارتدت النفعية السياسية اشكالاً متنوعة بحسب البلدان وبحسب المواضيع التي توجب حلها: سياسة «الحس العام» عند فولتير، تبعية السياسة للاقتصاد عند الموسويين وعند ديدرو، خليط من الليبرالية الاقتصادية والسلط السياسي عند الفيزيوقراط، راديكالية فلسفية وماتوزية ليبرالية في انكلترا... وحلل آدم سميث «قوة الامم»، وجهز المسبدون المستيريون في ترسيخ قوة الدولة، وفي بعض من الاطر الاجتماعية، كانت الاستبدادية المستيرة تسريماً للنفعية السياسية.

١ - فولتير او سياسة «الحس العام» او «الحس السليم»

لم يكن فولتير (١٦٩٤-١٧٧٨) منظرأ، فقد حدث له كثيراً ان تناقض نفسه. ولكن مجده كان ضخماً، وتشبه شيخوخته الحاققة التاليفية الاسطورية. لقد عرفت الجورجوازية الفرنسية نفسها في «الملك فولتير». وعرف فولتير كيف يحمل اللازم لينفذي اسطوره. وافكاره السياسية كانت تزدهر اهميتها كلما قلت اصالتها.

لقد عبر عنها في عدة تأليف مختلفة وانما بصورة خاصة في «الرسائل الفلسفية» او الرسائل

الانكليزية (١٧٣٤) التي ساعدت على ان تشيع في فرنسا صورة انكلترا الحرة، وفي القاموس الفلسفي (١٧٦٤) وفي رواياته، وخصوصاً كانديد (١٧٥٩) والبسيط (الساذج) (١٧٦٧) وفي مراسلاته، وفي تأويلات حول روح القوانين (كان فولتير ضد مونتسكيو) الخ.

هناك قسمان واضحيان في حياة فولتير (كما في حياة هيجو، التي كانت اخريات حياته تشبه اخريات حياة فولتير). كان عمره اكثر من ستين سنة عندما اصبح رسول التسامح (قضية كالايس، سيرفن، ولابار) وعندما واجه السياسة متحدياً. ولو انه مات في الستين من عمره، لما كان ترك، من غير شك، الا ذكراً كذكر فونتنتل Fontenelle آخر، اكثر ذكاءً واكثر براعة.

الدين.

ان افكار فولتير الدينية معروفة اكثر من افكاره السياسية. وهنا ايضاً يجب الحذر من ردها الى معادلة مبسطة مثل «لنستحق الشائن». ان اطروحة رينه بومو «فولتير والدين» دلت جيداً على انه يوجد عند فولتير قاعدة ثابتة دينية، واضطراب ما وراثي. ففولتير لم يكن فولتيراً على طريقة م. مومس M. Homais.

باسم «الحس السليم» قام فولتير بحارب: «يجب بذل الدم في خدمة الاصدقاء ومن اجل الانتقام من الاعداء، وإلا لم تعد اهلأ لان تكون بشراً. ساموت متحدياً كل هؤلاء الاعداء للحس العام» هذا التعبير «الحس العام» sens Commun، سوف يستبدل في القرن التاسع عشر بتعبير آخر هو «الدوق السليم» Bon Sens «او الفطرة السليمة»، الذي تردد كثيراً استعماله في ظل ملكية تموز (تراجع صحيفة «الدوق السليم».

ان الدين بالنسبة الى فولتير يعني التخريف superstition والتعصب، ان التعصب الديني لا يطابق جديداً بالنسبة اليه، وذكرى مذبحة بارتلمي المقدسة تورثه الحمى وتضطره الى «اللجوء الى الفراش». اما معارضةه للكهنوتية فحماسية صاخبة. ولكنه يعترف للدين بفائدته الاجتماعية (ولو كان عندك مزعة تريد حكمها لترجب ان يكون لها دين» هذا ما كتبه في القاموس الفلسفي). وقد اصر على الفصل بين الكهنة والدين: «يجب ان يكون لنا دين، ويجب ان لا نؤمن بالكهنة» واثبتته ليست حيلة ولا تنازلاً. ان «دينه الطبيعي» هو دين المعقول. «ان إله فولتير هو إله نيوتن، ظاهراً في تجانس الدوائر، الله حساس تجاه الروح لانهما القلب».

Dieu est sensible à l'esprit non au coeur (R. Pomeau ريبومو)

السلطة L'autorité

«الحرية والملكية» تلك هي الصرخة الانكليزية... انها صرخة الطبيعة، ولكن كيف نؤمن الحرية، كيف نضمن الملكية (فكرتان متلازمتان عند فولتير)؟.

في «الرسائل الفلسفية» امتدح فولتير الدستور الانكليزي كثيراً، ولكن ثقته كانت تنجم أكثر فأكثر نحو نظام قوي: انه يتكلم على السلطة لتأسيس الحرية.

وعندما يتكلم فولتير عن الحريات، فانه يفكر عموماً بالحريات المدنية أكثر من تفكره بالحريات السياسية. وهو لا يتكلم إطلاقاً بالهبات الوسيطة، ويدين بشدة بالغة مزاعم البرلمانيين وكذلك شرائية الوظائف العامة. وهو يتمنى وظائفية خاضعة للحكومة، واصلاح موير Maupeau اثر في نفسه الحماس الشديد.

وقد ضحى بحجته وباحترامه «للملك هنري الصالح» عندما كتب «لا هنرياد»، واقام لوحة عظمى لمصر لويس الرابع عشر. «آه يا لويس الرابع عشر، لويس الرابع عشر لماذا لم تكن فيلسوفاً؟...»

الثروة والملكية

لا يؤمن فولتير بالمساواة: «المساواة هي بأن واحد الشيء الأكثر بداهة وبذات الوقت الأكثر وهماً». وللفلسفة الاجتماعية هي فلسفة ملاك بورجوازي.

وفولتير الغني جداً، يتمتع الرفاه والثروة في «انسان المجتمع» Le monde and ويتكلم باللهجة الأكثر احتقاراً عن «خطاب حول عدم المساواة لروسو»، وبصورة خاصة عند مقطع شهر حول الملكية: «الاول الذي سيجع ارضاً...» هو لص وقاطع طريق «يقول لشخص المسى ج في أ-ب-ج: يجب ان يكون هذا الرجل لصاً وقاطع طريق. هذا الذي كتب هذه الوقاحة». وعيب أ «اظن انه فقط صعلوك كثير الكسل...» وان كاتب هذا المقطع يبدو لي حيواناً غير اليقظة».

ويرى فولتير ان تسلسل الطبقات الاجتماعية مفيد جداً؛ يجب الحذر من تطوير تعليم الطبقات الشعبية «يبدو لي انه من الضروري وجود الصالحين الجاهلين... فليس العامل اليدوي هو الذي يجب تعليمه، بل البورجوازي الطيب، ساكن المدينة...» وعندما يبدأ الرعاع بالظكير، يتخرب كل شيء... (الى داميلليل، ١ نيسان ١٧٦٦).

الاصلاحات

ان سياسة فولتير هي سياسة واقعية. فهو لا يرتقي الى التركيبات الواسعة، بل يقترح لحياة كل يوم الاصلاحات التي تبدوله ضرورية وممكنة. السياسة بالنسبة الى فولتير يومية: انه يترضى الحكومة كما هي، ويحارب من اجل اصلاحات ادارية ومدنية: حظر التوقيعات الكيفية، الغاء التعذيب، وحكم الاعدام، الغاء الاصول السرية، تعادل العقوبات مع الجرائم، وحدة التشريع، الغاء الجمارك الداخلية، جباية افضل للضرائب، الغاء بعض الرسوم الاميرية «السيادية» ضمان حرية الفكر والتعبير، الخ.

هذه هي سياسة فولتير. لم يقدم أي من معاصريه، حتى مونتسكيو، وفيلدرو، وروسو، لم يقدم مثل هذا الجدول من الإصلاحات؛ ولم يجارب أي أحد مثله لكي تنقصر. وعندما احتض به طويلاً سنة ١٧٧٨، لمدة أسابيع قليلة وفاته، لم تقدم الاحتفالات فقط للكاتب بل للمحامي عن كلاس^(١) Calas. لقد انتح فولتير، بضجيج النمط الجديد للفيلسوف، ما سمي فيها بعد «بالفيلسوف المترم».

٢- المنفعة الفرنسية ديدرو والانسكلوبيديا

الموسوعة (الانسكلوبيديا) هي غير مستند عام حول الأفكار البورجوازية الفرنسية خلال القرن الثامن عشر، يتجاوزاته ويحلونه. لقد عرف ديدرو كيف يشرك في مشروعه علماء أمثال دالامبير وبولفون (أكبر فيلسوف في عصره بحسب رأي ديدرو) ومالين متتورين أمثال هلفيتيوس، ومتخصصين في الاتحاد أمثال البارون هولباخ، والممثلين الرئيسيين للمدرسة الفيزيوقراطية (كسني هو الذي كتب المقالين حول «الزارعون» و«الحبوب»؛ وكتب تورغو Turgot المقال: «المعارض» أما فولتير وروسو، فكانا تعاونيا ومشاركتهما في الموسوعة مختصرين. والموسوعة كتاليف جماعي، هي بالضرورة تأليف مركب، ويجب الحذر من خلط الأفكار السياسي الواردة في الموسوعة بانكار ديدرو، الذي كان منذ سنة ١٧٤٥ (تاريخ منح الامتياز) حتى سنة ١٧٧٢ (نهاية اعداد اللوحات) المحرك الذي لا يكل لهذا المشروع الكبير. ولكننا لا نستطيع، في اطار هذا الدليل الا درس ديدرو والانسكلوبيديا معاً، محاولين ابراز ما هو خاص بديدرو في تأليف لم يكن ليتم بدون.

الف) المادية والاخلاقية عند ديدرو

ليس من المؤكد ان يكون ديدرو (١٧١٣ - ١٧٨٤) كما يؤكد ايفون بيلافال Yvon Belaval هو الشخص الأكثر تمسكاً لمصره، الا انه، بدون شك الأكثر طمناً بالحياة. لقد لاس كل شيء، الفنون والعلوم؛ وزار كل الامكنة، في فرنسا وخارجها. وترك تأليف ومقالات من كل نوع. ولا يلتقي به أي تعبير افضل من تعبير «الموسوعي» encyclopediste ان طبيعة ديدرو هي طبيعة الحوار (حفيد الروامو، جاك القنودي، الخ). حوار مع العقل (هذا الفلاح الداعية)، لقد ظل دائماً هكذا، قال بول فرتييه والحساس: «وليس كالرغبات، والرغبات الكبار التي يمكن ان ترفع النفس الى الاشياء الكبيرة». انه يعاني، يخطب باطناب، يؤشر ولكنه يعرف ماذا يفعل. يقول غريم grimm لقد اعطاه القدر اكبر الاشياء الحيرة، نقاء روح لا ينضب، مع حب عميق للأعمال المبقرة ولربيع الشمال... حوار بين المادية والاخلاقية. كان ديدرو يسكب الدموع

(١) جان كلاس، تاجر من تولوز (١٦٩٨). اُسم ظناً بأنه قتل ابنه حتى يجمعه من الارتداد عن البروتستانتية. عذب سنة ١٧٦٢. عمل فولتير على إعادة الاعتبار إليه.

امام لوحات غروز greuze ولكنه كان ذا مادية حاسمة. البعض (وخصوصاً جان توماس) يرى ان فكر ديدرو قد تطور وان ماديته قد تراخت نحو الانسة. ولكن فرنيير Vernière يرى ان الوحدة العميقة في فكر ديدرو هي معاداته للمسيحية ونجاء الاسلاك الثلاثة المنفصلة عند باسكال، يدو ان ديدرو يتنادي بثلاث طبقات او مراتب: البحث عن السعادة، الواجب الاجتماعي، التضحية من اجل البشرية.

وهكذا تنتج انسة ديدرو عن ماديته بالذات. انه عميق العداء للفطرائية Innéisme، وللتحديدية (الثبات اللاتطورية) fixisme وللغائية (لكل شيء غاية) finalisme. انه يؤمن بالتطور، وبالتقدم، وبالممكن، وبواجب تحويل الكائنات والعمل على اسعاد البشر. العالم هو آلة وحيدة واحدة، كل شيء فيه مترابط. وفيه ترتفع الكائنات كلها الى اعل او تنحدر الى ادنى بتفاوت واختلاف وبدرجات غير ملحوظة، بحيث لا يكون اي فراغ في السلسلة (مادة وحيوان) في الانيسكلوبيديا.

باء) تعلق السياسة بالاقتصاد في الانيسكلوبيديا

الانيسكلوبيديا هي نشيد للتقدم التفتي وفي الخطاب التمهيدي لسنة ١٧٥١، يعجب دالامير من الاحتمار الذي نكته تجاه الفنون الميكانيكية، او تجاه مخترعها بالذات. ويلحظ بتعجب ان اسما هؤلاء المحسنين للجنس البشري مجهولة تقريباً، في حين ان تاريخ مخترعيه، اي فاتحيه، غير مجهول من احد. ان علينا ان نفش لنس الحرفيين عن البراهين المدهشة الدالة على ذكاء الفكر وعن صبره وعن موارده.

الحرب والتفتيات تجد مكاناً لها في الانيسكلوبيديا، الموضوع هكذا تحت شعار المنفعة. والفيلسوف هورجل شريف يريد كسب الاعجاب ويريد ان يكون نافعا كل عقيدة المنفعة تجد نواتها في الانيسكلوبيديا، التي تلحق عن عهد السياسة بالاقتصاد. الحرية، بحسب الانيسكلوبيديا، هي بصورة اساسية، الحرية الاقتصادية. والحرية السياسية تأتي فيها بعد: «ما يتوجب على الدولة تجاه كل عضو من اعضائها، هو تدمير الحواجز التي تضايقه في صناعته او التي تزججه في التمتع في المسترجات التي هي مكافآته منها».

المقال «الانسان» (الذي كتبه ديدرو) مهم جداً. فيحد تعريف عام، قسم ديدرو مقاله الى قسمين: الاول وعنوانه «انسان» (اخلاقي) يشير الى افضلية الانسان الى قدرة العقل ولكن القسم الثاني المعنون (انسان) (سياسي) هو الذي يجب ان يسترعي انتباهنا. في هذا المقطع الذي يحتوي عنوانه كلمة «سياسي» لا يجرى الحديث الا عن الزراعة، والا عن السكان والرفاه والثروة.

«ولا ثروة فعلية الا الانسان والارض. الانسان لا يساوي شيئاً بدون الارض والارض لا تساوي شيئاً بدون الانسان (تذكير بمواضيع فيزيوقراطية).

..الانسان يُقَيَّمُ بالعدل. كلما كان المجتمع اكثر عدداً كلما كان اقوى...» (موضوع القوة كما عند فولتير «اهتمامات سكانية».

..انما لا يكفي ان يكون هناك أناس بل يجب ان يكونوا حاذقين واقوياء. وعلينا ان نشجع الاقوياء، اذا كانت لهم اتصالات حميدة، واذا كانت الرفاهية سهلة التحصيل فمن الصعب الاحتياط بها. ويكون الرجال حذقين ان كانوا احراراً (علاقة بين الصحة، والاداب الحميدة والرفاه، بين العمل والحرية).

وهكذا تبدو غاية التنظيم السياسي وكأنها افضل استعمال للناس لكي يتأمن لهم وجود ناعم ولكي يتم ضمان ثروة الأمة. ونحن لا نتمجّل الاكساب او التغير الا أملاً بحياة الطيف. والتمتع بحياة لطيفة هو الذي يزيد تملقنا بها ويدعونا اليها. واستخدام الناس لا يكون حسناً الا عندما يتجاوز الكسب تكاليف الاجور. وثروة الأمة هي حيلة مجموع اعمالها التي تفوق كلفة الاجور.

جيم) الاستقرار والأمن

طرحنا المشاكل السياسية، في الانسيكلوبيديا بتعابير اقتصادية، وبدت تصورات ديدرو السياسية غير يقينية. فهي تتأرجح بين الملكية على الطريقة الانكليزية والاستبدادية المستترة، دون ان تخلو من التناقض.

وحاول الكتاب ذوو الميل الماركسي ان يفسلوا ديدرو من مأخذ الانحراف نحو الاستبدادية المستترة، وفي الواقع كتب ديدرو «ان الحكومة التعسفية عند امير عادل ومستبر هي دائماً سيئة» (الرد على هلفيتيوس (Refutation d'Helvétius) كما كتب عدة نصوص في ذات المنحى. ولكن لا يمكن تناسي المدائح المغالية التي كالمها عندما اشترت كاترين الثانية مجموعة كتبه، ولا الرسالة الحماسية الى الاميرة داشكوف Dashkoff حيث يمزو ديدرو الى كاترين الثانية (ان لها) «روح بروتوس وسحر كليوترة».

ويبدو واضحاً ان مسألة شكل الحكومة كان بالنسبة الى ديدرو ثانوياً جداً. الشيء الوحيد المهم عنده هو ان تكون الحكومة مستقرة وان تشجع النشاط الاقتصادي والفني. «مثل الحكومة عموماً كمثل الحياة الحيوانية. وأفضل حكومة ليست تلك الخالدة، بل تلك التي تستمر اطول ما يكون وأهدأ ما يكون». (مادة «مواطن»).

والفكر السياسي في الانسيكلوبيديا ليس اذاً ثورياً ولا ديمقراطياً ومادة (موضوع) «ملكية» (حددها ديدرو)، ولم يضمنها اي تحفظ حول حق الملكية. وموضوع «الحرية، الذي حدده جوكور) ليست أكثر جرأة، وفيه نجد نفس الاسناد الى الأمن كما هو الحال عند مونتسكيو: «ان حرية المواطن السياسية هي هذه الطمانينة الفكرية التي تنطلق من الرأي الذي يكونه كل فرد حول امنه». والنصرص حول المساواة هي ايضاً حذرة «ان تقدم المعارف محدود، فهي اي

المعارف لا تصل ابدأ الى الاطراف، الى العامة؛ لأن الشعب بليد جداً. ان الكثرة جاهلة مخيلة. ومادة «الدولة» هي ايضاً تعريفية تجريدية مستقلة عن التاريخ، وعن التطور الاجتماعي: «يمكن تعريف الدولة بانها مجتمع مدني، يجتمع فيه جمهور من الناس، معاً تحت تبعية سلطان، لكي يتمتعوا في ظل حمايته وعنايته، بالأمن والسعادة المفقودين في حالة الطبيعة».

وكون من السهل الاكثار من الاستشهادات، انما يتوجب ايضاً ذكر النصوص التي تدبر الاستبدادية، وعدم التسامح، والتي تمجد العمل، وتنادي بالإصلاحات، إن الأنسكلويديا تشكل انفصالاً عن الماضي، انما دخول في مناخ الرأسمالية الناشئة السائرة في طور التكوين. ان فائدتها السياسية الرئيسة هي انما تظهر الحدود التي لا تعتزم البروجوازية الليبرالية تجاوزها.

دال) هلفتيوس وهولباخ، او الالحادية المحافظة.

ان أهم تآليف هلفتيوس (١٧١٥ - ١٧٧١) هي: حول الفكر (١٧٥٨)، حول الانسان (١٧٧٢). اما البارون هولباخ (١٧٢٣ - ١٧٨٩)، فهو مؤلف (المسيحية السافرة، حول سنة الطبيعة Du Système de la nature، في السياسة الطبيعية او خطاب حول المبادئ الحقة للحكومة، في الاثيوقراطية Ethocratie او الحكومة القائمة على الاخلاق.

هذه المؤلفات الشراصة يجب ان تشرعي انتباهنا لاسباب مختلفة:

١ - لأبلا لاقت، في القرن الثامن عشر، نجاحاً صاعخاً خصوصاً، حول الفكر وسنة الطبيعة، وانتقد ديدرو هلفتيوس وانتقد فولتير هولباخ.

٢ - كان هلفتيوس وهولباخ ثريين. (كان هلفتيوس اكاراً عاماً).

٣ - كانت مؤلفاتها، وخصوصاً تآليف هولباخ، تقدم ترجمة اصيلة للالحاد.

٤ - هذه التآليف الجريئة جداً في المجال الديني كانت من الاكثر عفاظة في المجال السياسي.

٥ - قدم هلفتيوس وهولباخ منفعية فرنسية تبشر بمنفعة بتتهم الانكليزي (١٧٤٨ - ١٨٣٢).

اقر بتتهم بالتأثير الذي مارسه عليه تآليف هلفتيوس. فعند هلفتيوس اكتشف المعادلة حول السعادة الكبرى للعدد الأكبر من الناس. وتآليف هلفتيوس هو تأمل حول أساس الاخلاق، ويرى هلفتيوس، وهو الحريص على تأسيس الاخلاق على قاعدة علمية دقيقة، ان المنفعة هي المحك الوحيد الكافي والمرضي. الانسان هو جهاز مادي خالص، والأعمال البشرية تكون حسنة او سيئة، بحسب تأثيرها على السعادة البشرية. من هذه الاخلاقيات النفعية تنبثق بالطبع سياسة: الوسيلة الوحيدة لتكوين مواطنين فضلاء هي التوفيق بين مصالح الافراد والمصلحة العامة. والحكومة يجب ان تكون تمثيلية. ويجب الوثوق بالدولة من أجل اسعاد الناس. انما يجب ان لا نخلط بين الحكومة التمثيلية والحكومة الديمقراطية: والانسان ليس له ملكية وليس له بلد. وفي النهاية يقترح هلفتيوس نظاماً رأسمالياً لا مركزياً. من النمط الفدرالي: ان فرنسا

ستقسم الى ثلاثين مقاطعة، لكل منها تشريعه، ويوليه وقضاؤه. ولا يمكن الوصول الى معادله أكثر تواضعاً، مهما بدت المبادئ التي تم الانطلاق منها حادة وقارصة.

كان مسار البارون هولباخ مماثلاً. انه يؤكد على الحاديته بكبر، ويواجه بالكنهه، والآلهه والملك والجهل والخوف هما اللذان خلقا الآلهه. ولكن لم يكن اطلاقاً من انصار الثورة، ولم يكن يعلق اهمية كبرى على شكل الحكومة. لقد اهتم قبل كل شيء، بالسعادة والرفاه اللذين بدايا له مرتبطين بشكل لا ينقسم ولا يكون المجتمع نافعاً الا لأنه لا يقدم لاهوائه وسائل العمل الحر من أجل هئائهم.. والمجتمع والحكومة، والقانون لم توجد الا من أجل رسم الطريق الى الرفاه، بشكل لا يعوق رفاه الآخرين.. وبالطبع يميز هولباخ بين الملاكين وبين الجماهير الغنية التي - وقد حرمت من نعمة المعرفة ومن الحس الحسن - يمكن، في كل لحظة، ان تصبح الأداة والشريك بيد القوغاتين المشاغين الذين يريدون الاضطراب في المجتمع. ويضع في مقابل الحرية المزورة القائمة «على مساواة مزعومة بين المواطنين»، حرية «تفيد كل اعضاء المجتمع على حد سواء». ويقول «يجب ان لا نعارض هذه اللامساواة التي بدت دائماً ضرورية والتي هي الشرط الاساسي لاختلاصنا». قد يكون البارون هولباخ الثقيل الظل قد احتق بعض معاصريه، ولكن افكاره لم تكن بطبيعتها تعد والنظام القائم.

هذه المادبة والاستبدادية المستترة: لامتري (١٧٠٩ - ١٧٥١)

لقد ساد لامتري وهو اللااخلاقي في نظر ديدرو، وهو المسعور في نظر هولباخ، بالمادبة أكثر من اي شخص غيره، في القرن الثامن عشر. ولكن هذا المادي الذي يعبر عن نفسه بصورة خاصة في «الانسان الآله» (١٧٤٨) ينطلق من رؤية جامدة وميكانيكية، ان فكرة الصيرورة الاجتماعية، او تأثير المجتمع على الفرد، غريبان عن لامتري، فهذا الفيلسوف الجريء هو سياسي واع تماماً. اقام لامتري في بلاط فردريك الثاني وامتدح الاستبدادية المستترة وكل ما رغب به، هو ان يكون المسكون بزمام الدولة فلاسفة قليلاً. وكل ما اعتقده هو انهم لن يسرفوا ان فعلوا ذلك.

وادان الاستبدادية، ولكنه لم يشر الى تفضيله هذا او ذاك من اشكال الحكم. وادان بقسوة الدستور الانكليزي. وكان يعلق اهمية على حكمة الحكومة القوية والمستترة لتأمين الوفاق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، وبين الفضيلة والسعادة.

٣ - الليبرالية الاقتصادية والسلطة السياسية: الفيزيوقراطيون

مذهب الفيزيوقراطيين هو خليط من الليبرالية الاقتصادية والاستبدادية المستترة ومن بين جميع العقائدين في القرن الثامن عشر، يعتبر الفيزيوقراطيون الوحيدين الذين اعلتوا بصراحة انهم مع «الاستبدادية الشرعية».

والمنظرون الرئيسيون من المدرسة الفيزيوقراطية هم: كسني Quesnay الذي ظهر بحثه حول

والحق الطبيعي، سنة ١٧٦٥، المركيز دي ميرابو، الملقب بـ «صديق الناس»، مؤلف «الفلسفة الرفيعة» (١٧٦٣)، ومرسيه دي لاريفير Mercier de la Rivière، ومؤلف «النظام الطبيعي الاساسي للمجتمعات السياسية»، ثم لتروسن Le Trosne، مؤلف «المصلحة الاجتماعية» (١٧٧٧)، ودويون دي غور Dupont de Nemours والاب بادو Badeau الخ. وكانت افكار تورغو من بعض جوانبها قريبة جداً من أفكار الفيزيوقراطيين. ومع ذلك فقد كان يعلق، اهمية (أقل مما يعلقون بكثير)، على الزراعة، وفكره يقترب في هذا المجال من فكر آدم سميث. لقد كان من أنصار حرية تجارة الحبوب، ومن أنصار إلغاء السخرة، ومن أنصار التجمعات Communautés المهنية، ولكنه اصطدم بمعارضة المولين، والبرلمانيين والكهنة والبلاط.

ويدور تفكير الفيزيوقراطيين حول أربعة مواضيع كبرى: الطبيعة - الحرية - الأرض، والاستبدادية الشرعية.

الطبيعة

يؤمن الفيزيوقراطيون بقوة الطبيعة المطلقة، ويوجد القوانين الطبيعية. ومدرستهم هي احد متوجات مذهب الحق الطبيعي (يراجع القانون الطبيعي لكيسي، والنظام الطبيعي والاساسي للمجتمعات السياسية لمرسيه دي لاريفير، الخ.

ويؤمن الفيزيوقراطيون، قبل كل شيء، بالحقوق الاقتصادية، وفي طبيعتها حق الملكية وان النظام الاساسي للمجتمعات، برأي مرسيه دي لاريفير، يقوم على حق الملكية: وكل انسان يمتلك شخصه والأشياء التي حصلها ببحوثه وأعماله، ملكية خالصة وذلك بحكم الطبيعة بالذات. وأقول الملكية الخالصة، إذ لو كانت غير خالصة، لما كانت حق ملكية (مرسيه دي لاريفير). وقيلولون هم المؤلفون الذي دفعوا بإطلاقية حق الملكية إلى أبعد من ذلك.

الأرض:

الملكية العقارية هي الشكل الصحيح للملكية. ويعكس المركيتيليين والموسوعيين (جماعة الانسيكلوبيديا)، يرى الفيزيوقراطيون ان الزراعة هي وحدها مولدة الثروة. فالتجار والماليون هم أغراب في الحاضرة، متجهون للاستفادة من أزمات الوطن لكي يثروا. الدولة يجب أن تحكم من قبل الملاكين العقاريين، لانهم هم وحدهم لهم وطن. الوطن والثروة يجتمعان عندهم.

والمثال الاقتصادي عند الفيزيوقراطيين هو «مصنع زراعي كبير على أرض كبيرة مورثة انهم يحملون بزراعة مصنعة ذات مردود عالٍ، في اطار رأسمالية زراعية» (س. بوفليه C. Bouglé).

الحرية:

الزراعة تعيش في الحرية، وتوجد قوانين طبيعية يجب أن لا تحس، مثلها كمثل تواتر الفصول. وليس للمشترع من وظيفة اخرى الا اكتناء القوانين الطبيعية وإبرازها. ان دوره هو المثلث للطبيعة، المركزي لها.

والفيزيوقراطيون يعدون اذاً كل تنظيم وتقنين. وقد رحبوا كثيراً بالاصلاحيات العرضية التي قام بها تورغوTurgot. اما شعارهم فكان «اتركه يعمل واتركه يمر» (اطلاق حرية العمل والتجول والانتقال).

الاستبدادة الشرعية:

ان اللورد الذي يقع على عاتق السلطان بسيط. عليه ان يعمل اقل ما يمكن. يتراجع الطرفة الشهيرة المنسوبة الى كيسي Quesnay:

ماذا تفعل لو كنت ملكاً؟

- لا افعل شيئاً.

- ومن يتولى الحكم؟

- القوانين.

والفيزيوقراطيون من انصار الملكية المطلقة «يصرح كيسي: لتكن السلطة العليا وحيدة وأعلى من كل افراد المجتمع ومن كل المشاريع غير العادلة ذات المصالح الخاصة».

ان النظرية السياسية عند الفيزيوقراطيين هي اذاً ما يسميه مرسيه دي لارغير والاستبدادية الشرعية. وهذه النظرية تعادي «الميثاق الوسيطة» مثلما تعادي مبدأ المساواة السياسية.



هنري فولتير من الفيزيوقراطيين في كتابه «الرجل ذو الاربعين ريالاً». ولكن انتقاده لم يصل الى الاساسي. اقتصادياً وسياسياً يقترب فكر الفيزيوقراطيين من فكر الفلاسفة: نفس الشغف بالطبيعة والملكية، نفس الاهتمام في زيادة الانتاج والثروة، نفس الاهتمامات الديمغرافية، نفس التصورات حول الضرائب الانتخابية، نفس الاحترام للسلطة المستترة، نفس الاولوية تعطى للاقتصاد على السياسة. النقطة الوحيدة الظاهر ظلالم في المذهب الفيزيوقراطي هي الانفضلية الممنوحة للزراعة: وهنا يجب التذكير ان فرنسا سنة ١٧٧٠ كانت ما تزال والى اقصى حد بلداً زراعياً.

٤ - المنفعة الانكليزية - من لوك الى بتهام:

فيما كان الفيزيوقراطيون يهتمون على السلطة السياسية لتأمين نمو الاقتصاد الفرنسي، ازدهر الاقتصاد الانكليزي ازدهاراً اسرع.

والليبرالية الانكليزية كانت عقيدة متماسكة، كل اوجهها (الاقتصادية والسياسية، والديمغرافية، والانسانية) تنطلق من نفس الفلسفة، المنفعة، انها فلسفة الفتح السلمي، فلسفة امة واعية تماماً لتصرفها الاقتصادي، فلسفة الامر الواقع، فلسفة المناسبة.

ان بتهم هو الذي اوضح تماماً مذهب المنفعة. ولكن هوز - كما رأينا - وخصوصاً لوك قد سبق لها ان ركزا على مبدأ المنفعة. لم يَعدُ بتهم ان اعطى للايديولوجية مذهباً ونهجاً في انكسرتا المهمة بالفعالية والرفاه أكثر من اهتمامها بالأمالات الفلسفية.

ان اسطورة النحلالت (١٧٢٣) لماندويل هي الوثيقة الرمزية لهذه المنفعة. الاسطورة تقول: هناك خلية، صارت فيها النحلالت فاضلات، زاهدات، متشغفات، محسنتات، انها الكارثة.

الاستنتاج: ان عيوب الافراد هي نعمة للمجتمع، فأنانية كل هي شرط في ازدهار الجميع. وبدا تأثير ماندويل كبيراً، خصوصاً على فولتر، لقد نادى بتهم بهذه الفكرة: ان الممارسة الفعلية للحكم ترتكز على القوة الاقتصادية.

أ - سياسة هيوم: التجريبية والمحافظة

اقام دافيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) جسراً بين لوك من جهة، وآدم سميث وبتهام من جهة ثانية.

وتنتقل فلسفته من التجريبية، وهي تخضع مبدأ السببية لانتقاد صارم. واخلاقيه مستمدة من فكرة المنفعة، ولكنه يعطي اهمية كبرى للمود وسياسته محافظة بصورة جزرية.

الوجه السلمي لهذه السياسة: لا يؤمن هيوم لا بالخلق الألهي ولا بالقوانين الطبيعية، الازلية، المستقلة عن حالة المجتمع، ان القوانين المزعومة طبيعية ليست الا اتفاقات مفيدة: استقرار الحيازات، احترام التعهدات المتخذة، ان أساس الحكومة الفعلي هو العادة.

ولكنه أساس متين. فالتناس يجرمون تعهداتهم لانهم اعتادوا ذلك ولان في ذلك نفع لهم: ولولا ذلك لما قدمت العلاقات الاجتماعية اي أمن. وقلما اهتم منشأ الحكومات. النفعية هي، في نظره، حجر الزاوية للمؤسسات.

واستنتاجاته السياسية هي من الأكثر احتراساً: «ان الحكومة القائمة المستقرة، مفيدة الى اقصى حد، من جراء كونها قائمة». في «الجمهورية الكاملة»، وهي شكل طوباوي، يقدم هيوم مشروع دستور، مع نظام انتخابي غير مركزي، يشبه نظام «الاقاليم الموحدة» Provinces Unies: «الوسيلة الوحيدة لجعل الشعب فهماً واعياً، هو منعه من التلاحم بحيث يشكل-تكتلات او مجالس كبرى». ولم يكن عند هيوم حس بالتطور التاريخي، ان فلسفته السياسية هي فلسفة جامدة (استاتية) خالصة.

لقد شبه هيرم الانكلوزي احياناً بمونتيني montaigne الفرنسي، ولكن فكره السياسي ينطلق من هوز بصورة أكثر مباشرة. انه يعلم فكرة العقد الاجتماعي، ولكنه لا يقع في الشكوكية. انه لا ادرياني أكثر عما هو شكوكي. انه يريد ان يكون قريباً من الحقائق الواقعية، مهتماً بالمصالح، راعياً في الأمن والاستقرار. انه يمثل كل ما يكرهه روسو، الذي خاصمه بصورة فاضحة. وهو

يشر بورك Burke (باحترامه للعادة، وعزاج فكره (المعادي للميتافيزيا) كما يشير أيضاً ببتهم (محبة للمنفعة).

ب - الليبرالية الاقتصادية

لم يكن هوم مركبياً في المجال الاقتصادي. انه، قبل آدم سميث بكثير، نصير للتجارة الحرة، وداعية لحكومة معتدلة، تلتزم بتسهيل ازدهار الاعمال التجارية، وبعدم اللجوء الى الضريبة الا باعتدال.

كان آدم سميث (١٧٢٣ - ١٧٩٠) يعبر عن المثال الاعلى لطيفة ولشعب في اوج توسعه، وذلك في تاليفه الشهير ومحاولة حول طبيعة واسباب ثروة الأمم (١٧٧٦)، في هذا الكتاب يدعم آدم سميث اطروحة التناقص الجوهري بين المنفعة الشخصية والمنفعة العامة. انه يؤمن بالتقدم الاقتصادي الثابت ويعتبر ان الثروة الحقيقية هي العمل القومي. ويمتدح محاسن المزاومة والتوفير. ويحسم التقيتات. ويتوافق تاليفه مع حقبة من الثورة التجارية الموفقة، ولكن تصوره للمرحلة الصناعية ولمهد الصناعة كان تصوراً غير موفق.

وليبرالية آدم سميث الاقتصادية تستند للدولة وظائف واضحة: تسهيل الانتاج، اشاعة النظام، احترام العدالة، حماية الملكية. من هذا المنطلق يسم تاليف آدم سميث لا التاريخ الاقتصادي فقط بل التاريخ السياسي.

واصدر مالتوس ١٧٦٦ - ١٨٣٤ ومحاولة حول مبدأ السكان سنة ١٧٩٨. ودفعت المالتوسية الليبرالية الانكليزية بوسمتها دفعة عميقاً: انفاذ السعادة والرفاة، وذلك بالحد من عدد المستفيدين: وقد طرحت هذه الفكرة واعتمدها رجال كانوا ينادون بالليبرالية الأكثر ارنودوكسية.

ان منفعية بتهم كانت مالتوسية. وقد اشار جون ستيوارت ميل في (الاوتوبيوغرافية) الى تأثير المالتوسية على الليبراليين الشباب المولودين حوالي سنة ١٨٠٠. وفي فرنسا انتشرت الطروحات المالتوسية انتشاراً واسعاً، وفي سنة ١٨٥٨ كتب ج. ج. رابت J. J. Repe في مؤلفه نال جائزة اكااديمية العلوم الاخلاقية والسياسية يقول: ويتزوج العمال بطيش لا حذر لهم به دون الاهتمام بمستقبل اولادهم» (دليل الاخلاق والاقتصاد السياسي لاستعمال الطبقات العمالية).

ولم يتوقف مالتوس عن التكرار «بان الفقراء ليس لهم حق بالرفاهية... وليس بمقدور الاغنياء» ان يوفروا للفقراء العمل والحيز، وبالتالي ويحكم طبيعة الاشياء بالذات، ليس للفقراء اي حق بطلب ذلك منهم. ويرسمي هذا «الراعي» الشاب الفقراء بالعزوبة الى الوقت الذي يستطيعون فيه القيام بأود عائلة.

هذا الاستنتاج يقسم العالم، نهائياً، الى طبقتين: الاغنياء الذين يستطيعون الزواج باكراً والفقراء الذين لا يستطيعون الزواج الا هريمن. انما يجب ان لا نخلط بين مالتوس والمالتوسية، ولا الحكم على مالتوس من خلال «محاولة حول مبدأ السكان» فقط. فهو ان كان يؤدي خدمة

للطبقة الحاكمة بواسطة «محاوكة» التي كان لها صدى واسع، فانه يزعمها في مؤلفه «مبادئ الاقتصاد السياسي»، حيث يتخلل عن التفاضلية العامة، فيشير الى امكانية حصول الازمات العامة ومخاطرها.

ويقتررب فكر مالتوس، كما قال ذلك احد احدث شراحه، من فكر كينس Keynes (بول لافيير مقدمة كتاب جوزف ستاراسر Joseph Stassart مالتوس والسكان، لياج، ١٩٥٧).

ج - بنتهام Bentham

ارتدت المنفعة، في أواخر القرن الثامن عشر، رداء الفلسفة الرسمية: بورك Burke، مالتوس بين Paine، غودوين Godwin، النخ كلهم نادوا بمبدأ المنفعة، انما ليدعوا طروحات متناقضة احياناً.

ان المنفعة هي عقيدة حقبة، وبلد، وطبقة، وتنطلق من نوع من النيوتنية الاخلاقية (نسبة الى نيوتن) ومن الرغبة في تفسير مجموعة من الظواهر الاجتماعية بواسطة مبدأ فرد، والمنفعة الغريبة عن كل شكل من أشكال الرومانسية. هي فلسفة تجارية بيعية، انما ميكانيك، ومحاسبة.

اخلاق ومحاسبة، سعادة ومنفعة كلها مترابطة عند بنتهام (١٧٤٨ - ١٨٣٢). في البداية كان يتم قبل كل شيء بالاصلاحات الاجتماعية (باصلاح السجون، بالاصول الشرعية وبالتنظيم القضائي) والسياسة ليست بالنسبة اليه الا وسيلة لتأمين النظام ولإنجاح الاصلاحات الاجتماعية التي كانت تمسك بتلابيب قلبه.

وعرف بنتهام الاقتصاد السياسي هل طريقة ادم سميث بانه ومعرفة الوسائل التي من شأنها توفير الحد الأقصى من السعادة، عن طريق الانتاج الأقصى من الثروات الاكبر عدد من السكان. ونشر كتابه «دفاعاً عن الرباه وأشهر ميله للحرية الاقتصادية: «ليست وظيفة الدولة تنمية الثروة ولا خلق الرسائل، بل تأمين الأمن والطعامية في حيازة الثروة بعد تملكها. وللدولة وظيفة قضائية تقوم بها، ولكن وظيفتها الاقتصادية يجب أن تكون مختصرة إلى أقصى حد».

وتطور فكر بنتهام السياسي. ففي مؤلفه ومقالة حول الحكومة (١٧٧٦) انتقد كتاب «الظائير» Les Commentaires لبلاكستون Blackstone، كما انتقد التصور الويضي^(١)، وعرض ان أساس الحكومة ليس العقد بل الاحتياج البشري. من مصلحة الافراد ان يطعموا المحاكم ما دام يوفر لهم الهناء والأمن. وفي مؤلفه. «مدخل الى مبادئ الاخلاق والتشريع (١٧٨٩). حيث عرض مشاريع خيرية قريبة من مشاريع بكاريا Beccaria بدا مهتماً قبل كل شيء بالسلم الاجتماعي وبالنفالية.

وهو مثل بورك يعارض الميثافيزيك، ويرى ان اعلان الحقوق لسنة ١٧٨٩ هو عبث.

ونحول بتتهم، محولاً جزئياً تحت تأثير جس مل James Mill (١٧٧٣ - ١٨٣٦)، نحو الراديكالية الديمقراطية. انه نصير الحكم القوي، الحسن النسل من اجل العمل (كانت انكلترا بحالة حرب مع نابليون)، ودعم نظرية الديمقراطية التمثيلية الخالصة ودعا الى الاقتراع العام، وسادة الشعب، وشلة تبعة الحاكمين للمحكومين، وغياب المثقات او القيود Contrapoids والغاء الهيئات الوسيطة، ودعا الى النظام الشديد المركزية.

كان بتتهم في المنطلق نصيراً لنظام قريب من الاستبدادية المستترة، وانتهى به الامر الى المناذرة بالسلطة الديمقراطية. ولكن الديمقراطية ظلت بالنسبة اليه مجموعة من الفرديات، انما حاصل حساب: «الديمقراطية ضرورية للتوفيق بين المصالح الفردية للحاكم والمصالح القوية للارستقراطية (المالية)».

٥ - الاستبدادية المستترة

ان التعبير «الاستبدادية المستترة» يبدو انه من اختراع المؤرخين الالمان في القرن التاسع عشر. وهو يدل على واقعة تاريخية. خاصة بحقبة معينة (النصف الثاني من القرن الثامن عشر) وخاصة ببعض البلدان (في أغلبها واقعة في أوروبا الوسطى والشرقية). والاستبدادية المستترة هي التقاء سياسة وفلسفة. الفلاسفة يتحدون الملوك الذين يتقربون من الفلاسفة. صرح جوزف الثاني: «جعلت من الفلسفة مشرعة امبراطوري».

وأي تعريف للاستبدادية المستترة غير مرضٍ تماماً: «ان الاستبدادية المستترة هي تنهيج الدولة» (هـ. بريين H. Prienne). «كل شيء للشعب ولا شيء بواسطة الشعب». (ش - سينغوبوس Ch. Seignobos) «الامراء المستترون هم اولئك الذين حازوا فكر المعصر» (م ليريتي Lheritier)

في الواقع، للاستبدادية المستترة أوجهها المختلفة، ويبدو من الضروري القيام بتفريقين:

١ - بين النظرية والممارسة للاستبدادية المستترة.

٢ - بين مختلف الخطط الاستبداد المستترة: ان مخط فردريك الثاني ليس هو مخط جوزيف الثاني.

أ - الاستبدادية المستترة: النظرية والتطبيق:

يميل بعض الفلاسفة نحو الاستبدادية المستترة، الا ان أحداً منهم لم يقدم عنها نظرية كاملة. كان فولتير وديدرو مفرين الى الملوك، ولكنهم تحبوا الدعوة الطائشة الى الاستبدادية. هذا مثلاً ما كتبه فولتير «في القاموس الفلسفي» في مادة «الطغيان».

في ظل أي طغيان تحب ان تعيش؟ ولا أي طغيان، ولكن اذا كان لا بد من الاختيار، اني اكراه طغيان الفرد أقل من كراهي لطغيان الكثرة. فالطاغية الفرد له دائماً بعض لحظات خيرة. أما جمعة الطغاة فليس لها أبداً أية لحظة خيرة.

وينسب الفيزيوقراطيون الى أبعد من ذلك، ويعرض مرسيه دي لاريفير سنة ١٧٦٧ تصوره للاستبدادية الشرعية في النظام الطبيعي والجوهري للمجتمعات السياسية الذي يضعه ديدرو فوق «روح القوانين». كان مرسيه دي لاريفير مديراً مالياً. مثل تورغو، وسيناك دي ميلهان، وكان مثل تورغو، مثابراً، وللادارة المستتيرة. ولكن تصوراته الاقتصادية في جوهرها التي أملاها اهتمامه بما يسمى اليوم بالانتاجية، تختلف في جوهرها عن التصورات السياسية التي نادى بها فردريك في جوهرها. في سنة ١٧٦٧، وبعد ان انتهت حرب السبع سنوات منذ ١٧٦٣، كان فردريك الثاني، في أوج مجده وكان قد شرح في عدة تأليف افكاره السياسية وأذاً ليست سياسة الفيزيوقراطيين هي التي اوحى بالاستبدادية المستتيرة، بل الاستبدادية المستتيرة هي التي قدمت نموذجاً للفيزيوقراطيين.

مع ذلك، تنطلق الاستبدادية الشرعية والاستبدادية المستتيرة من مبادئ مختلفة: حقوق الأفراد في الحالة الأولى، وسلطة الدولة في الحالة الثانية. ولم يكن للفيزيوقراطيين اية ثقة بالدولة. كانت معادلتهم: «الملك يملك والقانون يحكم». أما فردريك الثاني فقد يؤكد، ان القانون يملك، ولكن بالنسبة اليه، الملك هو الذي يجب ان يحكم. «ان الاستبدادية الشرعية هي نقيض الاستبدادة (م. لرنيه).

وإذا فتعد السلاطين بالذات، يجب التفتيش عن نظرية الاستبدادية المستتيرة المرتبطة جداً بالعمل، والمنطلقة من العمل.

ب - شكلان للاستبدادية المستتيرة:

١ - الدولة بحسب فردريك الثاني - عرض فردريك الثاني (١٧١٢ - ١٧٨٦) أفكاره السياسية في عدة مؤلفات (دون الكلام عن مراسلاته الضخمة): ضد مكيافلي (١٧٤٠)، - تاريخ عصري او حكمي (١٧٤٦)، وصية سياسية (١٧٥٢) محاولة حول اشكال الحكومة وحول واجبات الملوك (١٧٨١) الخ.

ان سياسة فردريك الثاني هي قبل كل شيء نظرية الدولة. فبخلاف لويس الرابع عشر، يميز فريدريك الثاني الملك عن الدولة. الملك هو أول خادم للدولة. والسلطة الملكية ليست من الحق الإلهي. انها من منشأ بشري، وتتركز على عقد صريح.. ولقد اختار الناس من بينهم من اعتقدوه أكثر عدالة لحكمهم، وأفضل من يخدمهم كاب. وبناء على هذا يستطيع السلطان كل شيء، ولكنه لا يريد الاخير الدولة، وإذا كان سيداً مطلقاً. فمن أجل ان يضمن الاهتمام بمصالح الجميع.

السلطان اذاً هو رئيس عائلة، أب شعبي، واطهر فردريك الثاني، على الأقل في بداية عهده، احتراماً كبيراً للأخلاق (يراجع كتاب ضد مكيافلي) «ان همّ الأمراء الرئيسي هو العدالة... تعليم البشرية الطيف من تهديدها». ويمتدح فردريك الثاني الفضائل السلمية، وهو

يطبق الفضائل العسكرية، ورأى في عدم تدنيس البارون دولباخ خطراً ولذا عمل على دحضه: وأخيراً نصح بالسماح في المجال الديني.

وفي المافة الاقتصادية: يعتبر فردريك الثاني مركبياً، فهو يتم قبل كل شيء بالحصول على فائض في ميزان الحسابات. وقد اهتم بتحسين الانتاج دون المساس بالحقوق المكتسبة. ورغم ما في هذا النظام من تقدمية فهو محافظ. ودون ان يكون هذا النظام قومياً - لأن فردريك الثاني كان يتباهى بأنه اوروبي - فإنه امبريالي (م). لريتي).

وأقام فردريك الثاني - تحت ضغط الضرورات العسكرية المالية، تدريجياً عقيدة الدولة البروسية، بذات الوقت الذي بنى فيه هذه الدولة. وهذه العقيدة هي بالتأكيد من نتاج الأحداث والمؤسسات، والعادات البروسية الموروثة، أكثر مما هي وليدة تأثير الفلاسفة، ولكن لا شيء يسمح بالتأكيد ان فلسفة «الملك الفيلسوف» كانت مجرد «دهان». لقد اعتقد فردريك الثاني، بدون شك ان الدولة البروسية هي افضل تعبير عن فلسفة الانوار، والعديد من الفلاسفة كانوا من هذا الرأي. والمشكلة المهمة، لم تكن تدور حول التأثير (المحدود جداً) الذي مارسه الفلاسفة على المستبدن المستبرين، بل في مكانة المستبدن المستبرين لدى الفلاسفة وبوجود أكثر عمومية لدى الرأي العام.

٢ - اليوسفية Le Josephisme:

لم يكن الامبراطور جوزف الثاني (١٧٤١ - ١٧٩٠) يتصور الدولة كما كان يتصورها فردريك الثاني. لبعد تعظيم مبرر الدولة، وهو نوع من التحجب الديمقراطي: «ان الدولة تعني أكثر الخير لأكبر عدد من الناس... ان هي هو ان أجعل كل الناس سعداء... ان حراسي هم رعيتي، وأمني هو محبتهم».

وقام جوزف الثاني بمشروع توحيدي، وجهد في تحقيق برنامج كامل للإصلاحات التي يجب ان تجعل من الكنيسة التساوية كنيسة قومية: حرية الصحافة، تسامح تجاه كل الطوائف، حل الاسلاك المتصلة، منع الالبسة الدينية، تسمية الاساقفة من قبل الامبراطور، الخ. هذه الإصلاحات انتهت بالنكسة، ولم يستطع أكثر المستبدن المستبرين إخلاصاً، ان ينقل الى الواقع التدابير التي كانت التعبير عن المبادئ العقلانية في العصر.

من الممكن استخراج بعض السمات المشتركة بين الاستبدادية المستبرة لفردريك الثاني. واستبدادية جوزف الثاني:

١ - الاطلائية المركزية.

٢ - ثراتب الموظفين.

٣ - «شراة الحكم». (تدخل الدولة في الشأن الاقتصادي، والتربوي، والديني).

٤ - التصورات على صعيد البشرية.

أنها أسباب اقتصادية وسياسية، أكثر مما هي إيدولوجية، هي التي دفعت الى هذا التركيز والى هذا «التقلن» في السلطة اللذين تكلم عنهما هـ. بيرين Pirene ان المشكلة الأولى هي بناء دولة قوية، وهذا مشروع عقلائي للغاية.

إن فكرة الاستبدادية المستتيرة قد أخذت لتحليل انتقادي من قبل فريتز هارتغ. Fritz Harting ورولان موسيه Roland Mousnier في المؤتمر الدولي للعلوم التاريخية في روما سنة ١٩٥٥. وبحسب هارتغ، ان فكرة الاستبدادية المستتيرة هي فكرة مغالية: لقد اتبع فردريك الثاني سياسة داخلية محافظة الى حد والجمود. وقد سمح باستمرار وجود مجتمع مركب من اسلاك ومن هيئات. وقد تمسك بمركبته ضيقة. المستبد المستير الوحيد الجدير بهذا الاسم هو جوزف الثاني الذي كانت مشاريعه كلها فاشلة... ويجعل القول: (يستجج هارتغ)، لا فرق اساسي بين الاطلاقة والاستبدادية المستتيرة.

المقطع الثالث - الثورات والطوباويات

ان المنفعة هي فلسفة واقعية، انها عقيدة البرجوازية، فالبروليتاريا، المشتة، الباتسة، الموزعة بين النقابات، كانت أعجز من ان تواجه المنفعة بعقيدة متماسكة. فضلاً عن ذلك، هل كان بالامكان الكلام عن بروليتاريا، في اورب، ما تزال بصورة رئيسية، ريفية، وحيث تظهر الحرفية مشتة متنافرة مختلفة (بحسب ارسطراطيتها، او بورجوازيته، او بروليتاريتها)؟.

لهذا لم تكن الافكار الديمقراطية والمساواتية مدعومة الا من قبل مفكرين منفردين ناثرين بوجه المنفعة المتصرة وعاملين عل بناء حواضر طوباوية.

- وكان روسو أكبر هؤلاء المنفردين. علما بأنه يجب الحذر من تقديمه وكأنه ثوري او كأنه مصلح.

- اذا كانت ديمقراطية روسو غير مساواتية، فالطوباويات المساواتية التي ازدهرت في القرن الثامن عشر لم تكن كلها ديمقراطية. فهي كلها مستوحاة نوعاً ما من الشيوعية البارطية، الوعظية، الغريبة تماماً عن الاشتراكية التي وأت النور مع الثورة الصناعية.

- اما سلمية القرن الثامن عشر، فكانت ايضاً مختلفة جداً عن السلمية الشعبية التي انتشرت في القرن التاسع عشر، وخصوصاً في بداية القرن العشرين. ان القرن الثامن عشر هو عصر السلمية الطوباوية (الفصل ٣).

١ - جان جاك روسو Jean Jaque Rousseau:

يمثل العقد الاجتماعي (١٧٦٢) (Le Contrat social) المركز الوسط في تأليف روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨). ولكنه من الضلال الظن بأنه نوع من التجميع ركز فيه روسو كل أفكاره السياسية، لذا فمن المهم تأويله في ضوء التأليف التي سبقته ولحقته:

- التأليف التي أثارت الاستنكار: خطاب حول العلوم والفنون (١٧٤٩)، خطاب حول

عدم المساواة بين الناس (١٧٥٨) وكان روسو في هذه التأليف ضد التقدم، وضد الملكية، وضد المسرح.

- التأليف المعاصرة للعهد الاجتماعي والتي تبدو وكأنها امتداد له، في مجال الثقافة (الأميل Emile ١٧٦٢)، وفي مجال الدين (اعترافات النائب الاسفني في سافوا Profession de foi du Vicaire savoyard في الكتاب الرابع من اميل)، وفي مجال الحياة اليومية (هلويص الجديدة La nouvelle Héloïse، ١٧٦١).

- التطبيقات العملية - التجريبية جداً - لنظرياته السياسية:

- رسائل الى السيد بونافيو كحول تشريع كورسيكا، (١٧٦٤-١٧٦٥)، ومشروع دستور لكورسيكا (١٧٦٥).

- تأملات حول حكومة بولونيا وحول اصلاحها (١٧٧٢).

لا شك ان روسو كان أول كاتب سياسي برز، كاملاً في تأليفه، حتى في المفاتيح الأكثر تجريداً، لم يكن بالإمكان تناسي الرجل الذي هو روسو. وربما يتوجب التفطيش عن مفتاح سياسته في النهاية، في الاعترافات Confessions، وفي الخيالات والألام Reveries وفي روسو يحاكم جان جاك Rousseau juge Jean Jacques، والمهم، في مطلق الاحوال، عندما ندرس روسو اتباع التسلسل التاريخي.

- رجل مخلص لطفولته: هذا هو أولاً جان جاك روسو. طفولة جنينية. طفولة بدون عائلة. طفولة عصامي انفعالي، طفولة ناثرة. جان جاك في المأوى البشع للمبتدئين، في تورين Torin، جان جاك خادم وسارق، يكشف الهناء عند مدام دي ورنس M de Warens: كلها صور تعرف حياة. وبعد ان نازعته نفسه الى الوصول (يراجع سفارته في البندقية Venise وكبريائه ككاتب على الموضة، عندما مثلت روايته وكاهن القرية le Devin du village أمام البلاط)، اختار روسو ان يكون بجانب اولئك الذين لم ينجحوا. واحترق المال. ومقت اشد نجاح فولتير في المجتمع وعند البورجوازية.

وساءت علاقته بفولتير، ويديدرو، ومع غريم Grimm ومع هيوم، وكان لا يستقر على حال، مسرفاً، لا يجهل الاغاطة. وفي حين دخل فولتير ويديدرو في صف البورجوازية، ربما كان هو الأكثر اخلاصاً لروح الانسكلوبيديا. انه لم يرفض السعادة: لا سعادة نفسه (يراجع «الأوهام» الرائعة)، ولا سعادة الناس. مرة يكتب فيصف ادق التفاصيل لمشروع حكومة، ومرة ينفوس في «بلد الأوهام والخرافات» بلده الحقيقي، «غيهنو» (Guéhenno).

- عقلانية أم طوباوية: منذ بدء الكتابة هن روسو، قامت النزاعات والشادات، وكان محور التساؤل: هل هو عقلاني هل هو طوباوي؟ لأن فكر روسو يعود بصعوبة الى الوحدة. انه يتضمن التناقضات. بعضها يرد الى طبيعته (هذه الحيوية في الاحساس المترنمة بهذا البطء في

الفكر... وبعضها الى عصره: لقد اختار روسو الديمقراطية في حقبة لم تنجد فيها الديمقراطية لا في الواقع ولا في الأفكار. وبما ان الشروط التاريخية للديمقراطية لم تكن متوفرة، وجد روسو نفسه مضطراً اما لقبول ايدولوجية الليبرالية البرجوازية، التي كانت يومئذ الايدولوجية السائدة (حرية مساواة، ملكية)، وأما بناء حاضرة طولوية، . طولوية، ولكن طولوية عقلانية.

سياسة الخطابين

هل يجب ان لا نرى في الخطابين، الا تناقضاً براقاً (الانسان بطبعه طيب، والمجتمع هو الذي يفسده)، والا اطروحة مفرطة حول حق الملكية (اول انسان، بعد ان سور جنيته، اثنى ان يقول هذا لي...؟) - ان ذلك يعتبر تجاهلاً فريداً لمرمى الخطابين: (خطاب حول العلوم والفنون) و(خطاب حول اللامساواة بين الناس).

١ - فالخطابان هما سيرة ذاتية غير مباشرة، جزء من «الاعترافات» ونجد فيها، الصراع، الاساسي عند روسو، بين الفقر والمجتمع، والموضوع السائد في الخطابين هو جور المجتمع. وطبيعة الطبيعة هي موضوع ثانٍ.

٢ - موضوع ثانٍ ولكنه ليس مقصوداً عل روسو. عندما يتكلم روسو عن الانسان الطبيعي، فهو لا يفكر اطلاقاً في عصر ما قبل التاريخ انه يفكر في نفسه، وفي المتوحشين الطيبين في أميركا وغيرها، الموصوفين في حكايات السفر التي كان يقرأها بشغف (امضيت حياتي اقرأ اخباراً عن الرحلات).

٣ - وأخيراً ان تحليل روسو له مرمى سوسيولوجي، فهو يظهر سيطرة المجتمع على الأفراد، وشبكة الضغوطات التي يقيمها هذا المجتمع وثقل وطأتها على حياة كل فرد. ويربط نشأة المجتمع بظهور الملكية. ونشأة السلطة بحفظ المصالح. ولا يبدو الحكم بالنسبة اليه، لا كجوهري تيولوجي، ولا كبناء حقوقي، ولا كفتح عسكري، بل مجموعة مصالح، ويشتم من الخطاب حول اللامساواة نبرات سابقة للماركسية، اشار اليها انغلز في *Engels* في *Anti - Dühring* لم يفكر روسو اطلاقاً في الغاء الملكية ولا في رفض التقدم - كتب يقول: «المجتمع الطبيعي، طبيعي للجنس البشري...» وليست المسألة «العودة الى الغابة للعيش مع الديبة وحرق المكتبات؛ انه لم يقدم الا قرصية، وحلم».

ولكن هذا الحلم لا ينتهي في التسليم. اذا كان الانسان تمييزاً، فلاسيب اجتماعية وسياسية لا علاقة لها بشيء في طبيعة الاشياء. من الممكن ومن الضروري وضع أسس سياسة جديدة. وهذا هو موضوع العقد الاجتماعي.

والخطاب حول اللامساواة. يستدعي عدة ملاحظات اخرى، خصوصاً حول تعريف «حالة الطبيعة»، من قبل روسو. حاول روبر ديراثي Robert derathé ان يبين ان روسو يرفض ليس فقط تصور هوبز للطبيعة المتوحشة بل التصور الماكس والناقض للالة الطبيعية، المدعومة من قبل

منظري القانون الطبيعي، ان «حالة الطبيعة» عند روسو ليست حراً عامة، ولا حياة تألف بل حالة تشتت وعزلة.

في هذه الحالة الطبيعية، الانسان طيب ولا شك. ولكن الانسان يكون اكثر سعادة في المجتمع الناشء، اي في حالة متوسطة بين حالة الطبيعة والمجتمع القائم. هذه الحالة المتوسطة هي حالة عارضة، في الظاهر، ولكن روسو يرى انها هي الشياخ الحقيقي للعالم، وان الجنس البشري قد تكون ليظل فيها دائماً أكد. س. ي فوغهان C. E. Vaughan ان روسو رفض تماماً القانون الطبيعي. وديراتي Derathé يرى ان روسو يكفي بإقامة تمييز بين الحق الطبيعي الأولي الذي هو غريزة وطية والقانون الطبيعي الموضوع من قبل العقل.

ولكن روسو رفض دائماً بشكل صريح تسخير القانون الطبيعي واستخدامه كما عند غروسيوس وبوفندورف، لتأسيس الاطلاعية. لقد رفض بقوة، هذا التسليم، هذا الاستسلام للاطلاعية. وهكذا بدا العقد الاجتماعي «لدراي» وكأنه دحض لبوفندورف اطروحة صحيحة، بدون شك، اذا اكتفينا بدراس المصادر ولكن يمكن الشك ان تكون للمصادر الكتبية مثل هذه الاهمية، لتفسير تأليف روسو. بمنزل عن ذاتيته العميقة وعن المجتمع الذي عاش فيه.

العقد الاجتماعي

استرحي العقد الاجتماعي من الرغبة في الوحدة. وحدة الجسم الاجتماعي، تبعية المصالح الخاصة للارادة العامة، السيادة المطلقة غير المنفصلة عن الارادة العامة، سيادة الفضيلة في أمة من المواطنين.

والعقد بحسب روسو ليس عقداً بين افراد (كما هو عند هوبز) ولا عقداً بين الأفراد والسلطان. فهذا الشكل الأخير من العقد غريب، بصورة خاصة، عن فكر روسو، انه يطرح جانباً كل شكل من أشكال عقد الحكومة، سواء كان القصد من هذا العقد تأسيس الإطلاعية (كما عند غروسيوس وأوبفندورف) أو تأسيس الحرية.

بموجب العقد الاجتماعي، بحسب روسو، كل واحد يتحد مع الكل العقد معقود مع المجموعة: «كل واحد منا يضع، في الشراكة، شخصه وكل قدرته، تحت سلطة الارادة العامة، ونحن نتلقى ككل، اي كجسم، كل عضو كأنه جزء لا يتجزأ من الكل. كل شريك يتحد مع الكل، ولا يتحد مع اي شخص بشكل خاص. انه لا يتخضع هكذا الا لذاته وبقي حراً كما في السابق.

والسلطان لا يتقيد بشيء، ولكن بحسب نظرية روسو، لا يمكن ان تكون هناك مصلحة متافية لمصلحة الأفراد الذين يؤلفون هذا الكل.

السلطان اذا هو هذه الارادة العامة التي هي ارادة المجموعة وليس ارادة الاعضاء الذين

يؤلفون هذه المجموعة. يوجد فرق، ليس في الدرجة بل في الطبيعة بين الإرادة العامة وإرادة الأفراد، ويرى روسو في الإرادة العامة غير ملائمة ضد مشاريع الأفراد.

ويضمن العقد الاجتماعي، بأن واحد المساواة، لأن لكل الشركاء حقوقاً متساوية داخل المجموعة كما يضمن الحرية التي تتعلق، بحسب رأي روسو بالمساواة، ويرى لوك أن الفرد حر في الفهم بأي عقد، ولكن روسو يعتبر بأن سيادة الشعب هي خير ضمان للحقوق الفردية. والفرد ليس حراً إلا ضمن الحاضرة وها، والحرية هي الطاعة للقوانين. والحرية لا يتهددها السلطان، لأنها لا تتم بدونها. ويمكن القول، (تعليقاً وتفسيراً لمباراة الوجوديين) أنه بالعقد يحكم الفرد على نفسه بأن يكون حراً.

والإنسان يمتلك حريته باطاعته للقوانين: «والشعب الحر يطيع ولكنه لا يتقرب له رؤساء وليس له أساد. يطيع القوانين، ولكنه لا يطيع إلا القوانين، وهو بقوة القوانين لا يطيع البشر».

فالحرية أذاً في نظر روسو تختلف عن الحرية في نظر لوك، يقرن لوك الحرية بالملكية ويقرن روسو الحرية بالمساواة. بالنسبة إلى لوك الحرية هي وهي الخصوصية بالنسبة إلى روسو أنها قبل كل شيء تضامن. بالنسبة إلى لوك الحرية هي خير تحمي، بالنسبة إلى روسو أنها مكنة نتجها.

Le souverain :

السلطان هو أذاً الإرادة العامة التي يعبر القانون تعبيراً عنها: «وإرادة السلطان هي ذات السلطان. والسلطان يريد المصلحة العامة، ويفترض تعريفاً أنه لا يستطيع إرادة شيء غير المصلحة العامة».

وللسيادة أربع مميزات:

- فهي لا يمكن التصرف بها، السيادة لا تنتقل بالتوكيل. ويدين روسو الحكومة التمثيلية والملكية على الطريقة الانكليزية، «ونواب الشعب ليسوا، ولا يستطيعون أن يكونوا ممثليه أنهم مجرد مفوضين».

- والسيادة لا تتجزأ. يماضي روسو فصل السلطات، والهيئات الوسيطة، والفرق داخل الدولة. فالهيئة تمثل بالضرورة مصالح خاصة. ولا يجب الاعتماد عليها من أجل تقديم المصلحة العامة.

- والسيادة معصومة (شرط أن تتجسد المصالح الخاصة) والإرادة العامة وهي دائماً مستقيمة وتتجه دائماً نحو المنفعة العامة «والسلطان مجرد وجوده هو دائماً ما يجب أن يكون» وهذه العبارة غامضة وبهمة لأن المشكلة هي في كينونة السلطان أو وجوده.

- والسيادة مطلقة: «إن العقد الاجتماعي يعطي للجسم السياسي سلطة مطلقة على كل اتباعه ولكن هذه الاطلاقية للإرادة العامة لا يخشى عليها، في نظر روسو من أن تكون كيفية».

يراجع بهذا الصدد الفصل «حدود السلطة السيده» اذا اصبح الحكم كفيئاً، فذلك لان الارادة العامة لم تعد سيده.

الحكومة:

في نظام روسو لا تلعب الحكومة الا دوراً تابعاً ويميز روسو بين السلطان، اي الشعب كجسم، الذي يضع القوانين، وبين الحكومة، وهي مجموعة من الافراد تنفذ القوانين. والوظيفة الرئيسية للسلطان هي انه يضع القوانين التي لها قيمة دينية والتي هي انعكاس لامر سماوي. ويجب ان تكون القوانين قليلة العدد. وموضوعها يجب ان يكون عاماً: «وكل وظيفة تهدف الى غرض فردي لا تعتبر من وظائف السلطة التشريعية مطلقاً». أما الحكومة فهي مجرد عامل تنفذ: «انها تنفذ دائماً القانون، ولا تنفذ غير القانون». والحكومة ليست الا «وزير السلطان» والحكام هم «أمناء السلطة» ولكن ليس لهم بذاتهم أية سلطة وهم لا يقومون الا بمهمة او خدمة. وهم مجرد اتباع للملك، وباسمه يمارسون السلطة التي اودعهم اياها، مع قدرته على تغييرها وتعديلها واستردادها متى يشاء.

ويستعرض روسو ثلاثة أنواع من الحكومات: - الملكية التي يتقدها انتقاداً حاداً - الارستقراطية التي يمكن ان تكون وراثية او انتخابية. والارستقراطية الوراثية هي نظام مجموع عنده، ولكن من الأفضل والاقرب الى الطبيعة ان يحكم الحكماء النوغاء.

وأخيراً الديمقراطية، اي بحسب تعبير روسو تداخل السلطة التنفيذية بالسلطة التشريعية وهذا النمط من الحكومات غير ممكن التحقيق عملياً. وله فضلاً عن ذلك، مخاطرة، لانه ليس من المستحسن ان ينفذ القوانين من يضعها، ولا أن يتحول انتباه مجموع الشعب عن القضايا العامة لكي ينصب على المصالح الخاصة، وحول هذه النقطة يستتج روسو، ولو كان هناك شعب من الالهة فانه يحكم نفسه ديمقراطياً. وعلى كل الحكومة الكاملة جداً لا تلائم البشر. وأخيراً يمنع روسو عن الدعوة بهذا الشكل أو ذاك من الحكومات: اذ قد يتحول أفضلها في ظروف معينة الى الأسوأ، عندما تتغير الظروف.

ورغم ان روسو سلك طريقاً مختلفاً عن طريق مونتسكيو فانه لم يبعد عنه في الاستنتاج:

١- ان شكل الحكومات مرهون ومتعلق بالاوضاع المحلية، وانه من الضلال ومن الخطأ فرض حل وحيد في كل مكان. وهذه النسبة تتجلى بوضوح في ما كتبه عن بولونيا وعن كورسيكا.

٢- ان مشكلة الحكومة ثانوية، وان الحكومة تنزع الى التفهقر والى خيانة السيادة. ويعتقد روسو في اعمائه مثل مونتسكيو ان المؤسسات ليست شيئاً بدون الاداب. ويعتبر انه يجب أولاً الاهتمام باعداد المواطنين. والمشكلة الكبرى بالنسبة الى روسو هي تأمين التضامن في الجسم الاجتماعي. ولن يتم ذلك الا بالتربية، وبالدين وبمثال مشترك من حب الوطن. والواجبات

المدنية، وبالباطنة والفضيلة. وبهذا المعنى تكمل المؤلفات: أميل، كاهن سافوي وهلوبيز الجديدة، كتاب «العقد الاجتماعي».

الدين المدني

يعرض روسو أفكاره عن الدين في الفصل الممتون في الدين المدني الذي قرر روسو اضافته الى العقد الاجتماعي، وكذلك في «اعترافات كاهن سافوي La profession de foi Du vicair savogard

يمجد روسو في «كاهن سافوي» التدين الفردي: «يا ولدي، اعد نفسك لكي تشتهي وتتمنى دائماً وجود الله، ولا تشكك به أبداً».

في العقد الاجتماعي يمتنع روسو دين المواطن. ويبدو الدين له الوسيلة الأكثر فعالية في تحقيق هذه الوحدة الاجتماعية التي كان دائماً مولماً بها، ويعتقد روسو، كهوبيز، انه يجب دمج السلطة المدنية والسلطة الدينية «ورد كل شيء الى الوحدة السياسية التي بدونها لا يستقيم لا أمر الدولة ولا الحكومة».

ويميز روسو دينه المدني عن الأديان القديمة وعن الكاثوليكية الرومانية، فدينه لا يتضمن الا عدداً من المعتقدات (دوغم) الانجيلية: وجود الالهية القوة، الذكية الخيرة، المدركة، المعطاءة، الحياة المقبلة، مساعدة العادلين، قصاص الاشرار، قدسية العقد الاجتماعي والقوانين». ومعتقد سلمي واحد. هو «عدم التسامح». ولكن اذا كان روسو قد شجب اللاتسامح، فانه يرفض من الدولة اي شخص لا يقبل بمعتقدات الدين المدني.

وسوف يتذكر روسيبيرو روسو عندما عمل فيها بعد على تنظيم عبادة الكائن الاسمي.

الغربة والفضيلة:

يبدو كتاب «الاميل» لأول وهلة كبحث في التربية الطبيعية ضمن خط الفيلسوف الفرنسي مونتنييه. فهذا الولد (اميل) يربى في الطبيعة، ويتعلم مهنة. ويمكن بكل تأكيد، التساؤل ما اذا كانت هذه التنشئة الانعزالية اهدلاً لان تكون مواطنين، وما اذا كانت هذه التنشئة المهففة يمكن ان تتمم بسهولة، وبالإمكان التساؤل حول الثقة التي يمنحها روسو للمربين، إذ من يربي المربين؟ وباختصار لا يمكن التهرب من الحكم على هذا الأسلوب في التنشئة للمواطن المستقبلي بأنه غير اجتماعي نوعاً ما بل ورجعي الى حد ما.

والتناقض بين، ولكن يمكن الظن بان روسو قد احسه وأراده. ومن الواضح انه لو اتبع لروسو ان يضع خطة تربية وطنية، لما كان اقترح تعميم نظام يصعب تطبيقه عملياً، كالنظام المبروس في «اميل» ولكن روسو بدلاً من أن يضع دليلاً للتعريف المدني عمد إلى وصف خطة طوباوية تربية ذات غاية وحيدة هي التذكير بأن المواطنين هم قبل كل شيء بشر.

وتبرز تناقضات ماثلة في كتابه «لا نوفيل إيلونير» التي كان لها في القرن الثامن عشر قراء

أكثر عدداً من قراء العقد الاجتماعي. إنها أولاً: أنشودة الهوى وترك العنان للمشاعر. رغم أن جوليا في النهاية ترفض الزواج من الإنسان الذي تحبه. وتنتهي القصة بانتصار الأعراف الاجتماعية.

الواقعية العملية: (براغماتيسم): كورسيكا وبولونيا

كان النظام الذي اقترح روسو إقامة في كورسيكا هو نوعاً من الجمهورية الزراعية، والديمقراطية الأبوية. فالجزيرة فقيرة، والزراعة هي المورد الرئيسي فيها. وظن روسو أيضاً أن السكان يعيشون على البساطة والفضيلة، وأنهم يرتضون نظاماً مساوياً. علماً بأنه لم يقترح لهم نظام مساواة مطلقة. ولا نظام استثمار جماعي.

واكتفى روسو بالتمني على الأغنياء أن لا يزدادوا غنى، حتى لا يصبح الفقراء أكثر فقراً: «يجب أن يعيش كل الناس وأن لا يستغني أحده، ولهذا تمنى أن تظل الملكية الخاصة محدودة محصورة إلى أقصى حد».

يدل هذا النص بوضوح على كل ما يقصد روسو من الاشتراكية. ثم إنه يجب أن نلاحظ بأن المشروع التعلق بكورسيكا (١٧٦٥) هو أكثر جرأة بكثير من مشروعه التعلق ببولونيا (١٧٧٢) إن كتاب «نظرات حول حكومة بولونيا» هو نص مهم جداً تظهر فيه، بمناسبة موضوع معين، حالة فكر روسو الأخيرة:

١- فهو بعدما يكون عن الرغبة في تطبيق نظرية مجردة، بل يريد مراعاة الخصوصيات القومية، والقيام بإصلاحات إنما يحلر بالغ.

٢- وقبل إصلاح المؤسسات «يجب إقامة الجمهورية في قلب البولونيين». وقبل «تحرير الأرقاء» يجب تأهيلهم للحرية. المهم أولاً إعداد المواطنين وليس غير المواطنين الصالحين من بين قوة الدولة وازدهارها إن الإصلاح الأخلاقي يجب أن يسبق الإصلاح السياسي.

٣- ويبدأ روسو أولاً بوضع خطة تربية مدنية (أهمية المسارح، والحفلات، والبرسات والزينات، تذكر الأعياد الضخمة التي أقامتها الثورة الفرنسية) وقومية: يجب أن لا يكون للبولونيين معلوم إلا البولونيين وأن يكونوا جميعاً متزوجين.

٤- ويشجع روسو الوطنية البولونية وهو ينفر من المواطنة العالمية (يراجع انتقاده للأب سان بيير) ويريد أن ينسب في البولونيين الشعور القومي. ولهذا فهو يحب الجيش القومي: «كل مواطن يجب أن يكون جندياً بحكم الواجب ولا أحد يجب أن يكون جندياً عتقاً».

٥- ويؤكد روسو في كتابه «حكومة بولونيا» على تفضيله للدول الصغيرة، على عتبه للنظام الاتحادي الفدرالي ومثاله الاسمي استكفائي: «الدولة الحرة الهادئة الحكيمة التي لا تخاف أحداً ولا

تحتاج أحداً، تكفي ذاتها بذاتها، هي السعيدة.

٦- وعلى الصعيد الاقتصادي إن المثال الاسمي عند روسو هو البساطة والكفاف، وهو يميز بين الازدهار والثروة ويهاجم المال: «المال هو بأن واحد، العصب الأضعف والأقل جدوى الذي عرفته من أجل تسيير الآله السياسية نحو هدفها، وهو أقوى العوامل، وأضعفها لتحويلها عن هذا الهدف».

وروسو يرغب في تشجيع الزراعة وإزالة الترف، والفقر، وإقامة نظام اجتماعي يستطيع فيه الأرقاء أن يصبح أحراراً والبورجوازية نبلاء.

الأفكار الاجتماعية عند روسو

لم يفكر روسو إطلاقاً في إقامة مجتمع قائم على المساواة المطلقة ولكنه أراد إزالة الجور وتخفيف الفارق الذي يبايد بين الأكثر فقراً والأكثر غنى: «أتريدون أن تعطوا للدولة التماسك؟؟ (كتب في العقد الاجتماعي): قربوا فيها بين الدرجات القصوى ما أمكنكم ذلك. لا تقبلوا بوجود الأثرياء الكبار ولا المعوزين. لأن الحاليتين، وهما مما لا يمكن فصله بالطبع، مضرتان معاً بالحير العام. فالحالة الأولى تخرج صانعي الاستبدادية والحالة الثانية تخرج المستبدين.

إن تبادل الحرية العامة تتم بينها أي بين حالي الغنى والفقر دائماً: الأولون يأخذون (يشترون) والآخرون يبيعون. يحدد هذا النص طريقاً وسطاً. ولكن روسو يعرف تماماً أنه من الصعب الوقوف عند هذا الحد، فهو لا يجهل أن المساواة واهية وإنها دائماً مهلدة: وهو يعتمد على المشروع لكي يواجه قوة الامر الواقع (قوة الأشياء هذه القوة التي سوف يتكلم عنها سان جوست) المقاومة شبيهة بمهمة سيزيف Sisyphe^(١): «ولأن قوة الأشياء، بالضغط، تنزع دائماً إلى الاختلال بالمساواة فإن قوة التشريع يجب دائماً أن تعمل على الاحتفاظ بها».



إن افكار روسو تدور هنا حول فكرة التحول أو «التحرك الاجتماعي»، وحول قوفه وكرمه للاوضاع المتطرفة: البلخ والافقار.

عند روسو تصوران للحرية، وللمساواة، وللدين، وللسماعة: سعادة «المتنزه المنفردة»، وسعادة من يعيش في جمع موحد: «هل من انس اللطف من رؤية شعب بأكمله ينصرف الى الفرح يوم عيد؟؟».

(١) سيزيف: في الميثولوجيا أن الآله حكمت عليه بعد موته. أن ينقل بندق في الجحيم صخرة كبرى، إلى أعلى جبل، حيث تعود إلى السفوط من جديد.

الطبيعة، الأمة: من الخطاب الآون الى حكومة بولونيا، يتأرجح فكر روسو بين موضوعين.

لهذا يقدمه بعض النقاد وكأنه فردي خالص في حين يقدمه آخرون وكأنه جد بعيد للشمولية . La Tautarisme

الواقع ان روسو هو رجل يتوق الى الوحدة. واختيار الدولة لا يعني معارضة الطبيعة، ان الارادة العامة هي الطبيعة مكتشفة من جديد. وليس الا باصلاح الحياة السياسية يستطيع الانسان ان يتصالح مع الآخرين ومع نفسه.

الفرد لا يستطيع التوصل الى السلام والى السعادة الا بالانفراد (العزلة) او في حالة الدولة الكاملة. ولكن لا هذا الحل ولا ذاك ممكن «وإذا فالنظرية السياسية عند روسو هي، ويردها أن تكون، غير قابلة للتحقيق» (اريك ول).

ان روسو يعارض، بصورة جذرية، المجتمع كما هو، ولكن لا يريد لا الرجوع الى الوراء، لا القيام بتغيير عنيف ولا اجراء اصلاحات تفصيلية. وهو ليس لا رجعيًا، ولا ثوريًا، ولا اصلاحيًا. ولو تسى له ان يعيش حتى يرى نظام الكوفتانيون الذي تعزى اليه ابوته كثيراً لكان رفضه وكرهه.

ويخلص اريك ول الى الاستنتاج بأن روسو يظل العبد الثائر. . ولانه اراد دائماً ان يكون ثائراً، فان كل الثوريين وكل المصلحين اقتنوا وارتضوا السير وراءه أو تحت رايته.

الانكار الاجتماعية :

بالرغم من ان اندريه ليتنبرجر A. Lichtenberger قد خصص كتاباً مهماً للاشتراكية في القرن الثامن عشر، فانه قلباً يكون صحيحاً (اذا أردنا ان نستعمل الكلمات بالمعنى الدقيق)، ان نصف الاشتراكية الافكار التي صدرت عن (مابلي، وموريل، ولنغي، Mably, Morelly, Linguet) او هل الاقل اذا استمعنا هذه اللفظة للكلام عن القرن الثامن عشر، فانه يتعين علينا ان نشير بقوة الى كل ما يفصل بين هذا النوع من الأخوة السابقة للثورة وللصناعة، وبين العقائد الاشتراكية التي ظهرت ابتداء من سنة ١٨٣٠ اي بذات الوقت الذي ظهرت فيه كلمة اشتراكية.

ان كثيراً من المؤلفين في القرن الثامن عشر أقاموا خطأ لحاضرات اخوية. ولكن هذه المؤلفات لا تنطلق من مطلق التحليل الاقتصادي: فبعضها، كتأليف مورلي ومابلي استوحى من نوع من الشيوعية الطوباوية العتيقة، وبعضها الآخر مثل مؤلفات الاب مسلي Meslier ولنغي، استقي من شعوبية بدائية. ولم تكن هذه ولا تلك لتحدث اصداً في الاوساط الشعبية.

١- مورلي:

رسم مورلي في «قانون الطبيعة» «Code de la nature» (١٧٥٥) خطة طوباوية شيوعية. حتى

سماء بابوف Babouf، سنة ١٧٩٦، معلم الشيوعية. ولكن هذه الشيوعية لا تركز على تحليل اقتصادي، ولا على الشعور بالتناقض بين الطبقات الاجتماعية. انها شيوعية ادبية (كأثير الانلاطون، مور، وكامبانيللا) شاعرية (أقاصيص الرحلات، والترحش الطيب الخ) وإغلائية: يأخذ مورلي على الملكية الخاصة، خصوصاً، انها انسدت الانسان وانها جعلته تعباً. فالمجتمع البشري لكي يكون سعيداً وفاضلاً يجب أن يعيش وفقاً لقانون الطبيعة.

والقوانين الأساسية الثلاثة المقدسة التي تفتتح جلور عيوب المجتمع ومآسيه هي:
- إلغاء الملكية الخاصة. لا شيء في المجتمع يعود بصورة فردانية، الى أي شخص، الا الاشياء التي يستخدمها هذا الشخص آنياً، اما لاحتياجاته، واما للمدائه او لعمله اليومي.

- نظام مساعدة قومي: وكل مواطن هو رجل عمومي له الغذاء، العناية والمأوى على حساب العموم (من هذه الروحية يعتبر مورلي نصيراً للتربية الجماعية والمندولة).

- وأخيراً، نظام تعاوني، يشر في بعض سماته بالفوريورية (١) fouriariane: وكل مواطن يساهم من جهته، بالمنفعة العامة، بحب قواه، ومواجهه، وسنه، وعلى هذه الاسس تحب واجباته، وفقاً للقوانين التوزيعية.

ان شيوعية مورلي هي اذاً، ويأن واحد مركزية وأخلاقية، وجمهوريته ليس لها ماض ولن يكون لها مستقبل. وتدل هذه الشيوعية الطوباوية الجامدة على أمانتي بعض المفكرين وكان لا بد من الثورة الصناعية حتى تظهر العقيدة الشيوعية الحققة.

ب - مابلي - عند مابلي (١٧٠٩ - ١٧٨٥)، كما عند مورلي، ترتبط السياسة بالاخلاق تماماً، حتى يختلطا، وانتقاد المجتمع عندهما هو قبل كل شيء انتقاد اخلاقي.

ينتقد مابلي بحماسة عدم تكافؤ الفرص، ويعلم تحييده لاشتراكية الاموال، وهو مثل مورلي ايضاً لم يكن يقصد احلال العدالة بل السعادة (نحن لا نعتز على السعادة الا في اشتراكية الاموال)، والفضيلة: واعتقد ان المساواة مع الالتزام بالبساطة في احتياجاتنا، تضفي على روعي طمأنينة تعارض مع ولادة الاهواء وتقدمها. هذه الرغبة في التشفي سوف توجد عند بابوف. كانت سيطرة نمط مابلي، وعندما يحتاج الى ناطق باسمه لكي يعرض افكاره حول علاقات الاخلاق بالسياسة فانه يلتجئ بالطبع الى فوسيون (ظهرت واحاديث فوسيون Entretiens de Phocion سنة ١٧٦٣).

وتتغذى افكار مابلي السياسية، مثل افكاره الاجتماعية، ببقايا عتيقة قديمة، يتكلم مابلي باستمرار عن لوكورغ Lycorgue، موسيات يسيطر عليها موضوع المشرع الصالح. وانتقد

(١) نسبة إلى فورييه Charles Fourier الذي نادى بإقامة مجتمع يقدم لأعضائه الرفاهية عن طريق العمل المقدم بحرية مطلقة.

والاستبدادية الشرعية لدى الفيزيوقراطيين، وأصر طويلاً على دحض «النظام الطبيعي الأساسي للمجتمعات السياسية» لمربى دي لاريفير *L. ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*. وانتقد أيضاً الدستور الانكليزي. الذي يماثل، بنظره، لأنه يربط السلطة التشريعية بالسلطة التنفيذية. فيما كان مابلي من انصار تقدم وفوق السلطة التشريعية. الا انه لم يكن ديمقراطياً. انه يخشى الكثرة (علمي تاريخ اليونان كم هي جموحة هذه الديمقراطية وكم هي هائلة وظالة..). ويخشى البلاغة، والمثاقفات، والمهوس، وان السلطة التشريعية لا تتجاوز الحد منها ففكرت، بل ومنها انظرت على نفسها.

وتلهب كل عجة مابلي الى البلدان التي تسود فيها الباطلة. تعجبه سويسرا بقوانينها الفخمة، والمساواة النسبية السائدة فيها، خصوصاً فيما بين الثروات. وهو يقسو في أحكامه على التجارة والتجار. واشتراكيته المستمدة من القدم، هي رجعية، اقتصادياً ومحافظة سياسياً.

ج - رينال Raynal. الاب رينال (١٧١٣ - ١٧٩٦) اعتبر من قبل معاصريه قرين ديدرو وروسو.

وتأليفه الرئيسي هو والتاريخ الفلسفي والسياسي للمنشآت ولتجارة الأوروبيين في الهند؛ (١٧٧٠). ونجد فيه - معروضة بغموض، ودونما اهتمام بالتماسك الداخلي، المواضيع الرئيسية عند الفيزيوقراطيين، وعند مونتسكيو وروسو، والموسعين: انه يثني على الباطلة الابوية ويتقد بقوة «النظام الاستعماري، ويهاجم الكنيسة التي يجب ان تخضع للدولة، وعنده حذر من الجيش، وانتقاد للاستبدادية (وغم انه يحتل فردريك الثاني وهو يحترم الدستور الانكليزي والفضائل الجمهورية، ويمجد الحرية، ويؤكد بأن مصلحة الدولة هي القانون الاسمي، وله اهتمام بالمساواة وتقديس للملكية.. ويمثل رينال تماماً الرأي المتوسط في عصره. من هذه الرؤية اي من خلال تناقضاته لا من خلال اصاله، ييم تاريخ الافكار السياسية.

د - اشتراكية شعبية - الا انه يوجد في القرن الثامن عشر شكل آخر من الفكر الاشتراكي: الفكر الذي يمثلته الخوري مسلي Meslier وخصوصاً لنفي (١٧٣٦ - ١٧٩٤)، الخصم الرئيسي للفيزيوقراطيين.

ان وصية الخوري مسلي استفلتها الدعاية المناوئة للكنهوتية. ولكننا نجد في تأليفه احساساً حاداً باليؤس ويعلم العدالة. اما لنفي، فانه يصف العامل اليدوي وكأنه منبوذ اوروبا. واشتراكيته هي سلبية تماماً ولا تنتهي الى اي امتتاج عملي، ولكن تأليفه - بدلاً من ان يتجه نحو الطوباوية او العصور القديمة، مثل تأليف مورلي ومابلي - مستوحى من مشهد الحقائق اليومية. وهو يبرز وعي صراع الطبقات. ولنفي وهو احد الكتاب القلائل السابقين لسنة ١٧٨٩، الذي يمكن القول عنهم، مع بعض الحق، انه من السابقين لكارل ماركس أكثر مما هم من سابقي فورير او كابت «Cabet A. Lichtenberger».

السلمية في القرن الثامن عشر

ظلت الحرب عملية محدودة لا تمم مجموع الأمة، حتى الثورة الفرنسية - كانت الحروب تنقرر في صمت البلاطات، وكان مسارها يقتضي تقلبات غير متوقعة (يراجع تبدل الاحلاف).

وكانت الجيوش تتألف الى حد بعيد من المرتزقة والمغامرين والصعاليك. وكان العسكريون لا يشتمون باعتبار كبير. وكانت بعض الابنية تحمل حتى الثورة الفرنسية عبارة: «لا كلاب، لا تحلم، لا جنوده». والكونت دي سان جرمان، المشهور بشجاعة اصلاحاته العسكرية، لم يكون عن الجيش فكرة محترمة عالية: «من الالامني، ولا شك، ان نستطيع تأليف الجيوش من ابناء الرجال، المختارين جيداً ومن افضل نوعية، ولكن لا يجب من أجل تكوين جيش، تخريب أمة، وأخذ افضل الرجال منها يعني تخريبها. وفي الأوضاع الراهنة، لا يمكن للجيش ان تكون مؤلفة الا من حثالة الامم، ومن كل ما هو غير نافع للمجتمع. وفيما بعد، على الانضباطية العسكرية ان تصفي هذه الكتلة الفاسدة، وان تمجتها وتجعلها مفيدة».

كانت الحروب نسبياً ممتنة إنما الى حد قليل جداً: في سنة ١٧٤٢ طلع الانكليزي رويس Robins، في البدايات الجديدة لعلم المدفعية، برأي مفاده ان اختراع البارود المدفني جعل الحروب اقل دموية: ومع تقدم التغيرات العسكرية، أصبحت الحرب برأيه محدودة أكثر فأكثر، وأسرع أكثر فأكثر، وأقل اماناً.

ولم تعد الحروب تعتبر كوارث. يصف فولتير، بحرارة، المعارك الخيالية في كتابه «كانديد».

ولكن معركة «فيليبس بورغ» لم توح له الا بهذه الآيات الطريفة:

... وهنا ينامون بدون سرير. وتؤخذ الوجبات على الأرض».

وحاول بعض المفكرين مع ذلك، التنشيط عن وسائل لالغاء الحروب، وإقامة سلم دائم. وأكثرهم وضعوا أمالهم في حكمة الأمراء، وفي احترام العقود. وسلمية القرن الثامن عشر، لم تكن شعوراً شعبياً. إنما لوحظ على كل حال، خلال قرن تقريباً، حدوث تطور واضح لمفهوم السلم.

لـ السلمية الدينية - إن تأليف لينينز تحركه كونية عميقة ذات وحي ديني. لكن المهم عنده هو الكونية لا السلمية الجزئية. كان يحمى تأمين السلم في أوروبا. ولم يتردد في تخريض لويس الرابع عشر، أن يتبع في الشرق، وخصوصاً في مصر، سياسة توسعية كان من الصعب أن تتحقق بالوسائل السلمية الخالصة. وقد أوحى له مشروع السلم الدائم الذي وضعه الأب سان بيير، في أواخر أيامه، أحكاماً متحفظة. وكان هناك شكل آخر من السلمية الدينية، ذات انحاء سلمية أبرز: سلمية ولهم بن الذي يعود كتابه «محاولة حول السلم الحالي والاستقبالي في أوروبا» الى سنة ١٦٩٣. ومؤسس بنسلفانيا هو من طائفة الكيكرز. وكان من أنصار عدم العنف. وقد نادى بأن المسيحي لا يجب عليه أبداً اللجوء الى القوة، من حيث البدأ. ونادى بتخفيض الأسلحة. وقدم خطة اتحادية تقرب من أفكار سينوزا الذي كتب يومئذ: «ليس السلم غياب الحرب بل فضيلة تنبع من قوة النفس».

ب - التوازن الأوروبي :

كانت سلسلة الاب دي سان بير (مشروع جعل السلام دائماً في اوروبا ١٧٧٣) من نوع آخر. فهي تتعلق «بمشروع» هنري الرابع وتطلق لا من اعتبارات دينية (كان سان بير ضد هزوية الكهنة، ويحاهر بشبه لكثرة عدد الرهبان) بل من اهتمام بالتوازن الأوروبي. وقد اقترح نوعاً من «الحلف المقدس» بين الملوك في اوروبا على أساس الوضع القائم جغرافياً. وكان سان بير فكرياً خصباً، لا يخلو من الغموض، وكان من انصار تعدد للمجامع الكنسية، واختيار الموظفين، ونادى بقيام اكااديمية دولية للعلوم السياسية، وكان مقتنعا بأن العصر الذهبي هو في المستقبل، وكان نموذجاً للمصلح الذي يجتمع فيه النزعة الانسانية الداعية الى تحسين حالة البشر والمتفعية.

وقد تمسك لسراطة كما تمسك من أجل ليكورغ Lycurgue، وأحب بلوتارك، واهتم بالأمور الاخلاقية، وبعين خيالية، ومجد وعظم ميرر الدولة (T - لين برغ).

ج - السلمية والديمقراطية عند كنت - لم يكن كنت (١٧٢٤ - ١٨٠٤) يحتفظ الا بالاحترار والتوازن الأوروبي. وكتابه «مشروع فلسفي للسلم الدائم» (١٧٩٥) يعبر بوضوح عن الفكرة القائلة بأن السلم ليس شأن الامراء بل شأن الشعوب وان الحرب هي تدخل غير مشروع ولا مقبول في شؤون دولة مستقلة (يراجع الافكار المكتبة حول استقلال الارادة). وكان كنت ايضاً يشجب المحمدة الاجبارية ويؤكد بأنه ما من حرب يجب ان تتم بدون رضى المشتركين فيها، اي رضا الشعب بالذات هو.

وقد وجد كنت ثلاثة علاجات للحرب :

- التجارة. ان الروح التجارية تستولي عاجلاً أم آجلاً على كل شعب وهي تتنافى مع الحرب. ويقدم كنت هنا الفكرة الأولى لما سوف يكون احد الافكار الركزية عند الليبرالية البرجوازية في القرن التاسع عشر: ان نمو التجارة سوف يقضي على الحروب، وسوف يعمل على اقامة سلم سام ضروري للرأسمالية.

- الاخلاق الديمقراطية: ان السلم هو فضيلة اخلاقية، فضيلة الشعوب وليست فضيلة الامراء. ان النظم الملكية خطر على السلام.

- العلاجية: ان سرية المفاوضات تسهل الحروب. والسياسة المكشوفة، المطبقة في الانظمة الديمقراطية تساعد على السلام.

د - الدولية والقومية :

قبل تأليف كنت كانت هناك عدة مشاريع سلمية، ولكنها كانت تغتر الى تصور دولي بالمعنى الصحيح: «تلك كانت حصيلة القرن الثامن عشر». وذلك له سبب بسيط: اذا كان القرن الثامن عشر قد انخرق الى فكرة واضحة عن المجتمع الدولي، فذلك لان فكرة الامة بالذات كانت غامضة جداً.

فلا «روح القوانين»، ولا «محاولة حول الآداب» (رغم انها كانت تحمل عنوان: دراسة حول آداب الاسم وروحها) محتويان تصريحاً للأمة. ولم يكن من وجود لمادة «أمة» في القاموس الفلسفي لفولتير الذي يحتوي مقابل ذلك مقالاً مفيداً عن «الوطن»: «ما هو الوطن اذا؟ الا يمكن ان يكون حقلاً جيداً؟ الخ» ويعرف فولتير الوطن، بكلام محدد، وكأنه ملكية خاصة: «الوطن هو حقل وعائلة وضيفة». ويتناول البحث الوطن لا الوطنية («كلها اتسع الوطن كلما قلت محبته»).

وكان لكلمة أمة في القرن الثامن عشر معنى مختلف عن معناها الحالي. فقد كان الكلام يجري عن أمة (بروطونية) لا عن أمة فرنسية. وكانت أفكار الفلاسفة حول الأمة خليطاً - لم يكن متناقضاً الا في الظاهر - من الخصوصية ومن الأهمية الكونية، من الفكر الضيق ومن العالمية. ومن أراد ان لا يكبر وطنه ولا يصغر، وان لا يفترق فهو مواطن عالمي، كتب فولتير، متفقاً في هذه النقطة مع مونتسكيو.

ويكفل تأكيد ساعد المستبدون المستبدون. رغم مناداتهم بنعالية Cosmopolitisme على نحو ما سمي فيها بعد بالقومية. وعمل هذا الف فردريك الثاني سنة 1779 «وسائل حول حب الوطن او مراسلة انابيسمون Anapisteimon وفيلوباتروس Philopatros». وهذا الاخير الذي يدل اسمه على ما هو مفضل عنده، يشرح لصديقه، الفيلسوف الشكاك العالمي النزعة، قوة الشعور القومي: «... ليس حب الوطن كائناتاً ولبد العقل، انه موجود واقعاء».

والستورم والدرنغ Sturm und Drang، في ألمانيا، كانت ثورة ادبية من وحي قومي. ويؤكد هرذر Herder بأن الشعر يجب أن يكون التعبير عن العقيدة القومية، وهو يدعو للعودة الى الاعراف الألمانية، حتى غوته نفسه، أيام Goetz von Berlichingen، تلقى، مؤقناً، تأثير هذه الرومنسية التي سبقت القومية. ويفرز تاليف هيغل Hegel جلوره في هذه الرومنسية المسبقة ذات النمط الألماني الخالص، التي تحاول التوفيق بين قومية مظلة ومشرفة احياناً على كره الاجانب (غزنوفوي) مع توف انساني وصوفي.

وكان من الواجب انتظار الثورة الفرنسية حتى تدخل كلمة أمة في المعجمة السياسية بمعناها المعاصر: «القانون المشترك والتشثيل المشترك هو ما يصنع أمة» (سييز Siéyès).

استنتاج: تركيب: تأليف كوندورسي Condorcet من أجل وضوح العرض، ميزنا في القرن الثامن عشر، بين ثلاثة تيارات فكرية كانت تتوافق في فرنسا، مع اسماها مونتسكيو، فولتير، وروسو.

ولكن في الحقيقة، لا تميز التيارات الثلاثة بمثل هذا الوضوح، وانه من الاسراف تماماً ان نرى في مونتسكيو، وفولتير، وروسو الناطقين باسم ثلاث فئات اجتماعية متنافسة ومتمايزة: اوساط برلمانية (مونتسكيو) بورجوازية الاعمال (فولتير)، طبقة وسطى بين البورجوازية والبروليتاريا (روسو). ففي حين اننا نعتمد اليوم بالتناقض القائم بين فولتير ومونتسكيو، وروسو وفولتير، فان

العديد من قرائهم، في القرن الثامن عشر، اخطوا بصورة خاصة، بما يقرب بينهم.

ان ليبرالي القرن الثامن عشر لم يكن لديهم الشعور بان عليهم ان يختاروا بين ثلاث فلسفات، بل انهم لم يشعروا بان هم ان يجعلوا منها تركيباً موحداً: هذا التركيب قد تم نوعاً ما من تلقاء نفسه، عن طريق امتيعاد التناقضات، وابرار السمات المشتركة، وفقاً لتقنية شبيهة بتقنية «صورة الروبو Portrait - robot». وهكذا شكل كوندورسي، الذي لم يكن يشكل حالة فريدة في نوعها، نوعاً من الخلاصة الحية للقرن الثامن عشر الفرنسي.

كاريتات (كوندورسيه):

كان ماري جان - انطوان نفولا كاريتات (١٧٤٣ - ١٧٩٤) ماركيز كوندورسي Condorcet من عائلة عريقة في مقاطعة الدوفيني، بحسب رأي احدث مؤرخيه (ج. ج. غرانجر G. G. Granger الممثل الاكثر تاخراً، ولكنه الاكثر كمالاً للحركة الموسوعية الفرنسية. Encyclopedisme).

١- ان كوندورسي عالم كان يحلم بجمع كامل المعرفة الانسانية، وقد حاول تكوين علم عن الانسان، قائم على الرياضيات، من هنا مشاريعه في «الرياضيات الاجتماعية». وكان فولتير يصف كوندورسي بانه «فيلسوف كوني».

٢- في كوندورسي تركزت متغية الموسوعين وهيام روسو انه معجب، على حد سواء، بفولتير وروسو: «فالانسان وضعاً اسس هذا البناء عن الحرية التي نحن نكملها اليوم» انه عقلائي بحماس. ويصفه دالامير بانه «بركان مغطى بالثلج» كان ليبرالي الفكر، «كان ليبرالياً متعصب».

٣- لم يتخلف كوندورسي عن تحية الثورة الاميركية بحماس. تراجع دراسته وفي تأثير ثورة اميركا.

٤- يركز النظام السياسي عند كوندورسي على التأكيد على حقوق الانسان، التي يعرفها كما عرفها دستور سنة ١٧٨٩). ان الحقوق الأولان للانسان، هما بالنسبة اليه «ضمان شخصه» و«ضمان التمتع الحر بملكته» تصور بورجوازي قوي، يؤدي بكوندورسي الى التمييز بين المواطنين الايجابيين والمواطنين السلبيين.

٥- وانطلاقاً من سنة ١٧٩٢، تقرب كوندورسي من الجيرونديين. ولم بصوت على موت الملك، وفي سنة ١٧٩٣ وضع مشروع دستور اهتم فيه بتأمين «سيادة الشعب، والمساواة بين الناس ووحدة الجمهورية».

٦- وبعد ان اضطر الى التخلي في ظل «الارهاب Terreur» الف كتابه «رسمة لجلود تاريخي بتقديم الفكر البشري». في هذا الكتاب المتميز تماماً. حيث توجد كل المواضيع الرئيسية «لفلسفة الانوار»، اظهر كوندورسي ثقة مطلقة في امكانية كمال الجنس البشري الى اقصى حد.

وبدت الثورة الفرنسية لكوندورسي، كنهاية المطاف، ولكن ليس للتقدم البشري: «ان آمالنا

ان التصور المتفائل والمعتدل الذي كونه كوندورسي عن التقدم يتناقض مع تصور فيكو Vico. انه يشير، من بعض النواحي، بتصور هيجل^(٩) ان فيكو، وكوندورسي وهيجل هم الاعمار الثلاثة للتقدم.

وفي «تاريخ البشرية» ميز بين عشر حقبة، اخيرتها حقبة الثورة الفرنسية. ويدت له القرون الوسطى حقبة تقهقر، واستغلال، ولكن منذ «النهضة العلمية»، تراءى له مظهر تقدم مستمر، ليس فقط في المعارف، بل في الفكر الانساني بالذات «سوف ياتي يوم لن تكون فيه لمصالحنا ولاهوائنا اي تأثير على الاحكام التي توجه الارادة، كما لا نرى تأثيرها اليوم على اراءنا السياسية». حول الوضع المستقبلي للجنس البشري يمكن ان تقتصر على هذه النقاط الثلاث المهمة: القضاء على التفاوت بين الأمم، تقدم المساواة ضمن نفس الشعب، واخيراً تكميل الانسان فعلاً. وبعد مدة وجيزة من كتابة هذا النص المتفائل بشكل فريد. اوقف كوندورسي وسمم نفسه في السجن.

وهكذا قضى واحد من أكمل تمهيدات «روح سنة ١٧٨٩»، ضحية الثورة بالذات، وهنا ايضاً ترتدي حالة كوندورسي قيمة المثل الأسى، اذ كثيرون هم الرجال الذين تلفوا بحماس ثورة ١٧٨٩، والذين قاموا فيها بعد ضد الحكومة الثورية، او اصبحوا ضحيتها.

هذا الانتقال من ايدىولوجية الانوار الى الايدىولوجية الثورية هو ما يتوجب علينا الآن درسه.

الفصل العاشر

الفكر الثوري

لم يقدم اي مؤلف من القرن الثامن عشر نظرية في الثورة؛ ولم يقترح احد قبل بابوف، وسائل استلام الحكم. وشكل عام - بدت الجماهير - بمقدار ما تستطيع التعبير عن آرائها السياسية - متعلقة بالمؤسسات القائمة، ولم يد يد عليها انها شككت بمبدأ النظام الملكي بالذات: هذا على الأقل ما اثبتت دفاتر الظلانات (Cahiers de doléances) لسنة ١٧٨٩.

كانت الثورة الاميركية في القرن الثامن عشر اول مثل عن ثورة تنجح. وهذا ما أعطاها أهمية كبرى في تاريخ الأفكار السياسية. انها علامة الانتقال من التأمل الى العمل. لقد اتخذت مرجعاً، وقدمت نموذجاً (سوف يستخلم بصورة واسعة، بصورة خاصة في أميركا اللاتينية).

المقطع الاول - الثورة الاميركية

ان الاثر الذي أحدثه اعلان الاستقلال (٤ تموز ١٧٧٦) ثم الدستور الاميركي (١٧٨٧) لا يتناسيان اطلاقاً مع عدد سكان الولايات المتحدة، في أواخر القرن الثامن عشر: حوالي ثلاثة ملايين ساكن تقريباً.

أ - مصادر الثورة الاميركية:

للثورة الاميركية - ومن الضروري التذكير بذلك بإيجاز - جذور اقتصادية وسياسية ودينية وفكرية.

أ - لقد قام صراع عنيف على المصالح، بين التجار ومجهزي السفن في «انكلترا الجديدة» ونجار ومجهزي الوطن الام (انكلترا) الذين كانوا يصرون على الاحتفاظ، بمعاونة السلطات باحتكار التجارة مع جزر الانتيل. وتناول الصراع ايضاً توزيع الاعباء الضريبية، حين حاول البرلمان الانكليزي ان يزيد التكاليف على المقيمين الاميركيين، اثناء وبعد حرب السبع سنوات.

ب - كانت عوامل المعارضة أكثر حدة، بين حكام المقاطعات ومجالسها وكان المقيمون يتحملون بصموة سلطة الحكام.

ج - كانت عقلية المقيمين امينة لفردانية الطهرين الذين كانوا يشكلون قسماً كبيراً من المستوطنين الأولين: وبعض المستعمرات، خصوصاً «رود ايلاند» تحت تأثير روجر وليامس (١٦٠٤ - ١٦٨٣)، اقامت نظام تسامح ديني، وتعددت الفرق: فأضيف الى هذا التراث الطهري عرف الحرية الشخصية المأخوذ عن القانون المرئي Common Law. وكذلك طبقت عادة «الحكم الذاتي» على مستوى الكومونة (مع تطبيق «اجتماعات بلدية» كنوع من الديمقراطية المباشرة، وعلى مستوى المستعمرة (دور المجالس المنتخبة، ديمقراطية الملاكين).

ب - مرمى الثورة:

لم تتحقق الثورة الاميركية تحت ضغط الأحداث، لم تستيق كما هو حال الثورة الفرنسية بنضج ابيولوجي طويل، انها لم تكن لانتاج ولا بؤرة العقائد الاصلية. وحتى بداية الحرب، ظلت مشكلة الضريبة هي التي تسيطر على المناقشات: هل يمكن لبرلمان ليس فيه ممثلون عن دافعي الضرائب ان يفرض الضريبة عليهم؟ وتلزع المستوطنون، بأن معاً، بالحقوق الطبيعية، حقوق المواطنين البريطانيين والحقوق الناتجة عن امتيازاتهم الخاصة، ولكنهم جميعاً - سواء جامس اوتيس، ام ديكينسون، او جامس ولسن - حددوا قبل سنة ١٧٧٥، مطالبهم داخل النظام البريطاني، ان الدستور الانكليزي هو موضوع احترام شبه كوني، ومنظرو العصيان لم يضيفوا الا تغييرات طفيفة على المواضيع الاساسية التي نادى بها لوك.

ولكن ها هو العصيان ينجح، وها هي اميركا تبدو كنموذج: ان مبادئ الحق الطبيعي تقضي بأن تصبح المستعمرات مستقلة. ومن مبادئ الأخلاق، ان تصبح اقتصادياً وسياسياً قوية.. وبعد ذلك، وكلما نالت واحدة من دول اميركا اللاتينية استقلالها، اعتمدت دستوراً مستوحى تماماً، من الدستور الاميركي. وفي أوروبا بالذات كان تأثير الثورة الاميركية عميقاً، وتكونت صورة عن أميركا وهمية وتختلف عن الصورة المتكونة عن انكلترا والتي اوحى بالثورة الاميركية.

نحن لسنا هنا على ارض العقائد، ولكن على ارض التمثيلات الجماعية، وانه من المقيد جداً، ان نحاول الاحاطة بصورة اميركا السائدة في أوروبا، في أواخر القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. من الضروري إحياء ذكر ولايات فرنكلين، وقومته الواقعية، وولايات لانفايت «بطل الحاكمين»، ولايات شاتوبريان والأيروكوا الطيبين، ولايات توكفيل، والعديد من المسافرين الأوروبيين الذين فرقوا بين الجنوب حيث تطلب الحياة، وبين الشمال العنيف المبتذل.

ج - فرانكلين والمفوضية الأميركية:

قليلون هم الأجانب الذين نالوا في فرنسا مثل المجد الذي ناله فرنكلين، وتعتبر جلسة ٢٧

نيسان ١٧٧٨، في أكاديمية العلوم، حيث تعاقب فرنكلين وفولتير تحت تصنيق الجماهير، حدثاً ذا بعد مشهود له. وبعد موت فرنكلين، قررت الجمعية الوطنية، بناء على اقتراح ميرابو، الحداد لمدة ثلاثة أيام.

ماذا كان يمثل إذاً، فرنكلين (١٧٠٦ - ١٧٩٠) وسقراط أميركا؟ ابن الشعب (ابوه كان يصنع الشمعدانات)، العصامي، المفكر الحر، الرجل الذي نجح بكفاءته وحدها، العالم (مخترع شاري الصواعق)، الصحفي، محب البشر (جميعات مكافحة الكحول، ومدارس السباحة، الرجل الفاضل).

نحب قراءة المسيرة الذاتية أو روزنامة الرجل الطيب ريشارة لكي نجد المعنى الصحيح لهذه الحكمة البيورجوازية، هذا الوجدان الطاهر الثابت، هذه الوطنية المطبقة، لهذا المزيج من الخلفية والمنفعة. ولم يجد المحبون بيرانجه Beranger، مدحاً أعلى فوصفوه بأنه «فرانكلين الفرنسي». في سنة ١٨٣٧ نشرت «جمعية مونتبون وفرنكلين» وروزنامة الرجال المفيدتين مع هذا الشعار: «مونتبون عبقرى الإحسان، فرنكلين إحسان العبقرى».

وإذا لم تكن المنفعة وفقاً على إنكلترا بنيتام. وإنها لظاهرة عامة، برزت أيضاً في الولايات المتحدة وفي فرنسا، اعتبرت فيها أعماد (فرنكلين وفولتير) وبيرانجي مظاهر رموز ويقول بيرانجي: «المحبة، المحبة، هي أن تكون نافعين لأنفسنا. والعمل على استجلاب محبة الناس يقتضي أن تكون نافعين للآخرين». وهذه العبارة يمكن أن تنسب إلى فرنكلين.

وفرنكلين هو النمط الأمثل للبيورجوازي. والفضيلة المثل في نظره هي فضيلة الإقتصاد. وهو لا ينفك ينصح بالاجتهاد وبالاقتصاد.

وليس من سبل أخرى تؤدي إلى الثروة: «لا تبدد وقتك ولا مالك، احسن استعمال كل منها كلياً».

ويضم فرنكلين الاهتمام بالأخلاق إلى الاهتمام بالتوفير. ويذكر في سيرته الذاتية Autobiographie كيف أنه قرر الحصول على الفضائل الثلاث عشرة التالية: الزهد، الصمت، النظام، العزم، الاعتدال، الحساس، الاخلاص، الانصاف، امتلاك النفس، النظافة، التوازن الخلقي، العفة، وأخيراً التواضع (قلد يسوع وسقراط...). وبدلاً من مباشرة هذه الفضائل بأن واحد، اختار الأسلوب الأكثر اقتصاداً أن يسمي لامتلاكها تباعاً: «كنت بحاجة إلى ثلاثة عشر أسبوعاً لكي أقوم بدورة حول كل الفضائل... وسنة لكي أقوم بهذا التمرين أربع مرات...».

د - بين وفلسفة الأنوار:

قبل «إعلان الاستقلال» بعدة أشهر، نشر توماس بين R. Paine (١٧٣٧ - ١٨٠٩) الذي أصبح فيما بعد مواطناً فرنسياً ونائباً في مجلس الكونغرس، مقالة نقدية بعنوان «الحس

المشرك» Le Sens commun ذات استيعاء جمهوري صريح، يتضمن انتقاداً حاداً للدستور الانكليزي. والمقالة تمثل الملكية وكأنها «بابوية سياسية» وتلج على التمييز بين المجتمع والحكومة: «ان المجتمع هو وليد احتياجاتنا، والحكومة وليدة عيوبنا، الاول يوفر لنا السعادة بشكل إجمالي، بتوحيد انفعالاتنا، والثانية توفرها بشكل سلبي بالتضييق على عيوبنا. الاول يشجع على الاتحاد، والثانية تخلق التمايزات، الاول يجمي والآخرى تقاصص».

في سنة ١٧٩١ نشر بين «حقوق الانسان» وفيه دافع ضد بورك عن الثورة الفرنسية. وكتب عند سجنه من قبل الكونغانسيون «سن الرشدة» «L'Age de raison».

والمواضيع الرئيسية في فلسفة الأنوار توجد عند هذا الصديق لكوندورسيه.

هـ - اعلان الاستقلال والدستور الأمريكي

ينطلق اعلان الاستقلال الذي حرره جيفرسون، في الرغبة في تبرير ثورة المستعمرات الأميركية أمام محكمة الأمم. وهو يفترض وجود استقامة وصلاح إبدئين في القانون الطبيعي. وهو يؤكد ان الناس يمتلكون بعض الحقوق التي لا يمكن التخلي عنها، كالخفق في العيش والحرية، والبحث عن السعادة. ويقوم دور الحكومة على المحافظة على هذه الحقوق الطبيعية. فاذا قصرت في هذه المهمة، حق للمحكومين ان يثوروا. كل هذه المبادئ كانت موجودة عند لوك، ولكنها لم تكن مؤكدة مثل هذا الجرم والوضوح، ولم تعد القضية يومئذ، كما كانت سنة ١٨٦٦، تدور حول تبرير تغيير سلالة ملكية وابدالها بغيرها، بل في ولادة دولة جديدة. كان الدستور الأمريكي وليد نزعات مختلفة:

- الاعجاب بالنظام الانكليزي، والاخلاص لمبادئ الحكومة المختلطة، ولبدأ فصل السلطات. وقد رد جون ادامس على تورغو الذي كان يأخذ على الأميركيين «تقليدهم غير المعقول» للمؤسسات الانكليزية ودحض مزاعم هذا الأخير بشكل مقتنع.

- الحذر تجاه الجماهير التي يجب تدارك أخطائها بموجب قانون انتخابي منظم بحكمة، يجري تعديله من قبل مجلس شيوخ واع. والدستور الفيدرالي أقل ديمقراطية من دستور الولايات.

- الحذر الأساسي تجاه الحكومة الفيدرالية ولكن الوعي للضرورات السياسية وخصوصاً الاقتصادية التي تؤدي الى تفوية السلطة المركزية. تراجع حول هذه النقطة اطروحات شارل بيرد Charles — Al Beaud الذي قدم تأويلاً اقتصادياً للدستور الأمريكي. وتشكل التعديلات العشرة الأولى للدستور اعلاناً حقيقياً لحقوق الانسان ضمن خط لوك، ويختلف هذا الاعلان عن الاعلانات الأوروبية، بمعنى أن احكامه قابلة للتطبيق من قبل المحاكم. وهو يتضمن ضماناً فعلياً وليس مجرد اعلان عن نوايا.

والدستور الأمريكي هو ثمرة تسوية بين الولايات الكبرى والولايات الصغرى. بين التمسكين بحكم قوي وبين انتصار الحريات المحلية، وبين اولئك الذين يتأخون بالتصنيع والذين

يعتمدون على الزراعة، وهكذا يتواجه تصوران للديمقراطية: الديمقراطية السلطوية عند أنصار الفيدرالية، والديمقراطية الليبرالية عند جيفرسون. ولم ينطلق أي من هذين التصورين من منشأ شعبي، أما أساساتها الفلسفية السوسولوجية لمختلفة.

و- «الفيدرالي» والديمقراطية الفعالة:

بين خريف ١٧٨٧ وصيف ١٧٨٨ نشرت الصحف الفيدرالية سلسلة من المقالات غايتها حفز جماهير ولاية نيويورك على التصديق على الدستور الموضوع (سنة ١٧٨٧). ومعظم هذه المواد كانت من وضع «هاملتون» أما البقية فكانت من وضع ماديسون وجي Jay. ونشرت هذه المواد في مجلد واحد سمي «الفدرالي».

كانت فلسفة هاملتون (١٧٥٧ - ١٨٠٤) هي مثل فلسفة هوبز، فلسفة حكم. فهو يخشى الفوضى والضلك أكثر مما يخشى الاستبدادية، ويعتقد أن قوة السلطة التنفيذية هي خير عكس يسمح بالتعرف على الحكومة الصالحة، وهو يعارض إذن أولئك الذين ينفرون من الحكم الفيدرالي ويتحسمون ويسعون إلى الاحتفاظ بما باستقلال الدول أو بتسلط «الفرق».

وقومية هاملتون لها جذور اقتصادية. فهو يعتمد على السلطة الفيدرالية ليعني تنظيمًا اقتصادياً قوياً، ولشجيع الصناعة، وليلطف الأدهار، وليعمل من أجل الاكتفاء الذاتي: مركبتية وعائية. وكان هاملتون يتم بالانتاجية والنمو الاقتصادي وكان قليل الميل نحو الحكومة الشعبية وكان يعتقد أن ما هو خير للمجموعة الاقتصادية المسيطرة هو خير للشعب الأميركي بمجموعه.

وكما هاملتون، أقام جون آدمس، ثاني رئيس للولايات المتحدة حكومة قوية مستندة إلى أرستقراطية قوية. وكان آدمس ينفر من الاستبدادية ولكن تفكيره كان لا مساوياً ومتشائماً بصورة عميقة. وكانت لبراليته أرستقراطية ومحافظة. إن هذا التصور للديمقراطية يتعارض مع تصور جيفرسون الذي خلف آدمس، سنة ١٨٠١ في منصب الرئاسة الأميركية.

ز- جيفرسون والديمقراطية الليبرالية

في حين كان هاملتون وأدامس من أنصار الدستور الانكليزي، في أعماقهما، كان جيفرسون (١٧٤٣ - ١٨٢٦) ينحى توسيع الديمقراطية. وفي حين كان هاملتون ينتمي إلى مدرسة هوبز ويؤكد على إعجابه ببوليوس فيصير. كان جيفرسون ينتمي إلى لوك ويؤمن بطيبة الإنسان الطبيعية ويعتبر الحكومة كتهديد دائم للمحكومين. وكان يظن أن الإنسان يمتلك حقوقاً لا يمكن التصرف بها لأنها مستمدة من قوانين الطبيعة. وقد صوّت ضد حق البكرية^(١) وضد العبودية، وضد كل ماسخ بالحرية الدينية.

(١) حق البكرية يعطي للأن بكر حصّة أكبر في الميراث.

وكان يحلر السلطة المركزية القوية حتى ولو كانت سلطة تشريعية وكان يعتمد على السلطات الإقليمية لصد تجاوزات السلطة المركزية.

وقد أراد توسيع حتى الاقتراع وتنمية التعليم العام. يجب تعريف الناس انه من مصلحتهم اطاعة قوانين الاخلاق وان الجهل يمنع، ليس فقط حسن السلوك بل، العيش السعيد: اخلاقية ومنفعة في حين كان هاملتون يفكر قبل كل شيء في الصناعة، ويجد في الشمال انصاره الاوفياء، اهتم جفرسون بالزراعة بصورة أساسية (الذين يشتغلون في الأرض هم شعب الله المختار) وكان يعتمد بين الولايات على الغرب وحل الجنوب.

القومية Nationalism، احترام النخبة، احترام الحكم: تلك هي السمات الرئيسية للديمقراطية في نظر الفدراليين. ومبادئ الديمقراطية الجيفرسونية هي الحكومة المقيدة، وحقوق الإنسان، والمساواة الطبيعية. وهدت الديمقراطية الجيفرسونية متصرة بين سنة ١٨٢٠ و ١٨٤٠ وهي التي وصفها توكيفيل عندما أقام في الولايات المتحدة. ولكن تصورات الفدراليين قد تركت اثرها العميق، (وان لم يكن منظوراً دائماً) في الفكر السياسي الأميركي. لأن هذه التصورات حققت دعماً اولياً بين الرأسمالية والديمقراطية، بين الفعالية والحرية، بين التخطيط والترك. والتعديل الشهير المسمى نيوديل Neudeal وان انتسب الى التراث الجيفرسوني، الا انه وضع في خدمة الديمقراطية الموسعة، السلطة الفدرالية التي نادى بها هاملتون.

القطع الثاني: الثورة الفرنسية

قلبت الثورة التي بدأت سنة ١٧٨٩ المؤسسات الفرنسية وساهمت الى حد بعيد في تغيير المؤسسات الأوروبية. ولكن القليل من التأليف في العقيدة السياسية، ظهر في فرنسا بين سنة ١٧٨٩ وسنة ١٨١٠، والكتب التي ظهرت كانت متأثرة جداً، بالحداد العظيم، هل يجب القيام بالثورة، او المجاهدة ضدها، او العيش بيساطة ان الحرب والاضطرابات ترك القليل من الخيار للمفكرين، كما انها تمزق عن الأمة الايديولوجيين المحترفين.

ان التاريخ للعقائد السياسية في ظل الثورة والامبراطورية يبدو مقتضياً وختصراً بسبب قلة التأليف ولكن أليس من الشاذ تخصيص مكان في تاريخ الأفكار السياسية، للرسنوراسيون restauration أكبر مما يخص للثورة، بسبب ان الكثير من المؤلفات المعاصرة قد ظهر بين سنة ١٨١٥ و ١٨٣٠، بحيث فاق عما ظهر بين سنة ١٧٨٩ و سنة ١٨١٥.

إن الشعارات، والكلمات والأفكار السياسية التي نعيشها اليوم، لم تكون بين سنة ١٨١٥ وسنة ١٨٣٠، بل بين ١٧٨٩ وسنة ١٨١٥ - خصوصاً بين الاستيلاء على الباستيل و ٩ ترميدور. فالعيد الوطني والنشيد الوطني يعودان إلى هذه الحقبة. وأكثر من ذلك أن بعض المفاهيم كاليمين واليسار، والوطن، والأمة المسلحة لم تنشأ إلا في الحقبة المذكورة. «والبيض» ما يزالون يخاصمون

«الزرق» في بعض أنحاء فرنسا التي لم تنسِ الشواري. ثورة الفاندين سنة ١٧٩١ المسماة «شواري». في الغرب من فرنسا. وهل إتشّي الدستور المدب الذي وضعه الاكليروس، والدعوة الى التخلّي عن المسيحية، وعبادة العقل؟ اما تزال هذه المفاهيم تلقى بقلها على مشاعر العديد من الكاثوليك تجاه الدولة؟ والتواب الفرنسيون، ألم يجلوا، في ايام الجمهورية الرابعة، متعة في التخاصم والتشاجر، وبحماس، من أجل حفلة أقيمت على شرف روسبير؟

ودراسات المعجمة السياسية ذات أهمية خاصة جداً بهذا الشأن، وأنا لا نشرف حين نشدد على النصح بقراءة الجزء المخصص لمعجمة الثورة في «تاريخ الدولة الفرنسية» الضخم لفردنان برونو Bronot (الجزء التاسع) وقد يكون من المفيد أن ندرس أيضاً التحولات السياسية وتعداد كل التحولات التي ترجع بتاريخها إلى الثورة. وقد يمكن تخصيص دراسة مماثلة للمراسم الثورية. أن أكثر شعاراتنا السياسية تعود في تاريخها إلى هذه الحقبة.

ثورة فرنسية أم ثورة في الغرب؟

الأبحاث الحديثة تتجه نحو معارضة التفسير الفرنسي الحصري للثورة التي بدأت سنة ١٧٨٩. لا شك أنه يجب الحذر من مقارنة أوضاع غير قابلة للمقارنة، ولكن من الواضح أن الثورة الأميركية والثورة الفرنسية لها أسباب مشتركة، وخصوصاً نمو البرجوازية. وكذلك يجب تقرب الثورة الفرنسية من كل الحركات الثورية التي تمت في أوروبا في أواخر القرن الثامن عشر. والثورة الفرنسية ليست حدثاً فرنسياً خالصاً. راجع حول هذه النقطة، الفصل الأول من جورج لوفيفر G. Lefebvre، الثورة الفرنسية، مجموعة «شعوب وحضارات» (طبعة ١٩٥١)، وخصوصاً J. Godéchoat، الأمة الكبيرة، باريس Aubier، ١٩٥٧، جزءان، مؤلف ممتاز مخصص للتوسع الثوري الفرنسي في العالم بين سنة ١٧٨٩ و ١٧٩٩، العديد من المراجع حول حركة الأفكار خارج فرنسا وحول أجهزة التدخل الفرنسي.

تأثير الفلاسفة

الى أي مقدار تسببت عقائد القرن الثامن عشر في الثورة الفرنسية؟ هذا الجدل القديم لن يحسم من قريب. خصص دانيال مورتي D. Momel في «المصادر الفكرية للثورة الفرنسية» كتاباً غزير الاستناد، ولكنه لا يمكن أن يعتبر نهائياً. فالبحث - على ما يبدو، يجب أن يتم على عدة أصعدة:

(١) يتوجب بكل تأكيد العمل على تعداد النسخ الصادرة من كتب فولتير وروسو، التي كانت في التداول قبل سنة ١٧٨٩. ومن المفيد التذكير بأن سعر الانسيكلوبيديا كان مرتفعاً جداً وإن قراءتها كانت مقصورة على الطبقات الغنية.

(٢) هنا يجب البحث لمعرفة الأساطير - مع استبعاد الطبقات الشعبية، مع بعض الاستثناءات التي كانت مؤلفات الفلاسفة منتشرة فيها أكثر: نبالة السيف، نبالة العرب، البرجوازية التجارية

والمالية. والدراسة المنهجية للمراسلات وللمذكرات تسمح باستخلاص بعض الاستنتاجات. وليس من الضروري ان تكون، الرجوازية الجديدة، هي التي تحتل المرتبة الاولى بين مستهلكي المؤلفات (الجديدة).

٣) وايضاً يجب بذل الجهد - وهنا المشكلة الاساسية - ليس فقط، في تعداد قراء فولتير (او المكتبات التي توجد فيها مؤلفاته)، بل في التعرف على فولتيرية اولئك الذين لم يقرأوا فولتير. فولتيرية غامضة، مبسطة، مشوهة، ولكنها رغم ذلك قوية قوة تختلف عن فولتيرية القراء النادرين نسباً الذين تمثلوا تأليف الفلاسفة. ولادراك هذه التصورات الغامضة هناك وسيلة ممكنة: الدرس عن قرب، للادب الثوري، خصوصاً الصحف والمؤلفات التبئية الاستطلاحية (Almanach) التي انتشرت في ما بين ١٧٨٩ و ١٧٩٢. اذ ان هذا الادب قلباً حلال حتى الان. يراجع جدول الصحافة المقدم من قبل ج- غوديشو. والمؤسسات السياسية، باريس ١٩٥١، (صفحة ٥٧ الى ٦١).

٤) ويكون من الممكن اذاً تحديد نوع من التسلسل في التأثيرات، يفوتنا بصورة كاملة تقريباً.

في الوقت الحاضر يرى ج- غوديشو (صفحة ١٤) ان التأثير السائد في اواخر القرن الثامن عشر هو تأثير الفيزيوقراطيين وان تأثيرهم اكبر من تأثير روسو، الذي يأتي في المرتبة الثانية قبل فولتير والموسوعيين ومونتيسكيو. ويبقى اثبات مثل هذه المزاعم. ويبدو لنا ان غوديشو يميل الى التخفيف من اثر مونتيسكيو الذي يعتبره رجعياً ومتأخراً، كما هو ميل ايضاً الى المبالغة في تأثير الفيزيوقراطيين الذين يعبر مؤلفهم عن احساس الطبقة المتوسطة. والواقع ان افكار مونتيسكيو، قد تبنتها جزئياً بورجوازية لم يكن هو يجيها وكانت قليلة القراءة له، في حين ان الفيزيوقراطيين الذين كان من المفروض منطقياً ان يكون انتصارهم له كبيراً، لم يتبنوا افكاره الا نادراً رغم اهم بدوا وكأهم حلفاءه الطبيعيون.

١ - مبادئ التسعة والثمانين

ان والمبادئ الخالدة، وردت في بعض النصوص الشهيرة: مثل مقالة ليس: ما هي الطبقة الثالثة؟ (١٧٨٩)، اعلان حقوق الانسان والمواطن (آب ١٧٨٩)، مقدمة المستور والعنوان الاول منه (١٧٩١).

واذا قارنا هذه النصوص مع «دقاتر الظلمات»^(١) فمن الممكن استخلاص السمات الرئيسية للايديولوجية السائدة يومئذٍ وبامتثاء واصحاب الامتيازات - الذين زعم سيس انهم ليسوا من

(١) أو كتب الشكوى، والطالب.

الامة ؟ - بدا المعتقد الثوري مقبولاً باجماع الامة بكاملها، حتى بعض «المميزين» بدوا موافقين عليه وعلى : لبل ء آب، وعيد الاتحاد، وعلى وهم الاجماع ورغم ان الاجماع ما لبث ان تلاشى الا انه ترك اثرأ عميقاً.

أم سيادة الامة - والامة موجودة قبل كل شيء، وهي مصدر كل شيء. واراقتها هي دوماً شرعية. انها القانون بالذات. وفوقها لا يوجد إلا القانون الطبيعي». وبهذا وضع سيس بوضوح مبدأ السيادة القومية. في الماضي كان الملك متحدأً مع الدولة، واليوم اصبح الملك جزءاً من الامة. والامة هي السيدة ولهذا اعتبرت الجمعيات العمومية *Etats généraux*، نفسها جمعية وطنية تأسيسية.

وكان للسيس مفهوم عن الامة عقلاني نفعي، فرداني قانوني بصورة اساسية.

العقلانية - كان فكر سيس غريباً على التاريخ. ولم يرد في مقاله : «ما هي الطبقة الثالثة» اي تلميح الى تطور المؤسسات، والى الدور التاريخي للتبالة وللملكية. التاريخ يبدأ سنة ١٧٨٩. ان اسباب الوضع السائد قليلة الاهمية. ان هذا الوضع غير معقول فإذاً فهو غير مقبول.

المضغية. - «ماذا يتوجب لكي تدوم امة وتزدهر؟ : «الاعمال الخاصة والوظائف العمومية» خصص مطلع المقال لتبيان فائدة الطبقة الثالثة ولعدم جدوى الطبقات المميزة. وفزعية المنفعة بالنسبة الى سيس هي النوعية الاولى. ان لغة فولتير في : «الرسائل الانجليزية» هي لغة باتنام. وسوف تكون في ما بعد لغة سان سيمون في البارابول «الرمز».

الفردانية. - ان الارادة القومية هي حصيللة الارادات الفردية، كما ان الامة هي مجموعة الافراد. وتبدو الامة هكذا كمجموعة افراد، ٢٥ او ٢٦ مليون نسمة بإستثناء ٢٠٠ الف نبيل وكاهن. القوة تأتي من العدد.

الصيغة القانونية *Juridisme* - «ما هي الامة؟» انها جسم من المشاركين يعيشون في ظل قانون مشترك تخضعهم نفس الهيئة التشريعية. ويشير سيس مرتين في هذه الجملة الى اهمية القانون. ووجهة نظره قانونية خالصة. لا تحليل اقتصادي ولا اية اشارة الى التمايزات الاجتماعية : ان الطبقة الثالثة ممثلة ككتلة متراصة من ٢٥ مليون فرد متشابه.

والفرق الوحيد هو الذي يختلف فيه اصحاب الامتيازات مع غيرهم من الناس. ويبحث وما هي الطبقة الثالثة؟ ليس الا تتمه لـ «البحث حول الامتيازات» (١٧٨٨) هذه المقالة المرجزة تعطي مؤلف سيس كل معناه.

مبادئه كونية عالية واهتمام بالمصالح الانية. وعمل سيس الذي انتج بتأكي عصر الثورة

على اقفاله وذلك عندما ابد انقلاب برورر . اما برناف، الذي وجد الكمال في الجمعية التأسيسية» (ج. ج. شغالي)، فقد مات على المفصلة سنة ١٧٩٣ وكان مصيره يشبه مصير كونودوسي. ولا يمثل ميس ورناف سنة ١٧٨٩ ولكنها ومن الشخصيات التمثيلية. «وان روح سيس هي بالذات روح الثورة الفرنسية»، (ب. باسيد P. Bastid). اما برناف فيمثل برأي شغالي اكثر من غيره هذه الرجوازية الفرنسية المثقفة، المالكة والمرتاحة، بكل ما فيها من خير، ما فيها من ضيق افق وما لها من اخطاء ايضاً، كما يمثل الطبقة الثالثة الفنية التي ارادت الثورة ودخلت مسارها.

(ب) حقوق الانسان. - استعاد بيان حقوق الانسان والمواطن، بعض المبادئ المؤكدة في اعلان الحقوق في فرجينيا (حزيران ١٧٧٦) وفي بيان الاستقلال او في دساتير الولايات الامريكية. ولكن اعلان ١٧٨٩ له مرمى اوسع بكثير. خصص في اعلان الاستقلال بضعة اسطر فقط لحقوق الانسان، وكل النص بدا وكأنه تبرير مضطرب وحذر لوضع معين (... «تقضي، الحيلة انه لا يجب، لبراعت طفيفة ولاسيباب عابرة، تغيير الحكومات القائمة منذ زمن بعيد. ولكن، الخ»). وبالعكس من ذلك فإن اعلان ١٧٨٩ يترجم بصورة، رسمية الى كل البشر. الى اعلان حقوق الانسان والمواطن هو مظاهرة ساطعة في الشمولية، وانتصار للحق الطبيعي، يعيد الحقوق والطبيعة الازلية للانسان: الحرية، الملكية، الامن، مقاومة الظلم (في حين ان اعلان الاستقلال الامريكي عن الحياة، الحرية، البحث عن السعادة).

لقد تكرر مبدأ المساواة بالمادة الاولى: «يولد الناس ويظلون احراراً ومتساوين في حقوقهم» يؤكد اعلان فرجينيا فقط: «كل الناس يولدون احراراً ومستقلين بصورة متساوية». والمساواة القضائية معترف بها في المادة السادسة، والمساواة الضرائبية الثالثة عشرة.

وتعطي المادة الرابعة تعريفاً للحرية سلبياً في اساسه: «تقوم الحرية على القدرة على عمل كل شيء لا خير بالآخرين وهكذا تتعرف الحرية بحدودها، ولكنها تظهر كقدرة وليس كشيء كما يتصورها لوك.

ومع ذلك فمفهوم الحرية مرتبط تماماً بمفهوم الملكية التي خصصت لها المادة السابعة عشرة: «الملكية لكونها حقاً لا يمس مقدساً، فلا يحرم منها احد اذا لم تقض بذلك الضرورة العامة المقررة شرعاً، وبصورة أكيدة، مع شرط التعويض العادل المسبق». ونحن اليوم حساسون جداً تجاه الحق في هذا النص، في كلماته وصفاته التي تضمن حقوق الملكية. ولكن لم يكن الزمن بعيداً كثيراً عن سنة ١٧٨٩، حين كان فقهاء الاطلاعية يؤكدون بأن السلطان هو مالك المملكة. بالنسبة الى مثل هذه العقائد وضع اعلان ١٧٨٩ حداً فاصلاً لن يكون في ما بعد موضع نزاع.

ويؤكد اعلان الحقوق، ليس فقط، سيادة الامة بل عدم شرعية كل سياسة تقوم على الهيئات
الوسيلة، «يمكن مبدأ كل سيادة في الامة بصورة اساسية. واي جسم واي فرد لا يستطيع ممارسة
سلطة لا تنبثق عن الامة بصورة جلية» (المادة ٣).

ويتفرع عن سيادة الامة سيادة القانون: من المادة الخاصة الى المادة الحادية عشرة يتكرر
التعبير احدى عشرة مرة. كما انه يرد كثيراً في خطابات رويسيار. كان مونتسكيو يتكلم عن
القوانين اما رويسيار فقد تكلم عن القانون.

هذا الاجلال للقانون يستوي بالصفة الدينية لتصريح يجري وبحضور ونحت رعاية الكائن
الاسمي. ان حقوق الانسان ليست فقط طبيعية ولا يمكن التصرف بها بل انها مقلدة، «ولا
يمكن ازعاج اي انسان بسبب آرائه حتى الدينية منها» (المادة العاشرة).

ان اعلان الحقوق، العقلاني الرباني، هو زبدة فلسفة الانوار. وبعض مقاطعه تذكر
بمونتسكيو (مثل المدة الى فصل السلطات بالمادة السادسة عشرة)، والبعض الآخر تذكر بروسو
(مثل الاستناد الى الإرادة العامة في المادة السادسة). والقانون هو التعبير عن الإرادة العامة.

وبوصف اعلان الحقوق بأنه «غير كامل»، «وانه مفروض» (J. Godechot-p 6) ومن الواضح
انه من صنع جمعية برجوازية تحارب اصحاب الامتيازات، ويتم قليلاً «بمنح كل طبقات المجتمع
فوائد مبادئ المساواة والحرية اللتين كرستها رسمياً»: ان المساواة المدنية لم يعترف بها للخلاسين
والعبيد، ودستور ١٧٩١ يميز بين «المواطنين الإيجابيين» و«المواطنين السلبيين». وقانون شابليون Cha-
palier سنة ١٧٩١ هو مظهر من مظاهر الانانية البرجوازية: «يجب ان يسمح لكل المواطنين ان
يجمعوا ولكن لا يجب ابدأ السماح لكل المواطنين من بعض المهن ان يجمعوا من اجل مصالحهم
المشتركة المزعومة».

ومبادئ ١٧٨٩ هي، ولا يمكن ان تكون الا من وحي برجوازي، ولكن مداها تجاوز بكثير
نوايا اولئك الذين لبتهم. هذه المبادئ تأخرت وتوطدت بدون شك ولكن منذ اكثر من قرن
ونصف، وفي جميع انحاء العالم، عاش اناس وماتوا دفاعاً عنها رغم انهم لم يكونوا برجوازيين
بالتأكيد.

٢ - افكار السنة الثالثة والتسعين (١٧٩٣).

كان التمييز بين ١٧٨٩ و ١٧٩٣ بين الثورة الطيبة والثورة العاطلة، احد المواضيع المشتركة
بين المؤرخين الرسميين البرجوازيين، طيلة قسم من القرن التاسع عشر. لقد بدا ان بعض
المؤرخين تناسوا ان اشخاص ١٧٩٣ كانوا هم اشخاص ١٧٨٩. وفي الواقع لا تختلف الافكار

السياسة لسنة ٩٣ من الأفكار الـ ٨٩ كثيراً. إلا أن الظروف تغيرت: فلم تعد القضية القضاء على المهد القديم Ancien Régime بل الحكم والقيام بالحرب.

أ) الأفكار السياسية عند الجيرونديين

كان للجيرونديين خرافة ساهم لامارتين في خلفها بصورة واسعة، في كتابه «تاريخ الجيرونديين» (١٨٤٧) وهذا الكتاب الذي نال نجاحاً واسعاً أشاع صورة الثوري المثالي «صانع الإنسانية، والمضحي من أجل المستقبل».

لم يكن الزعماء الجيرونديون جغرافياً ولا اجتماعياً مختلفين كثيراً عن الزعماء الجبلين. فلم يكونوا أكثر برجوازية ولا أكثر إقليمية ولكنهم مارسوا الحكم في ظروف مختلفة وفي لحظات مختلفة عن الجبلين، ولهذا بدت سياستهم مختلفة وقد استتج من ذلك، وربما بسرعة، أن مبادئهم السياسية كانت مختلفة بصورة جذرية.

لقد حلم الجيرونديون بحكومة مختلطة، وحذوا الحرب التي سرعت في هلاكهم، وعارضوا التمرکز الباريسي، وقد حاولوا، بدون نجاح الاكتمال على الريف ضد باريس أثناء ذلك. وفي نظر التابعين بدا الجيرونديون كأعداء للصف، وكخصوم لباريس، ولكن من المحتمل أن يؤدي الدرس المنهجي إلى الإستنتاج التالي:

١) أن الأفكار السياسية عند الجيرونديين لم تكن ذات تماسك كما يشاع أحياناً عنها. يوجد عدة أشكال من الجيرونديين ولم تسكب فكرة بريسو Brissot، وبوزو Buzot، ولوفي Louvet وباربارو Barbaroux، وإستارد Isnard، وجنسوني Gensonné وغادي Guadet، إلى آخره في نفس القالب.

٢) أن الأفكار السياسية عن الجيرونديين وأفكار الجبلين تشابه أكثر مما يظن.

ب) اليقويون

من الواجب الالتزام عن قرب بالسلسل التاريخي لاستخلاص من الأفكار السياسية عن اليقويين الذين لم يشكلوا حتى عند روبسيار وسان جوست جسماً ذي عقيدة لا تحس ولا تتغير. واليقوية لم تكن واحدة قبل وبعد إعلان الحرب، قبل وبعد سقوط الملك. قبل وبعد سقوط الجيرونديين، قبل وبعد سقوط روبسيار.

بالرغم من أن نادي اليقويين كان موجوداً قبل سنتين من ذلك. فإن اليقوية بالمعنى الحديث للكلمة قد ولدت من الحرب. إنها عقيدة «الوطن في خطر» (يراجع كليمنسو وهو يذكر بالتراث اليقوي)، وعقيدة السلامة العامة، والأمة. على السلاح. ومع اليقويين ظهرت فكرة جديدة عن الحرب، وبعد جديد للوطنية. منذ ١٧٨٩ كان أنصار الثورة يسمون أنفسهم «الوطنيين» (مقابل الأرستقراطيين).

واوتدت الكلمة بومئذ كل معناها. والوطنية المعقوية كانت صامدة لا تلين، ولكنها لم تكن معادية للاجانب، فهي تنطلق من فكرة مهمة وقومية (راجع فكرة «الجمهوريات الشقيقات») انها وطنية ديموقراطية، تقترض ان من حق الشعوب تقرير مستقبلهم بانفسهم. ثم انها وطنية توحيدية: الجمهورية واحدة لا تتجزأ، والقوات تدان كاتها مشاريع خيائية.

هذا الموضوع عن الوطن يرتبط موضوع «الثورة» او بالاحرى الانسان الثوري. كان عند المعقويين الحس بان الثورة هي قبل كل شيء من تأليف الانسان. في خطاب ٢٩ جرمينال السنة الثانية، ويعد تنفيذ حكم الاعدام باتباع هيرت Hebert واتباع دانتون، وصف سان جوست مطولاً كل فضائل الانسان الثوري، الذي لا يلين، العاقل الحساس: «الرجل الثوري هو بطل ذو كرامة وذو شهامة».

كان رويسير «الزينة» يتعمد الفضيلة؛ ولا سياسة بدون خلفية، ولا تميز بين الاخلاق العامة والاخلاق الخاصة، والاخلاق العامة هي تفتح الفضائل الخاصة. من هنا الخلط بين البراءة والرعب: ان الرعب هو انبثاق من الفضيلة.

ولم يكن رويسير، وهو الامين لدروس روسو، يؤمن بمنافع النظام التمثيلي: السيادة لا تنقل الى الغير. والحكومة الثورية ليس فيها شيء من الحكومة البرلمانية، انها اول مثل عن حكومة «اللجان» وقد حاولت الراديكالية ان تستعين بالثراث المعقوي، في محاولة بعث حكومة «اللجان» (راجع مقال دانيال هاليفي Daniel Halévy «جمهورية اللجان»).

كان دين رويسير هو دين روسو. وفرض عبادة الكائن الاسمي (التي لا يجب اللبس بها مع عبادة العقل والمظاهر المناوئة للمسيحية). وبمعكس ما كان عليه حال وورثهم، لم يكن المعقويون الاوائل علمانيين، ولم يكونوا يقولون بالفصل الصارم بين الكنيسة والدولة، انهم يعتمدون على دين مدني لدعم عمل الحكومة الثورية. وفكرهم لم يكن مشوباً فقط بالمثالية، بل بالروحانية.

وفكر المعقويين، السياسي الديني والاخلاقي في جوهره - او على الاقل فكر رويسير وسان جوست - قليل الالتفات «للاقتصاد». ان القرار الرئيسي للحكومة الثورية، في المجال الاقتصادي والاجتماعي، اي مراسيم فانتوز (شباط ١٧٩٤)

لم يكن لها الا مرمى محدوداً: ١) اتخذ هذا القرار تحت ضغط الظروف، وهو من وحي المناسبة «قوة الاشياء» قد تفقدنا الى نتائج لم تكن نتصورها (يقول سان جوست): ٢) هذا القرار لم ينطلق من تصور اصلي، خاص بان جوست. فمنذ اكثر من سنة، طالب العديد من الخطباء تخصيص اموال المشبهين الى المواطنين المحتاجين؛ ٣) واخيراً، وبخصوصاً، لم يكن الامر، مطلقاً يتعلق بتدبير من وحي جماعي. لم يفكر سان جوست بالنيل من الملكية. كان يحلم، مثل رويسير بديموقراطية من ملاكين اعداء للرفاه، تحدهم فضائل اسبارطية.

لم يكن فكر روسبير وسان جوست موافقاً للاماني الغامضة اشتراكياً التي كانت للمعتمدين «بدون سراويل» (sans Culotte) ولا لاماني البروجوازية التجارية. وبعض الاصدقاء الذين كانوا على وعي من عزلتهم (يراجع اهمية موضوع الصداقة، في المؤسسات الثورية، لسان جوست) حاولوا ان يقوموا بثورة لا تكون ثورة البروجوازية الرأسمالية. ولا ثورة البروليتاريا التي لم يكن رأيا قد تكون بعد والتي كانت تهتم بالعيش اكثر من اهتمام بعمل ثورة. من هنا كان شعور العقويين بنوع من الفلق التربوي، فوضعوا خططاً للتعليم القومي (يجب الاهتمام بتكوين وجدان عام، يقول سان جوست)، وهم كانوا يعلمون انهم لن يتسنى لهم الوقت لتطبيقها عملياً؛ كانوا على يقين من انهم على حق، ولكنهم كانوا يعرفون انهم معزولون في المجتمع الفرنسي لسنة ١٧٩٣. وهكذا يتوضح، بنون شك، الصفة الطوباوية الاكيدة لـ«شذرات حول المؤسسات الثورية»، في ٩ ترميدور.

لم يخصص اي درس شامل للايديولوجية السياسية عند العقويين، ولا لجدولها الاجتماعية. ان اهم المسائل التي نتحقق الدرس تبدو لنا التالية:

(١) كيف تكونت ايدولوجية العقويين، وكيف تطورت؟- يجب ان لا ننسى ان سان جوست في «روح الثورة» (١٧٩١) بدا وكأنه معجب بمونتسكيو ومدافع عن دستور ١٧٩١.

(٢) اليس من الخطأ الخلط، ظاهرياً، بين الفكر السياسي للعقويين والفكر عند روسبير وسان جوست؟ اولا يجب الاهتمام اكثر بالعقويين الاعلاميين وكذلك بالليول المؤيدة لكرمونة باريس؟.

(٣) اليس من المتوجب الاشارة الى التأثيرات القديمة (خصوصاً تأثير سبارطة) والريفية المحسوسة خصوصاً عند سان جوست) والمهنية (المحسوسة خصوصاً عند روسبير) على فكر العقويين؟ ان عقويي سنة ٩٣ لم تكن وراهم لا الطبقة الأكثر عدداً ولا الطبقة ذات الايديولوجية الأكثر حماساً، او التماسكة الوحيدة.

(٤) ما هو تأثير «فلسفة الأنوار» على الايديولوجية العقوبية؟ ان سان جوست هو رجل من القرن الثامن عشر حقاً، ويجب ان لا ننسى ان مؤلف المؤسسات الجمهورية هو ايضاً مؤلف قصيدة شعرية لإباحة اسمها «اورغانت» Organi.

(٥) كيف تخلصت الايديولوجية العقوبية بصورة تدريجية في البروجوازية إلى حد ان ادوار هيريو Edward Herriot صرخ: «نحن، ابناء العقويين...»؟ (من العقوبية الى الراديكالية: تراجع صحيفة العقويين Le Jacobin لسان حال الشبيبة الراديكالية من اتباع مانديس.

ج) الأفكار السياسية عند المسعورين،

ان غلاء المعيشة قد اثار سنة ١٧٩٣ حركات إجتماعية عنيفة من الإحتجاج الشعبي . وكلمة مسعورين تطلق عموماً على المسؤولين عن هذه الحركات، اشهرهم جاك رو Jacques Roux و هو الحوري الاحمر .

وقد اشارت عدة مؤلفات الى اهمية المسعورين فقدت حركتهم وكانها معارضة بروليتالية الحكومة رويسبير البرجوازية: تلك هي بصورة خاصة الاطروحة التي قدمها دانيال غير ان Daniel Guérin في: «صراع الطبقات خلال الجمهورية الأولى. البرجوازيون، والأذرع العارية» (١٧٩٣-١٧٩٧) غاليما، ١٩٤٩، جزءان.

وكانت الأفكار الاجتماعية عند المسعورين بسيطة وعنيفة: الموت للمرابين والمحترمين واصحاب الامتيازات «Monopoleurs». والحرية ليست الا شبحاً، نافهاً عندما نستطيع طبقة من الناس ان تجمع الاخرى بدون قصاص. والمساواة ليست الا شبحاً نافهاً عندما يستطيع الغني، عن طريق الامتيازات ان يتحكم بحياة وموت مثله... . وكانت القوانين جائرة تجاه الفقير لانها صنعت بيد الأغنياء ومن اجلهم، مثل هذه النصوص طرحت مبدأ صراع الطبقات ومبدأ ما سمي في ما بعد بالتمييز بين «الحريات الشكلية» و«الحريات الحقيقية». ولهذا نفهم كيف ذكر كارل ماركس وياك رو بين اجداد الشيوعية.

انما يجب ارجاع حركة المسعورين الى مكانها الصحيح: (١) يجب ان لا نغزو اليها التماسك الذي لم يتوفر لها ابداً. وقد ناوىء مارا Marat رو، الذي كان مجهولاً من بابوف. واهم المسعورين: فارلي Varlet، رو Roux، شالير Chalier لكلرك Leclerc. وكانوا اقل ما يعرف بعضهم بعضاً. وربما كان احدهم يحلر الآخر.

(٢) لم تكن هذه الحركة الدفاعية البروليتارية حركة شعبية. اذ لم يمكن انتخاب جاك رو في الكونفوسيون ولم يلعب الا دوراً محدوداً في الكمونة وقلما تجاوزت شعبيته إطار مقاطعته Les Graviilliers إلا قليلاً.

(٣) كان جاك رو، قبل كل شيء، داعياً للإضطرابات Agitateur، وظلت افكاره الاجتماعية موجزة ومبسطة. استنكر التجاوزات في التوزيع ولكنه لم يتم لا بالاتناج ولا بضرورات الحرب. وصدرت عنه تصريحات معادية للملكية الخاصة. ولكن لم تكف بطلب تغيير المالكين فقط؟.

(٤) واخيراً قصر المسعورون مطالبهم على الصعيد الاجتماعي، وعبنا نحاول التفتيش عندهم عن ظل لعقيدة سياسية. لقد اكتفوا، بأن يروا في كل مكان، خونة، وان يوصوا بزيادة المراقبة وإعدام الرهائن ويفضح التواطؤ بين جماعة الكونفونسيون والمحترمين. ومعاداتهم للبرلانية كانت عنيفة مثلها كانت فوضوية. ولم يكن عندهم اي حس بالمسائل التي تطرح على أية حكومة.

والبعض من مهاجمتهم للحكومة الثورية تتفق مع هجمات المهاجرين. وقد اشار الى ذلك روبسبار.

دال) الافكار السياسية لدى المهاجرين

شكل المهاجرون خارج فرنسا بؤرات معادية للثورة الفرنسية، ولكنهم كانوا عناصر نافذة للتوسع الفرنسي في الخارج، كما اشار الى ذلك غوديشو في كتابه «الامة الكبرى».

فضلاً عن ذلك يجب التمييز بين عدة هجرات: «ان مهاجري سنة ١٧٩٢، ومهاجري سنة ١٧٩٧ (بعد ١٨ فريكتيدور) كانوا في غالبيتهم اقل عداء للثورة من مهاجري سنة ١٧٨٩. وقد لعب العديد من المهاجرين دوراً مهماً في اوائل الثورة. واحد المهاجرين الأكثر اصلاحاً هو مونييه Monnier الذي اشترك من قريب في تحرير «اعلان حقوق الإنسان والمواطن»، ومذهبه السياسي سابق للأورليانية، الى حد ما.

ويجب ايضاً تمييز ما سماه شاتو بريان Chateau briand «بالمهجرة المغرورة» (اي سادة المهجرة) والمهجرة المحاربة والتي عرفت لمدة طويلة البؤس والجوع. ولا ينطلق «البحث حول الثورات» الذي نشره شاتوبريان في لندن سنة ١٧٩٧، من عدائية منبجبة تجاه الثورة الفرنسية. والعنوان الكامل هو: «بحث تاريخي سياسي واخلاقي حول الثورات القديمة والحديثة، في علاقتها مع الثورة الفرنسية».

والكتاب باللغة الفرنسية الأكثر عداء للثورة: مالميه دويان Mallet du pan، وجوزيف دوستر Joseph de Maistre (الأول سويسري والثاني من سافوا) ساعدوا على نشر الفكرة ان الثورة تتجاوز القائلين بها وانها من ارادة الله الخ... وعداؤهم للثورة زاد في مقعولها.

٣) الترميدوريون Thermidoriens والمتحردون

في التاسع من ترميدور من السنة الثانية للثورة، اي ٢٧ تموز ١٧٩٤ انتهت حقبة، في حين ان الثامن عشر من برومر يعتبر بدءاً لمرحلة جديدة، ان رجال ترميدور سوف يصبحون في معظمهم رجال برومر.

١- الترميدوريون (مجموعة نواب اتحدت للقضاء على روبسبير)

كانت الافكار السياسية عند هؤلاء في اساس العقيدة الليبرالية الحديثة. اي عقيدة النظام والوحدة والإنفاق، والحربة الملتبة مع امكانية التمتع. تلك كانت عقيدة الترميدوريين استخمدت هذه العقيدة مبادئ سنة ١٧٨٩ لضمان النظام البرجوازي وإكراه المعدمين على السكوت. وبدأت «السلالات البرجوازية» تتكون. وتعرف بنجامان كونستان على مدام دي ستايل ونشر بحثه «في قوة الحكومة الحالية لفرنسا وواجب الانضمام اليها». وعرف فيما بعد بزعم الليبرالية.

اما مدام دي متايل، فكانت في كثير من النواحي «معلقة» حركة ترميدور.

٢- البابوفية (نسبة الى بابوف) وهي حركة كانت ترمي الى المعادلة بين الثروات باعتماد قانون زراعي جديد

تعود البابوفية في اصلها الى مؤامرة قصد بها قلب حكومة الديركتوار (الادارة). تمحورت هذه المؤامرة على الشرطة، ففشلت، واعتبر بابوف زعيمها، فاعدم في ايار ١٧٩٧. واهم مصدر معلومات عن البابوفية هو الكتاب المنشور سنة ١٨٢٨. من قبل احد التأسرين بوناروتي Buonaroti. اما «بيان الاقرا» فيبدو ان مؤلفه هو سيلفان مارشال.

لم يحدد المؤرخون بعد بوضوح، حتى الآن، تأثير بابوف وبوناروتي، ومارشال في تكوين العقيدة الموصوفة بالبابوفية، وسنداً لراي المؤرخ الايطالي غالانت غارون، ان بوناروتي، هو الذي اوحى الى بابوف، عقب اقامته في كورسيكا، جوهر عقيدته. ومهما يكن فان بابوفية بابوف لا تنبئ بابوفية بوناروتي: فهذا الاخير ظل باستمرار اميناً لروسيير، وشيوعته الفكرية هي امتداد مباشر للشيوعية الطوباوية التي كانت في القرن الثامن عشر. فبابوف يبدو اكثر تموجاً (لقد فرح بسقوط روسيير، قبل ان يتسب اليه). واكثر اثارة للاضطراب (فضة اقالته سنة ١٧٩٣ ظلت غامضة). وشيوعته البروليتارية في اساسها تتقارب من سياسة «المسورين». والبابوفية هي تقنية اضطرابات اكثر مما هي عقيدة، انها خطة عصيان. انها اولاً ارتكاس للفقر وللجوع. ان الثورة الفرنسية «هي الحرب المعلقة بين الاشراف والعامه، بين الاغنياء والفقراء». وهكذا يطرح مسألة صراع الطبقات. ويؤكد بان الحكام يتبعون سياسة طبقة «وبيان الاقرا» يؤكد ان الثورة السياسية ليست شيئاً بدون الثورة الاجتماعية: «ليست الثورة الفرنسية إلا طلبعة ثورة اخرى اكبر منها بكثير واعظم منها بكثير وستكون الاخيرة».

ان المبدأ الاساسي الذي تقوم عليه البابوفية هو المساواة. وعمل المساواة قامت حركتها. ان «بيان الاقرا» مثل بيان المسورين، يؤكد على التمييز بين المساواة الشكلية («ليست المساواة إلا وهما في القانون، جيلاً وعقباً») والمساواة الحقيقية: «نحن نريد المساواة الحقيقية او الموت».

هذه المساواتية تؤدي الى الشيوعية ويرفض «البيان» القانون الزراعي او توزيع الاراضي لعدم كفايته: «نحن نسعى الى شيء اسى واكثر عدالة، الخير المشترك او مشاعية الاموال، لا ملكية فردية للاراضي، الارض ليست لاحد، الانمار هي لكل الناس» ان شيوعية البابوفية هي شيوعية التوزيع. فقد اراد البابويون إلغاء، ليس الترف فقط، بل حتى كل مظهر فيه عدم مساواة، باستثناء فارق السن والجنس، كما كتب سيلفين. مارشال. وهم قلقاً كانوا يهتمون إلا نادراً بالانتاج. وشيوعتهم تقشفية ظلية. والنمطان من المجتمعات اللذان يرجع اليهما بابوف عفوياً هما الزراعة والبلش. وشيوعته لا تطبق على المجتمعات المتقدمة السائرة في طريق التصنيع. وعقيدته

متجهة الى الماضي، وهي من وحي روماني: وسمى بابوف نفسه غراشوس Gracchus. وسمى احد اولاده كايوس Caius.

والبابويفون يحجون الذكاء والمفكرين ويفضلون العمل اليدوي والفضائل العسكرية، حتى ان سيلفين مارشال يذهب الى القول: ولتذهب كل الفنون ان لزم الامر شرط ان تبقى لنا المساواة الحقيقية.

والبابويف هي عقيدة سلطوية مركزية. وعندما نجحت المؤامرة. كان بابوف ينبغي الابقاء لمدة طويلة على دكتاتورية ما يسمى «لجنة الشورى».

وكان يجب ان يعتمد على حكومة قوية لكي يثبت الشيوعية، وبدا عليه انه لم يعد يستطيع الديمقراطية المباشرة ولا الديمقراطية التمثيلية.

والبابويف في نظر ماكسيم لوروا Leroy هي «مزيج من الارهاب والمساعدة الاجتماعية من الصحيح القول ان «بيان الاقتران» يشبه المجتمع المستقل «بماوى». ومع ذلك فالبابويفية العقيدة الاولى الشيوعية بدون منازع، التي تركز على تنظيم سياسي، وليست مجرد حلم فيلسوف. ومن هنا ترتدي البابويفية اهمية اكيدة في تاريخ العقائد السياسية إذ بالرغم من طابعها الجماهيري، لم تلامس عقيدة بابوف الجماهير رغم زعمها انها تشرها. لقد مدت البابويفية اثارها خارج الحدود الفرنسية. ولكن هذا الاثر ظل مقصوراً، باستثناء بعض الشواذات، على بعض البرجوازيين المثاليين وعلى عتري المؤامرة. وقد اوقف بابوف ثم اعدم (بعد مضي سنة على توقيفه) دون ان تبذل البروليتاريا اي جهد لإنقاذه.

الثورة الفرنسية: تاريخ واسطورة

وضع انقلاب برومر نهاية لنظام الديكتاتور، اما دون ان يفضي على قوة الترميدوريين. ودخلت «الثورة الفرنسية» التاريخ.

وطيلة القرن التاسع عشر كثر عدد مؤرخي الثورة الفرنسية. ونشرت تأليف تير، ميني، لويس بلان، بوشي، لامارتين، كايي، ميشيل، تكوفيل، نين، جوريس صوراً مختلفة، واحياناً متناقضة عن الثورة، واقاموا حولها جواً من الاسطورة.

وانه من المفيد كتابة تاريخ هذه الاسطورة الثورية - التي التبت طيلة سنوات مع الاسطورة النابليونية قبل ان تتعارض معها - ومن المفيد ايضاً احادة رسم تطور الثورة والتدليل على وسائل انتشارها، وخصوصاً دور الكتب المدرسية. ويتم تاريخ الانكار السياسية بالدرجة الاولى بكتب مثل تاريخ الجروندين للامرتين، والتاريخ الاشتراكي لجوريس، لان هذه الكتب حددت صورة للثورة امام جمهور واسع ويجب ابداء الاسف ان المؤرخين لم يتنموا اكثر بتاريخ الثورة.

الافكار السياسية عند نابليون

كانت الامبراطورية حقبة عمل لا حقبة عقيدة. كان نابليون يكره الايديولوجيين ويعزو مسؤولية كل الالام التي اصابته فرنسا الى الايديولوجية. وهذه الميتافيزيقية الضبابية، التي وهي تسمى بحداقة الى اكتشاف الاسباب الاولى، تريد ان تؤسس على هذه القواعد نشرعات الشعوب، بدلاً من ان تكيف القوانين حسب معرفة القلب البشري، ووفقاً لدروس التاريخ.

ونابليون لم يكن فيه شيء من العقائدي، وقد كان يحدث له ان يدلي باحاديث ظاهرة التناقض، ولكنها كانت دائماً الأكثر مناسبة بحسب السامعين، والامكنة والاحايين. فهو نازع بندد بالمبادئ الحافظة لسنة ١٧٨٩، وطوراً يقدم نفسه كوارث للثورة (ولقد انبثا قصة الثورة وحكايتها. ويجب الآن البدء بتأريخها) وفي مجلس الدولة، اكد، في ٤ ايار سنة ١٨٠٢، «في كل البلاد، تخضع القوة للمزايا المدنية... وقد ثبأت لعسكريين مترددين وحذرين، من حرص، فقلت لهم ان الحكومة العسكرية لا تقوم لما قائمة في فرنسا ابداً، ما لم تخضع الامة للتصنف طيلة خمسين سنة من الجهل... ولكنه صرح فيها بعد لغورغو: وبعد التحليل الاخير يجب ان يكون المرء عسكرياً لكي يحكم. لا حكم الا بالهناز والنعل...».

والافكار السياسية عند نابليون هي تجريبية تماماً، وكذلك الحال فيها خص افكاره الدينية. والدين عنده هو دعامة النظام الاجتماعي: «ولا ازل في الدين سر السجيد، بل سر النظام الاجتماعي». ويضيف ان الدين يرضي «حينا للمعائب» ويضمن لنا بالتالي الدجالين والسحرة: «وان الكهنة افضل عندي من امثال كاغليسترو^(١)، وكأنت وكل الخالين في ألمانيا...».

لقد وكان نابليون يتم بالمدح والاذخ والاعتراف المسرحي. ويعتقد ان الخيال هو الذي يحكم العالم. «ان عيب مؤسساتنا خلوها من اي شيء يتوجه الى الخيال. ولا يمكن حكم الانسان الا بالخيال. لولا الخيال لكان الانسان بهيمه» والى جانب الانتهازية توجد الشاعرية والحس الملحمي. وقد صنع نابليون في جزيرة القديسة هيلانة اسطوره.



(١) جوزف بلسامو، المسمى الكستور، كونت دي كافليسترو، دجال بارع، وطبيب إيطالي. ولد في بادسو (١٧٤٣-١٧٩٥) اعتنق الغيبات، وانضم إلى الماسونية، وكان له شأن في بلاط لويس السادس عشر. وقد تورط في قضية «الطه»، ما حده من فرنسا.

الفصل الحادي عشر

تأملات حول الثورة

كانت الثورة الفرنسية حدثاً مهماً جداً بذاته، فقد أعيدَ لها بموجات ايدولوجية قوية جداً، واقتُرنت بكثير من الايقاعات المتناغمة (في تاريخ الاحداث الاجتماعية والاقتصادية والسياسية) حتى ليستحيل الا تحدث تموجات في تاريخ الفكر السياسي.

وليس في فرنسا وحدها، بل ايضاً، وبصورة خاصة في البلدان التي اصابتها حروب الثورة، والفنصلية، والإمبراطورية، لم يستطع فقهاء القانون والصحفيون والفلاسفة ان يتخلوا عن التفكير حول الثورة. تفكير عاطفي، وانفعالي في بعض الاحيان، ولكنه ايضاً، وخصوصاً من قبل الفلاسفة الألمان، تفكير مدموج بمحاولة واسعة لإعادة بناء منطقية، واخلاقية، ومبنايفية وربما مدموج في فلسفة تاريخ او فلسفة فكر.

ان درسنا هو بدون شك درس كيفي، ولكنه، بكل تأكيد، الاسهل والاوضح ان ندرس على التوالي:

- رفض مبادئ الثورة التي لحظت بصورة خاصة في افكار بورك، وديغا رول، وجوزين دي مستر (القسم الاول).

- الفلسفة الألمانية، من حركة التنوير *Aufklärung* الى هيغل *Hegel* (القسم الثاني):

- مؤلف هيغل او محاولة في فلسفة الدولة الحديثة: الدولة هي احلى واللحظات السامية في تاريخ هو بدوره تاريخ للفكر (القسم الثالث).

المقطع الأول: رفض افكار الثورة والتنكر لها

١ - ردة الفعل العاطفية عند بورك *Burk*

انه ولا شك تقليص لشخصية ولعمل بورك (١٧٢٩ - ١٧٩٧) ان لا ندرسها الا من خلال مرقه المتفعل تجاه الثورة الفرنسية. وحل كل فإن كتابه: (افكار حول الثورة في فرنسا) سنة ١٧٩٠

يُعتبر تماماً تقريباً عن مجمل فكره وبصوره خاصة، كما لاحظ ذلك ليو ستروس Leo Strauss: «انه إيماناً واحداً هو الذي اوحى لبورك بحملاته لصالح المقيمين الاميركيين، ولصالح الكاثوليك الإيرلنديين، وضد وارن هاستن Warren Hastings، وضد الثورة الفرنسية... ان هذه الثورة... قل ما كانت الا لتؤكد تصوره للخير والشر، بأن واحد في مجال الاخلاق وفي مجال السياسة».

كان بورك برلمانياً كبيراً من اللويغ (حزب الأحرار الإنكليزي) ذا طبع عفيف، وفكر قليل المنهجية (على الأقل في عرض قناعاته). لم يكتب بورك بحثاً حول النظرية السياسية. ان افكاره حول السياسة معروضة في رسائل، وفي خطب، وفي «مقالات» هجومية ظرفية وهو ينطلق من الأقوال المثورة ومن دفتات شاعرية او جدالية، ومن حجج ضد الإنسان هادفاً في اغلب الاحيان الى نتيجة عملية. من هنا التناقضات الظاهرية، المعزوة فقط الى الظروف المختلفة التي تثير عاطفته. ويظل الإلهام دائماً هو هو. انه أولاً، (عند هذا الرجل، الذي هو بالدرجة الأولى متناقض)، المحقد على «الفلاسفة الباربيز» وعلى روسو بصورة خاصة، المحقد على «المجربين الشجعان للاخلاقية الجديدة» ليس لأنه لا يقبل نظرية العقد الاجتماعي وسيادة الشعب بل على العكس. ولكن لا احد شدد اكثر منه على هذه الفكرة بان العقل والنظرية ليسا سندانين صالحين لحياة المجتمعات، وان التاريخ لا يصنع من «البحوث النظرية» (وهو امر يمجح بورك بغربزته كارلندي. وارسقراطي، وجزييري) بل من خزن كبير للتراث وللحذر وللأخلاق التجسدة في اعراف وفي «حضارات». كان بورك يحتقر بنفس الشرعية التي تنامي عنده بالايان العقلاني بحقوق ميثاقية^(١)، وكان ينكر القول بان الدساتير يمكن ان «تصنع» او توضع (نفس الفكرة عند جوزيف دي مستر) بل هي وتنمو وتنمي الثروة الواقعية (التجريبية) عبر العصور. وإذا كان ممجّباً مولعاً بالدستور الانكليزي فما ذلك الا لانه يرى من خلاله الحق الطبيعي مجسداً (وكان الحق الطبيعي دائماً من اكبر إهتمامات بورك) بل لان هذا الدستور في نظره يمتاز باعطاء الانكليز الحرية فعلاً وإبراز قيمتها. وكحالة خاصة بشعب هذه المملكة، دولما رجوع الى اي قانون آخر اكثر عمومية او اقدم.

فهر يشير، الى حد ما، ببطل في الإيحاء الذي يتجلى في فكره، بان الواقع (اي الحاضر القائم وليد العصور) هو عقلاي. واخيراً كان بورك، الليبرالي المعاصر لأمم سمي، يعتبر تعاسة الفقراء كامر رباني، ويغضب من «الفكرة النظرية القائلة بان مرسوماً بشرياً يمكن، ان يحالج هذا البؤس. ذلك انه يؤمن تماماً بان الانسان لا يستطيع ان يصبح السيد الحكيم المتحكم بمصيره: ان تأملات حكم المشترعين لا توصل ابداً الى الحكمة العملية الموجودة في وما حصل خلال احقاب طويلة من الزمن وصبر اشتات من الاحداث».

(١) كان بورك يرى لكلمة «ميثاقية» معنى دميّاً.

وتحتل فكر بورك في إطار ابيولوجي هو بآن واحد كلاسيكي (الحكمة الشيسرونية) وتومية. وربما يضاف اليها، لدى هذا الأرستقراطي الليبرالي الفردي اخلاقية وجمالية تثلاث النظام والجمال في الفوضى الطبيعية وفي انطلاق كل ما هو فردي. (١). وقد اخذ بورك غالباً حل كونية «الفكر الفلسفي» ينطلق من «تزمين للأزلي». ومع الافتراض بان المآخذ لا يمكن ان يرتد عليه، فإنه بالامكان، بكل تأكيد، الكلام بصلده، عن محدودية الشيء الروحاني ونجسده.

كتاب «التأملات حول الثورة في فرنسا».

ان مناسبة هذا الكتاب المكثف، الملهم بقدر ما هو مضطرب، الخالي من الصفاء، كانت اشارة بالثورة الفرنسية اطلقها برابيس price في الرابع من تشرين الثاني سنة ١٧٨٩ في كتاب «مجتمع الثورة».

قبل كل شيء يغضب بورك من ان برابيس قد اقترح اعتبار الثورة الفرنسية كنموذج للبريطانيين: فهو لا يفضل ثورة ١٦٨٨ ويفضل التقاليد ودايتير المملكة، قد اصبحوا شعباً حراً؟، في حين ان الحرية الملتة في فرنسا ماهي إلا مصدرأ غير محدود للاضطرابات، لان الحرية يجب ان تكون «حازمة، اخلاقية ومنظمة جداً».

«ان اعلن حكمي على الحرية الجديدة السائدة في فرنسا الى حين استعلاي عن كيفية تطبيقها من قبل الحكومة وعن ماهية نظرة السلطة العامة وتوافقها، ومع الانتظام العام ومع الانضباط العسكري، ومع انتظام وتوزيع المدفوعات العامة الفعلية، ومع الاخلاق والدين، ومع ضمان الملكيات، ومع السلم وحسن التنظيم، ومع الاداب العامة والخاصة. وندرك من خلال هذا القول الدوافع الدائمة التي تحمل بورك على تفضيل القيم العملية، باعتبارها الحارسة والضامنة الوحيدة للنظام الطبيعي، رغم قبوله نظرياً بالقيم الكونية الكلية. والفكر المنفعي الذي طبع اكتلترا في القرن الثامن عشر بطابعه العميق هو الذي يقوده احياناً الى حجج تقترب من حجج المكافيلية».

ولي جدول ظاهر التناقض يقارن بين الثورة الفرنسية، وهي هندسة مترجفة، قائمة على صحيفة بيضاء (٢)، وبين الدستور الانكليزي الذي لا تكمن حكمته العميقة في بعض القواعد او المبادئ فقط بل في تناسق العادات والاعراف والمؤسسات التماسكة، المستقرة عبر العصور، تناسقاً واسعاً ومرهقاً. وهذه المؤسسات دون ان تناقض إحداها الأخرى منطقياً، تراكتت وانسجمت وتمازجت محدثة، بصورة طبيعية الحوار المتعاقب بين الاحزاب السياسية التي يقيم

(١) المؤلف الوحيد النظري، لبورك عنوانه «بحث فلسفي في أصل أشكالنا حول السامي والجميل». ونشأ مع الحساسة الانكليزية يعتبر المؤلف بالثورة رومانسية يتعداه ما يدافع عن حق الاحساس والفرجة من عقل العقل.

(٢) أي حل هدم ما سلفه.

دورها، بأنّ واحد على تحفيز وتوازن هذا الجهاز الحي الذي هو الدستور البريطاني. هذه المقارنة بين الدستورين والحريتين هي الشاشة العميقة التي رسم عليها بورك، بمناسبة بدايات الثورة الفرنسية أهم المواضيع في فلسفة محافظة.

كرمه للتجريد.

وان الفلاسفة الباريين هم اسوأ من المفكرين غير المبالين «بالمشاعر» «والمعاداة» التي تدعم عالم الأخلاق... فهم يعتبرون الناس، في تجاربهم، كما يعتبرون الفئران تحت مضخة هوائية أو في وعاء فيه غاز سام، لا أكثر ولا أقل....

... ان القرارات القومية أو المشاكل السياسية لا تتركز بالدرجة الأولى حول الخطيئة أو الخطأ. انها ذات صلة بالخير أو الشر... بالسلم وبالراحة التبادلة... بالتصرف الذكي في مزاج الشعب... .

... والعادة القديمة هي دعامة كل حكومات العالم.

والجدة في الثورة الفرنسية التي يميزها بورك عن غيرها من الثورات (الانكليزية مثلاً في انها ثورة «عقيدة ومعتقد نظري» وهي اول ثورة فلسفية» قام بها اناس يحملون تحت قوة المصادفة، وينسون ربما «الشيء الوحيد الذي نسأل عنه بكل تأكيد، وهو ان تصرف في وقتنا وعصرنا وحاضرنا».

واعلان حقوق الانسان والمواطن يثير بصورة خاصة تهكم بورك الحاد، والمقابل فهو يركز على الخصوصي والفرد، والمدهش، وعلى ما هناك من فوارق طبيعية، مكانياً وزمنياً وما يتعلق منها بالعادات وبالتجارب وبالأشخاص.

النساء على الطبيعي

ليست الطبيعة عند بورك «كلية» عقلانية بل هي ما تقدمه لنا العناية الإلهية بمطلق حريتنا الفاضلة التي نشارك نحن فيها «بصورة طبيعية».

من هذا المنطلق يثني بورك على الأعراف وحتى على المعتقدات الجامدة (يراجع هيوم):

«كلما سادت المعتقدات كلما أصبح تأثيرها أهم وكلما ازداد حبنا لها هذا اللبرالي لا يقبل ابداً بالمساواة لانها ضد الطبيعة، ويرفض باحتقار المزاعم القائلة بأنه بإمكان مصغفي الشعر ومنيري المصاييح حكم الدولة.

الثناء على الضغوطات .

يؤمن بورك بأن المجتمع المدني يركز على عقد وضع حد لحالة الطبيعة، هذه الحالة التي كانت وطيتنا العارية المرجفة. ولكنه هنا يقصد حالة الطبيعة السابقة للعناية الإلهية (والتي هي بالتالي مجرد تصور)، بحيث ان المجتمع المدني «الإنفاق» هو حالة الطبيعة الحقيقية (الإلهية). لا شك ان المجتمع المدني يهدف في النهاية الى حماية حقوق الناس، ولكن هذه الحقوق هي حصراً حتى الوصول الى السعادة من طريق انتصار الفضيلة على الأهواء. ويجب ايضاً ان نحتسب بالدرجة الأولى في عداد هذه الحقوق حتى المحكومية وحتى القوانين وحتى الإكراه. وحتى كل انسان في البقاء وفي السعادة لا يقتضي مطلقاً الحق الفردي في مناقشة الشؤون العامة، وحتى المشاركة في الحكم، بل فقط الحق بوجود حكومة صالحة. وهو يدعو اذن الى حكومة من «ارستقراطية طبيعية»، مطبوعة تماماً بممارسة إنضباطية شخصية وفضائل صارمة وتشديدية. من هنا المدح السرف الذي يكبله للاكراه بشأن الزواج والتششف والدين.

في المؤسسات المتجدة في اشخاص.

هذا الموضوع ذو الحظ الكبير في كل فكر تقليدي يستمد اصله عند بورك من كرهه للشرعية. كانت الثورة الفرنسية تنوق الى جعل العائلة المالكة صاحبة الولاية الطبيعية البسيطة في الوظيفة العامة. «ويصبح الملك إنساناً والملكة امرأة» يقول بورك باستكار. ولا تعرف غضبه الحدود عندما يتصور المهاجمات للملكة الشابة ماري انطونيت. هذا الانتاكت على الوظيفة الملكية، الذي لا يقيم حرمة لجسد الملك يبدو له بأن واحد ارتكاباً للمحرمات وخرقاً للمشاعر الطبيعية. الحب هو قانون من الطبيعة. ومن الطبيعي ان نحب الاشخاص انما ليس من الطبيعي ان نتوقع من الناس ان يحبوا المؤسسات والوظائف.

الحرريات وليس الحرية.

وكما ان بورك قد دافع بصورة خاصة، في قضية المستوطنين في اميركا، عن حريات الجماعات الانكليزية ضد المحاولة الرامية الى المركزية والى الدمج، من قبل جورج الثالث، كذلك يثور ضد مشاريع الجمعية الوطنية الفرنسية الرامية الى تقنين التنظيم الاداري والمالي للملكية في فرنسا. فهذا التنظيم الذي كان قائماً هو ثمرة التاريخ والتجربة وشبكة الحللايا حيث توازنت الحريات العملية المتدعة. ان الحريات لا يمكن ان تكون الا ثمرة إرث، أما الزعم بان الحرية هي مطلقة فلا يؤدي الا الى فقدها. والموضوع عاجلته فيها بعد وإشباع (في فرنسا) مدرسة مجلة «الأكسون الفرنسية»، ودعابة حكومة فيشي^(١).

(١) حكومة فيشي هي حكومة ريشا المارشال شان بين ١٩٤٠ - ١٩٤٤. وكانت موالية لحلف أثناء الحرب فاهبت بالهيانة المعنى من قبل الفرنسيين الدبغولين والمقاومة.

الثورة في تاريخ العناية الإلهية

لم يتورع بورك وهو يعالج موضوعاً سوف يوسع تماماً من قبل مستر Maistre، ان يرى في الثورة الفرنسية قصاصاً من الله لخطيئة البشر. في رسائله الأخيرة افترض ان نصر هذه الثورة كان بإمر من العناية الإلهية، وان الدولة التي انبثقت عنها قد وجدت «كلمة على الأرض لعدة مئات من السنين». وقد حله تشاؤمه على الظن بان الناس لن يكونوا، في مواجهة هذا التيار الجارف، لا فضلاء ولا مصممين، على الوقوف بوجهه. والتاريخ الإلهي عند بورك لا يوجهه عقل، انه عفوي بأكمله. والمصادفة هي إحدى صفات الله في نظره.

٢ - الثورة المعاكسة والكتاب باللغة الفرنسية.

من بورك الى كتاب اللغة الفرنسية ظلت عناصر الاتهام ضد الثورة الفرنسية هي ذاتها. ومع ذلك فالأطوار الأيديولوجي قد اختلف لقد انحنى بورك باللائمة على ١٧٨٩، وجدد أولاً انجلترا، (وتركيبتها) الذي لا مثيل له في ما خص الحريات والعادات الموروثة. ويطبعه الخاص وبلافعال الذي نقلته الاحداث اليه تقلد لوك وتأثر (حتى لا شعورياً) بالمنفعة. ولم يلتفت ريفارول، ولا جوزيف ديمستر ولولفته واحدة الى المؤسسات البريطانية. لقد اعتبر ريفارول ضمن خط فولتير. اما جوزيف ديمستر، فكان ذا فكر تيوقراطي خالص، وقد غرف، فضلاً عن ذلك، من منابع التورانية التيوصوفية، أكثر من غرفه من العقائد التيوقراطية الوسيطة.

أ - ريفارول

لم يكن ريفارول منظرًا، ولكن ذكره ماتزال حية حتى اليوم (راجع الصحيفة التي تحمل اسمه) ودراسة مؤلفاته تكشف عن الجدور التي يغرسها الفكر المناوئ للثورة في فلسفة القرن الثامن عشر والثورة المضادة ليست مجرد ارتكاس ضد قرن الفلاسفة، فهي تدن لهم بالكثير، مع لجوئها أحياناً الى بعض المواضيع المستعارة عنهم لتستعملها ضدهم.

قبل سنة ١٧٨٩، عرف ريفارول، (١٧٥٣-١٨٠١) كمحدث بارع متخصص في المقالب والطرف لقد كان طفلياً ساخراً في مجتمع سائر الى الانهيار، انه آخر الوصولين في النظام القديم. يقول عنه ديودور V. H. Debidour في مقدمته لقطع مختاره نشرها غراسي سنة ١٩٥٦، ان فيه شيئاً من جان جاك روسو، وشيئاً في شيني Chenier، كما فيه خصوصاً شيء من فولتير، «انه من عصره تماماً، وليس هو الا من عصره».

ولكن الثورة انفجرت وقام هو ضدها. هذا الملحد اصبح مدافعاً عن الكنيسة وعن الملكية، ولكن موقفه هذا لم يمنعه من القسوة في الحكم على لويس السادس عشر. وانتقد اعلان الحقوق: «مقدمة مجرمة لكتاب مستحيل» وكان يرى انه من الواجب ابدالها ببيان عن الوقائع وبيان عن الواجبات. وندد باوهم السيادة الشعبية والمساواة واطهر تفضيله للزراعة واستعمل بصورة واسعة

موضوع الشجرة^(١) (وآه). لا تكونوا أكثر علماً من الطبيعة! إذا أردتم أن ينعم شعب عظيم بالظل، وأن يتفدى من ثمار الشجرة التي تزرعون، لا تتركوا جذورها مكشوفة».

ويحمل أحد مؤلفاته عنواناً ريناني الصيغة (نسبة إلى Renan): في «الإنسان المفكر والفاضل» (١٧٩٧). ويتكلم كما يتكلم موراس Maurras فيما بعد، عن السياسة الطبيعية: «يجب أن لا نريد أن نكون أكثر علماً من الطبيعة».

ولكن يظل رجلاً من القرن الثامن عشر، ويأتي على ذكر السعادة مثل روسو ومثل سان جوست: «ليس للأمة حقوق من شأنها أن تقضي على سعادتها... والمثليون الحفيقون للأمة ليسوا مثفلي إرادتها المؤقتة، بل أولئك الذين يفسرون إرادتها الخالدة ويتبعونها: هذه الإرادة التي لا تختلف مطلقاً عن مجدها وعن سعادتها».

في الأطر التاريخية المختلفة، سيكون لريفاورول خلفاؤه: أدباء لامعون ومدللون، ادمغة واضحة ورشيقة، وإعلام وقحة. السياسة قلما استجلبتهم، لو لم يحملهم القهر، الذي يتسبب به «الأيديولوجيون»، ذوو اللغة الثقيلة، والحروف الجسدي من الشعب الغاضب، على الوعي الفاجئ، بهم متضامون مع مجتمع النظام فيه والتراث يؤمن لهم الطمأنينة والنجاح. وعند المقارنة يتبين أن هؤلاء السليبين الوقحين كان يتحركون كفرسان للملك باسم التراتية حائمين دائرين حول الكتبة الثقيلة من الأكاديميين الذين سرف بسدون الفراغ في الزمن المقبل.

بـ الحركة التنويرية والنيوقراطية (حكومة رجال الدين)

أن تقليدية ريفاورول هي من السمات الفولتيري، وتقليدية جوزف دي مستر تفرس جذورها في التنويرية التي ازدهرت عريضة نوعاً ما، في أواخر القرن الثامن عشر. ونحن لا نستطيع هنا إلا أن نشير إلى تأليف فابري دويلفه (١٧٦٨ - ١٨٢٥) وإلى تأليف كلود دي سان مارتان (١٧٤٣ - ١٨٠٣) (الفيلسوف المجهول)، مؤلف كتاب «إنسان الشهوة» (١٨٩٠) وفيه بحث عن «النظرات السياسية والفلسفية والدينية حول الثورة الفرنسية» (١٧٩٥) سبق بسنة واحدة كتاب «نظرات حول فرنسا» لجوزيف دي مستر J. de Maistre، وفيها إشارة مثلها، إلى الصفة السماوية للثورة.

ومستر ذو عبقرية قوية وموجزة يفترق إليها سان مارتان افتقاراً كاملاً، إلا أن هذا الأخير قد أثر في خلاصته تأثيراً عميقاً. ومن المفيد في هذا الشأن أن نشير:

١) إلى المنايع الصوفية لهذه التقليدية الفرنسية: في «نظرات حول فرنسا»، صرح جوزيف دي مستر أنه ينتظر «وحياً» جديداً. وهو تعبير ديني جديد يعبر تماماً عن معنى الانجابيل. وفي هذا

(١) المستعمل بصورة واسعة في الأدب التقليدي (راجع فيما بعد صفحة ٥٧٨)

بعد كل البعد عن العقلانية التي كان يتباهى بها موراس. (Mauras).

٢) ان نقاط الالتقاء بين التقليدية الصوفية عند «مستر Maistre» والمسيحية الجديدة للسان سيمونين. فالتقليدية والسان سيمونية تشتركان في أكثر من نقطة التقاء: فالأسقف السان سيموني، لمقاطعة برثانية، لويس روسو استقى من سان مرنان ومن جوزيف دي مستر، وعاد سنة ١٨٣٤ الى الايمان الكاثوليكي، مروراً بالفوريرية، (نسبة الى فورير) ليصبح داعية متحمساً للكاثوليكية الاجتماعية. ومثل هذه الحالة لم تكن نادرة. لانها تؤدي الى شكوكية سليمة، تجاه الحفظ التي تباعد او تدخل تميزات قاطعة بين مختلف حركات الفكر خلال حقبة واحدة من الزمن.

ج- منهجية المواضيع المعادية للثورة

انه مع جوزيف دمستر، ثم مع الفيكونت ديونالد (علماً بان شاتوبريان، ولاسي جاء بنجمة مختلفة)، انتقلت التقليدية، التي ظهرت يومئذٍ وكأنها نقية الثورة، من ردود فعل حادة، عند بورك، ومن قصائد هجائية، عند ريفارول لتصبح بناءً او جسماً من العقائد الثمناكة.

ان الاستمرارية في معالجة ذات الموضوع، بين «الفكار» (١٧٩٠) لبورك و«نظرات حول فرنسا» (١٧٩٦) لجوزيف دومستر، اكيدة ولا تقبل النقاش: نفس التحفظات ضد العقلانية المطبقة على المجتمعات البشرية، نفس الفكرة الغاضبة عند ذكر تركة التقاليد الثوية، ونفس الايمان بالعناية الإلهية المنظمة الخفية للسلطة على قدر الشعوب، ونفس فلسفة التاريخ التي تعني المعنى الاخلاقي على الكوارث السياسية وترى فيها اشارة للعقوبة الإلهية على الخطية.

وكذلك تبدو اكيدة مديونية الماسوني المتصوف جوزيف دمستر تجاه نورانية سان مرتان وتصوره الصوفي جداً وللجلادة مثلاً: «انه رعب واطلة لجميع العالم... انه عامل غير مفهوم في العالم» او تصوره للخراب^(١)، كل ذلك لا يمكن أن يفهم إلا في ضوء النورانية، ودراسة دمستر وايضاً دراسة بونالد، الاقل إلهاماً، والأكثر منهجية تقع في محله تماماً هنا. ومع ذلك فنحن نؤجل بحثها وعرضها الى الفصل الثاني عشر، مع دراسة التقليدية الفرنسية في القرن التاسع عشر لاسباب تتعلق بالترتيب التاريخي فقط: لا شك أن فكر جوزيف دمستر كان قد تكون كاملاً حوالي سنة ١٧٩٥، ولا يقل عن ذلك صواباً إنه في ظل الرستوراسين كان له هو ولبونالد أكبر الأثر. توفي مستر سنة ١٨٢٦ وبونالد سنة ١٨٤٠، في حين أن بورك وريفارول وسان مارتان

(١) فرق هذه الأجسام المتصلة من الحيوانات، يقع الانسان الذي لا توفر به اللحظة أي شيء... ولكن هنا حل القانون مقصور على الانسان... أي كائن يدمر من هو مدمر كل شيء؟ هو الانسان مكلف بدمج الانسان... الحرب هي التي تنفذ الرسم... الا تسعون الأرض تصرخ وتطلب الدم... الأرض لن تصرخ عبثاً: الحرب تشتعل، واعط الانسان بلهاج الإلهي، القريب من الحقد والنضب، فقدم نحو ساحة الحرب، دون أن يعرف ماذا يريد، أو يفعل... لا شيء يقدم الفكرة التي نجر الانسان نحو المعركة، بري... قاتل... آله حليته بيد رحمة، غطس رأسه الى أسفل في الخفض الذي حفر به... ويبدو الملك البعيد كالشمس حول هذا العالم البائس، ولا يترك أمة تستعيد أنفاسها الا ليضرب لحرب (Les Soixies de Saint-Petersbourg, 7 exécution).

قضوا على الترابي سنة ١٧٩٧، ١٨٠١، ١٨٠٣. وكان من الكافي إذن أن نشير هنا إلى إستمراوية التيار المعادي للثورة^(١).

المقطع الثاني. الفلسفة والسياسة في ألمانيا

حوالي سنة ١٧٨٩، قطع كنت Kant نزهة العزولية اليومية انتظاراً لوصول بريد فرنسا. سنة ١٧٩٣ كتب فيخت Fichte كتيبن لكي يدافع عن أعمال الكونفاسيون. كتب هيغل Hegel مستذكراً، فيما بعد، بدايات الثورة الفرنسية يقول:

«... ها قد توصل الانسان الى المعرفة بان الفكر هو السلي يجب ان يحكم الواقع الروحاني. لقد كان اذاً فجراً مشرقاً. كل الكائنات المفكرة شاركت في الاحتفال بهذه الحقبة. .. وساد. في هذا الوقت، شعور مهم، ورجفة فرح مرت بالعالم، كما لو ان التآخي الحق بين السماوي والارضي، قد تحقق».

ومع ذلك، وعقب سنة ١٧٩٥، وقبل ذلك بكثير، في رأي البعض، عزف كل المفكرين الإلان تقريباً، بحزن مختلف درجته، إن لم يكن عن مبادئ الثورة فعل الأقل عن حملها. إن جنتز Gentz هو الذي صرح سنة ١٧٩٠ «اني اعتبر نكسة هذه الثورة كاعظم مصيبة اصابت الجنس البشري سابقاً» كما نشر بعد ١٧٩٣، ترجمة، مزودة بالتعليقات المرحية، «للائكاره لادمون بورك».

وعلى الرغم من هذا الكره السريع، فان معظم الكتاب الالان تقريباً ظلوا واعين تماماً للاهمية الحاسمة، الكلية للثورة الفرنسية (تذكر الافكار التي اوحى بها معركة غالي لغوته. Goethe...). وليس من الاسراف القول، انه، بالنسبة الى البعض على الأقل، ساهمت اهمية «الاشارة» التاريخية، التي هي الثورة الفرنسية، بقوة، في دمج الاحداث السياسية والاجتماعية ضمن فلسفتهم.

ان سبب هذه التغيرات، تجاه الثورة الفرنسية، وايضاً ان سبب الهيمنة والاغراء الذي مارسته الثورة على الفكر الالاني، يمكن ربما، في السياق الابدولوجي، الذي كانت ألمانيا غارقة به، في بداية القرن التاسع عشر. سياق مختلط فيه، حتى الانصهار احياناً، تأثيرات فلسفة الانوار، وتأثيرات الزعة التاريخية والمدرسة ما قبل الرومنسية (والقبرومنية Prémonitionisme).

١- السياق الابدولوجي

عرفت ألمانيا القرن الثامن عشر، ككل أوروبا، عهد فلسفة «الانوار»؛ الالفكلا رونغ L. AUFKLARUNG. كانت هذه الفلسفة اشتقاقاً من تصورات ليبنز، تجمعت وشاعت، بصورة

(١) يجب ان لا ننقل السومري هالر L de HALLER (١٧٩٨-١٨٥٤) تلميذ بوتلاند وعبد، مؤلف... بحث العلم السياسي (١٨١٦-٢٩، المجلد ٦).

خاصة، هل يد احد تلامذة هذا الاخير ولف .Wolff.

ومن عدة نواح، ترتدي الاوفكلارونغ نفس الميزات «فلسفة الانوار» في بقية اوروبا، وفي فرنسا بصورة خاصة: نفس المنهج التحليلي والانتقادي (الذي هو منطلق كنت)، نفس الميل نحو العقائدية (الدوغماتية) المنطقية الخالصة، نفس الرعب من «الجهل». عُرِفَ كنت تماماً طموح الاوفكلارونغ: «... (انما ترمي الى) عتق الانسان الخارج من القصر الفكري حيث عاش حتى ذلك الحين بفعل ارادته الذاتية... تحرراً واستعمل عقلك. هذا هو شعار الاوفكلارونغ».

ومع ذلك، فالأوفكلارونغ، الذي لم تعتمد إلا نخبة ضئيلة (وليس كل النخبة الفكرية الألمانية) والذي تعايش مع حركة قوية تقوية، اتصف ببعض الصفات التي تميزه تماماً.

فالأوفكلارونغ، أولاً، ليس هو، او هو قليلاً من الحركات الفكرية السياسية، لقد اهتم اساساً بالمشاكل الدينية او الاخلاقية. ان هدفه، قبل كل شيء، تربية العقل الانتقادي، في الميادين الاخلاقية.

وعلى الصعيد السياسي، قلما هيأت العناصر المختلفة، المفكرين الالمان، واعدهم لتوجيه انتقادهم نحو المؤسسات: التأثير اللوثري، التجزئة السياسية للبلدان الألمانية، الميول المثالية لدى النخبة الفكرية، بورجوازية مستوطنة في أغلب الأحيان، الخ وعمل كل، فان الاستبدادية المستمرة كانت تستخدم وتستطبع لصالح الملوك المطالبين بالتأفة نوعاً ما، التي كان يناهض بها الثنورون، وذلك في سبيل اقامة حكومة مستبيرة بالعقل عند البحث عن السعادة المنجية للشعوب.

ولكن الحركة التنويرية بصورة خاصة، لم يكن لها في المانية (الا عند ولف وربما) الصفة العقلانية الباردة (او المتدنية ظاهرياً) التي ارتدت في فرنسا فلسفة الانوار. ان اهتماماتها الاخلاقية القوية جذبتها في اضطراب بلغ عند لسن Lessing، مثلاً^(١) حد انتظار ظهور دين خالص حق. وهذا يفسر، الى حد ما، لماذا احس كنت (Kant)، الذي كان، برأي سبنيل، J. e. Spénilé يعتبر «نهاية وتصفية الاوفكلارونغ بأن معاً، بضرورة تأسيس فلسفته، لا هل معطيات تجريبية بل على مقولات معينة (بواسطة الفهم) لعقل خالص. من هذا يفسر ايضاً كيف ان غوته وهرود انتقلا بسهولة كلية سنة ١٧٧٠ في ستراسبورغ، من مناخ، الاوفكلارونغ الى مناخ الجرمانية التي تتميز وبالعاصفة والمهجوم». (Sauran und drang) لم تطور فلسفة الانوار في المانية، (عقل صعيد الايديولوجيات السياسية على الاقل)، نفس القوة الاكالة، كما في فرنسا.

وعقب سنة ١٧٧٠، فضلاً عن ذلك، اصطلح الاوفكلارونغ بارتكاسة مضادة للتشككية ومضادة للعالية (كوسموبوليتية)، تلك هي ارتكاسة والعاصفة والمهجوم (Sauran und drang). ان

(١) لو ان الله الترح على بأن اختار بين الحقيقة المطروكة، او البحث الذي لا بكل لاجته: احفظ بلخليفة لك، لما انا فانتار حيرة البحث.

نقطة الانطلاق في هذه الارتكاسة كانت ولا شك جمالية خالصة (لسنغ في كتابه *Dramaburgie de Hambourg*، انتقد الجمالية الكلية زعماً، عند الفرنسيين وامتدح شكبير مع التوصية بالرجوع الى الطبيعة الفجة العذراء. ومع ذلك، فان الحركة لم تكن بدون مضاعفات سياسية، من حيث انها حركة قومية خالصة، وثانياً لانها «لؤنت» فكر مؤلفين امثال هرودر وفينجت *Fichte* وبدون شك هيغل ايضاً.

اما الرومنسية الالمانية، فمن الصعب توضيح مكانها في سياق الافكار السياسية. وحده هلدنرلن *Holderlin* بدا مبيناً بالاحداث السياسية. ومع ذلك نلاحظ بان المدرسة الرومنسية عند «الأتان» *Athenaeum* تمتدح احياناً بانه من الواجب عليها الانتباه الى فخت *Fichte*. ولكن هناك موضوعاً في الرومنسية الالمانية ربما اثر تأثيراً مبيناً على الأقل في نمط الفلسفة السياسية بعد فخت. في المقام الاول، هناك موضوع «الديناميكي اللاتماهي» (الموجود سابقاً عند لسن) الازلي غير المكتمل: الذي يمكنه ان يكون مدخلاً لفكرة العودة الدورية كما يكون مدخلاً للحركات الديالكتية في التاريخ. ثم هناك موضوع «التظيم» *Organiciste* لاشتراكية في الحياة وللتجربة، المرتكز على عناصر غير عقلانية (عادات موروثية، خرافات، اعراق) يشمل ويتجاوز الفرد.

وأكثر من الرومانسية كان للتاريخية، التي ارتبطت بها اسماها ادم مولر *Möller* وسافيني *Savigny*، مرمى سياسي مباشر. في سنة ١٨٠٨ - ١٨٠٩، امتدح ادم مولر قارئ بورك ودمستر، بعد ان رفض رفضاً قاطعاً التركة الفردانية من الحق الروماني ومن فلسفة القرن الثامن عشر- في سلسلة من المحاضرات القاها في درسد، مدحاً ملحقاً التطور التاريخي الذي، اولد، بحسب رأيه، الدولة، جهازاً مزوداً بالحياة، والوحدة والاستمرارية. بالنسبة الى مولر، الدولة تعمل على كل شيء، لانها وحدها تمتلك «روحاً مشتركة». ورغم ذلك، ليست الاستبدادية مبررة (لانها هي بالذات ايضاً مظهراً من مظاهر الانفرادية: انفرادية الملك؛ مقابل عظيم قدرة الدولة يطرح مولر الشعور الديني. في سنة ١٨١٤، اخرج المؤرخ والحقوقي سافيني، (رداً على بعض المشرعين الالمان الذين طالبوا لالمانيا بنظام حقوقي مقوّن مستوحى من القانون المدني الفرنسي) نظريته عن الحق «نتاج تاريخي ومشاعي لنفس الشعب» (فولكسجست *Volksgeist*). والفولكسجست المتنامي باستمرار، له شكل مرثي هو الدولة، التي انطلقت تاريخياً من العائلة، ثم من القبيلة، لتصل الآن الى الجماعة الموسعة. وكل التنظيم القضائي الموروث من العصور هو شرعي؛ انه الشكل الشرعي للدولة.

٢- السياسة في فلسفة كنت

ان المؤلف السياسي المباشر الوحيد لكنت (١٧٢٤-١٨٠٤) هو «مشروع سلام دائم» (١٧٩٥). وهناك ايضاً تأليف اخرى هي مجرد مقالات في الغالب تعالج المسألة السياسية انطلاقاً من نظرة حول الاخلاق والحقوق، او انطلاقاً من فلسفة التاريخ. ومع ذلك فهذه المؤلفات، او اجزاء المؤلفات، هي ابعد من ان تعبر على مجموع الفكر السياسي الموجود في فلسفة كنت: وكتابه

(تقد العقل الخالص)، و(تقد العقل العملي) ضروريان ايضاً لفهم فلسفته السياسية كضرورة الكتابات والتلميحيات المخصصة مباشرة للسياسة.

ان تفكير كنت حول السياسة والتاريخ يأخذ معناه وموقعه من خلال مجموعة من المثل التجاوزية العلوية. بالنسبة الى كنت لا وجود للمعلم المطلق بالواقع بذاته. ان العلم ليس إلا مجالاً للمعرفة، والعمل هو مجال الاخلاق. وهو يلتجئ لكي يضع مقومات اخلاقيه وميتافيزيقته الى الشكل المطلق الخالص، للواجب، الى المقتضى الاخلاقي المثالي.

المصادر والمستحضرات.

لقد تشبع كنت، عدا عن الكتاب السياسيين القدامى، بمونتسكيو، وبروسو خصوصاً، ثم بالتنورين Aufklarern. وهو يستعير من مونتسكيو فكرة فصل السلطات الثلاثة وتوازنها. وعن جون جاك روسو اخذ نظرية العقد الاجتماعي التالية لحالة الطبيعة ورحلها: لم تعد القضية مطلقاً نوعاً من الفرضية التاريخية، بل «فكرة عن العقل» تؤلف القاعدة الشرعية للسلطة العامة، ان فكرة المساواة الاساسية بين الناس، ونظرية الارادة العامة لا تشكلان كما عند روسو عناصر عقيدة ديموقراطية: وكنت جمهوري وغير ديموقراطي. وليس الامر بالنسبة اليه إلا احكاماً مشتقة من المقتضى الاخلاقي، تمنح المعامل (الجمهورية وليس الشعب بمفهوم روسو) من اصدار قرار لا يمكن ان يتخذ كل شخص معنوي. ومن الحركة التنويرية (الافوكلائنغ) يأخذ كنت اخيراً قاعدة التقدم المنسق للبشرية نحو الحرية والحلقية، وبالتالي نحو السلم الدائم. وبالمقابل فهو يفضل بدون جدل عن التفكيرية الناشئة في الافوكلائنغ، مفترضاً بشكل حاسم اولوية التطبيق على النظرية، وملحاً على المعاصر الحاسم الذي يشكله العمل التطبيقي للانسان في هذا التنازع البشري نحو الانسة.

التائج السياسية للفلسفة العامة.

ان القول بعمومية الاخلاق وعالميتها يمر وراءه مساواة جميع الافراد كأشخاص معنويين واستقلالية كل فرد من هؤلاء تنلزم أن تكون له كرامات وهم ذوو كرامة لانهم أشخاص عاقلون، يستحقون الحرية السياسية. والعالم الادبي الاخلاقي اي (عالم الحقائق السياسية والاجتماعية)، بحكم سيطرة الغايات والنهايات عليه من لا يمكن ان يحكم الا بقواعد قانونية تخضع فيها السياسة خضوعاً مطلقاً للاخلاق المتميزة بإطلاقيتها وبجمودها وليس المطلوب هنا نظرية تطبق في مجال البحث عن الحقيقة كحقيقة. بذاتها، بل المطلوب بذل جهد عملي من قبل الفلسفة.

وكنت، مثل روسو، لا يعترف لفلسفته الا بفضيلة واحدة هي مساعدة الناس على اقرار حقوقهم:

«مضى وقت كنت ارى فيه ان البحث عن الحقيقة وحدها يشكل شرف الانسانية، واحضرت الانسان العادي والذي لا يعرف شيئاً. ووضعني روسو في الطريق القويم...»

تعلمت معرفة الطبيعة البشرية واعتبرت نفسي أقل فائدة من الرجل العامل العادي اذا لم اعتبر ان فلسفي يمكن ان تساعد الناس على اقامة حقوقهم» (Frag., ed. Hartenstein Vol VIII p 624)

السياسة المرتكزة على الحق

عرف كنت الحق:

بانه ومجموعة الشروط التي بها تستطيع حرية الاختيار عند الفرد ان تتوافق مع حرية الاختيار عند الآخر، وفقاً لقانون حرية عام.

وهذا التعريف، هو اشتقاق من الفكرة الكانتية حول استقلالية الارادة وسيادة الغايات وهو من جهة ثانية، ينقل حرفياً عبارة بيان حقوق الانسان لسنة ١٧٨٩.

ان حقوق الإنسان هي: (١) الحرية كإنسان؛ (٢) المساواة كفرد امام قانون اخلاقي واحد؛ (٣) الحق في المواطنة، اي حق جميع الذين لبسوا في حالة تبعية (يستبعد الخدم والعمال) تمتعهم من ان يكونوا في حالة اخوة متساوية امام القانون المشترك.

والدفاع عن هذه الحقوق واحترام هذه الحقوق غير القابلة للتصرف هما اساس كل نظام سياسي شرعي. وان هذا الدفاع هو غاية كل سياسة، من دون السعادة ومن دون ارضاء المواطنين (يرفض كنت هنا، الاستبدادية المستنيرة وكل المنفعة التنويرية. (الاولفكلارنخ). ان الشكل السياسي (والشكل القيادي لا الشكل الامري). هو الذي يتلاءم مع هذه الغاية، انه الشكل الجمهوري (نقيض الشكل الاستبدادي) الذي يتطلب، كاجراءات تطبيقية مادية، النظام التمثيلي وتوزيع السلطات. ويقول كنت بالملكية الدستورية. والافتراق المحدد المفيد بضرورية. اما في التطبيق السياسي فيغلب عليه الحفر.

سياسة وفلسفة التاريخ

كُنْتُ هو اول فيلسوف كبير لا تكتفي فلسفته السياسة، كما عند الكثيرين من اولئك الذين سبقوه، بان توضح وتجلي «اعتبارات تاريخية» بل انه يريد لها ان تندمج بفلسفة للتاريخ.

يؤمن كنت ومشروع للجنس البشري او على الاقل (لان كلمة مشروع تتطلب ان تكون الارادة الانسانية العاقلة الواهية، هي التي تشكل بذاتها المشروع)، يؤمن بان الطبيعة هي تعد وعيها شموليتها وكونيتها Universalisation وذلك بجرها البشرية نحو نهاياتها وغاياتها. و«الطبيعة» تعطي بداهة للسياسة غاياتها وذلك بقيادتها الجنس البشري نحو انتشاره على وجه الارض كلها، ونحو الثقافة، وهما شرطان في قيام حكومة شرعية جمهورية وكونية تشيع السلم الدائم. ان النظام الجمهوري الممد، طبعا لكي يشمل الكون ولكي يلغي الحروب والمخاصمات هو بالتالي «اعداده» لملكة الله.

وعلى كل فالنظام الجمهوري المحدد (أي التاريخي) لا يقيم ولا يؤسس الا بشكل غير كامل، وبالطريق البسيط، سيادة الحرية. ان الطبيعة والسياسة لا تؤديان ولا تقودان الا الى الشرعية وليس الى الخلفية. ولكن حالة القانون وسيادته هي ضمن الخطة العامة لفلسفة التاريخ، انها سبق التصور والامل في سيادة القانون الاخلاقي سيادة مطلقة عملية.

السياسة والاخلاق. الغاية والوسائل

ان العقل العملي لا بشكل اطلاقاً في نظر كنت عقلاً انتهائياً. واوامر العقل العملي (مثلاً العقل لطبق على عالم العمل) تفرض نفسها كمطلقات تجاهها لا يجوز القبول بأي خروج او تجاوز.

والتعليم والامر الاخلاقي الموجود في الغايات لا يمكن في اي حال من الاحوال ان يرتبط وان يرتب بالوسائل، حتى ولو كانت هذه الوسائل تسمح باختصار الطريق المؤدية الى الغايات. والمثال الاسمى عند كنت هو «السياسي الخلق» وليس المكيافلي. والاخلاق هي دائماً الحكم الذي لا حكم بعده في السياسة. وشعار «السياسي الخلق» يجب ان يكون بحسب رأي كنت، ولكن العدالة هي السيدة الامرة Iereat Mundus.

ويقيم كنت، من بعض النواحي، جراً بين روسو في خطاب حول اصل عدم المساواة وبين هيغل. فهو يكمل وينهج، ضمن فلسفة عامة، «الفكرة الكامنة»، عند الفلاسفة، والتي اعتلتها الثورة، وهي تعلق السياسة بالحق وبالاخلاق، وتبعيتها لها.

ولكنه يشر هيغل بادخال نظرية الاشكال السياسية في فلسفة للتاريخ. ومثاليته الاخلاقية تطبع الفلسفة السياسية الالمانية مثل، ان لم يكن اكثر من المثالية التاريخية عند هيغل. في حين ان الثغرات في هذه الفلسفة من زاوية انمكاساتها السياسية، تبدو كبيرة. لا شك ان لهذه المثالية عدة ابعاد مرسومة (يشجب كنت الاستعمار، ويمتدح الفعالية، ويقدم جواباً متعالياً ورفيعاً للاحجية القديمة المتعلقة بالغايات والوسائل الخ)، ولكن كل فكره يسبح في شكلانية لا حدود لها. ومقترحاته، هي دائماً واشكال خالصة نفية من اشكال العقل. وكان من السهل على هيغل ان يعترض عليه بالتناقض العملي في الحياة، وبألم الضمائر الممزقة بين الكائن والواجب، وضرورة تفسير مأساة التاريخ بصورة كاملة، وباعادة تزويد التفسير بالصفاء الحق، وذلك بحمله على تقبل ذويان الفرد في الدولة، كذويان عقلانية العنف ومصادقته ضمن التاريخ (لان هذا العنف لم يكن بداته الا القانون الذي به «يتحقق» الروح الكلية).

٣ - فيخت Fichte

ان الكتاب الاكثر شهرة عند فيخت (١٧٩٢ - ١٨١٤) هو «خطابات الى الامة الالمانية التي اغاها في برلين خلال شتاء ١٨٠٧ - ١٨٠٨ لكي يدعو بروسيا المغلوبة الى النضال ضد جيوش

نابليون. وهكذا يبدو فيخت، في اغلب الاحيان، على انه اول عقائدي للقومية الالمانية، وكجيد للجرمانية العالمية.

ولكن الواقع هو اكثر تعقيداً:

(١) أولاً، إن فينيت هو فيلسوف وسياسي تنطلق مباشرة من فلسفته. وقراءته لسينوزا هي التي قررت اتجاهه الفلسفي، وتحمس لكتبت: والمؤلفان ظاهرياً غير قوميين. وتؤكد فلسفته فيخت السياسية بأن الحرية هي جوهر الانسان الداخلي، وأن الافراد، بتعاونهم الحي، يخلقون روحاً جماعية: وكتب في «خطاباته»: تعتبر الفلسفة الحقة «أن الفكر الحر هو ينبوع كل حقيقة مستقلة».

(٢) قادت فلسفة الحرية هذه، فيخت، بالطبع، الى ان يتخذ امام مواطنيه موقف المدافع عن الثورة الفرنسية. ونشر في ينا ١٧٩٣ رسالة في تصحيح احكام الجمهور على الثورة الفرنسية، حيث بدأ متحمساً بمقدار ما كان بورك مزدرياً؛ وفيها يظهر حذراً مائلاً تجاه الملكية المطلقة والملكية الكونية: وكل ملكية مطلقة تهدف بالضرورة الى الملكية الكونية. وبعد عدة سنوات، اتهم بأنه يزعم لدى الطلاب اسم الدين والانتظام العام، فاكفه على مغادرة ينا.

ونشر سنة ١٨٠٠ في تورينج كتابه «الدولة التجارية المغلفة». حيث عارض ايضاً الحرية الفوضوية ضمن الليبرالية الاقتصادية كما عارض نظام المركبيلية الفوضوية. وكتابه الاخير مؤلف فريد حيث يدعو فيه الى قومية اقتصادية تبشر بليست^(١) كدولة وعكس فردانية تبشر بإشتراكية الدولة: انه على الدولة ان تحقق الحرية والمساواة. وان تسود العقل.

ان فلسفة فيخت، في مبادئها، هي فلسفة الكل والكونية. ولكن على الامة الالمانية وعليها وحدها يتكفل لتأمين نصر «الكل». من هنا هذا النص الاساسي في «الخطابات»: «ان الفلسفة الحقة، الفلسفة المستقلة الناجزة، تلك التي فيها وراء الظاهرات، وبلت الى اعماقها، لا تخرج من هذه الحياة الخاصة او تلك: انها تخرج، بالعكس، من الحياة، واحدة، صافية أحمية، من الحياة المطلقة، التي تبقى حياة ابدأ وتظل باقية في وحدة خالدة... هذه الفلسفة هي إذا المانية خالصة، أي بدائية، وعكساً، اذا اصبح مطلق انسان المانيا حقاً، فانه لا يمكن ان يتخلف بشكل آخر.

١- القومية الميتافيزيقية - «ان الفرنسيين لا يمتلكون ذاتية صنعوها بانفسهم. انهم لا يمتلكون الا ذاتية تاريخية ناشئة عن رضا الجميع. اما الالمان، فبالعكس، انه يمتلك ذاتية ميتافيزيقية. ولهذا التناقض بين الذاتية التاريخية الفرنسية والذاتية الميتافيزيقية الالمانية أهمية.

٢- القومية الدينية الصوفية.

ان تفوق المانية هو مادة إيمان. والمسيحية الصحيحة لم تنمو الا عند الالمان (لوثر بنظر فيخت

(١) فريدريك ليست (١٧٨٩-١٨٤٦) اقتصادي ألماني، كان أول من نادى «بالزولفرين» أي الاتحاد الحركي بين الحكومات الالمانية (الرم سنة ١٨٣٤) وهو الذي ساعد على قيام الوحدة الالمانية.

هو الالمانى الامثل.) لانه يريد تحقيق: «التطور، الاكثر صفاء، والاكمل، والاكثر انسجاماً، واستمراراً، للمبدأ الازلي الالهي في العالم».

٣- القومية الرومنسية: مجد فيخت المسرح والحياة: «انظروا الى سمة اساسية من سمات الفكر الالمانى. فمنذ ان يبحث، يمتدح على اكثر مما كان ينبغي لانه يتعمق في مجرى الحياة الحية، الذي يجري مطلقاً من تلقاء ذاته ويأخذه معه». ان التاريخ هو الانتقال من الغريزة الى العقل ومن اللاوعي الى الحرية.

٤- القومية التربوية: «لقد خسرنا كل شيء» (يقول فيخت)، ولكن تبقى امانتنا التربوية ويكلمات مشابهة تقريباً عبر رينان بعد حرب ١٨٧٠ في «الاصلاح الفكري والاخلاقي». ولكن في حين ان رينان يوجه دعوته الى النخب، كان فينست يترجمه الى مجموع الامة الالمانية، وكان يعتمد بقفزة شعب بأكمله، بالامة المسلحة. وواجه الامبراطورية بدروس الثورة الفرنسية.

ويؤكد فيخت انه لا يميز بين خلاص المانيا وخلاص اوروىا وخلاص البشرية، ولكن قوميته جرمانية نموذجية وكارعة للاجانب، ذات اكضاء ذاتي على صورة. «الدولة التجارية المغلقة، وهو يكره، يتعصب، اللاتينية، كما انه مقتنع تماماً بأن العرق الالمانى يتمتع بتفوق جوهري، ويرى انه لا يجب منح اليهود حق المواطنة، ويؤمن ان رسالة الالمان هي ان يكونوا دولة موحدة، امبراطورية وحيدة تكون «امبراطورية القانون الحق والصحيح بحيث لا يمكن للعالم ان يرى مثلهاء وهكذا سخر العرقية لخدمة القانون. لا شك ان فينست يعتبر «مقويًا»^(١) صوفياً (فيكتور باخ - Victor. Baeth). ولكنه يشكل واحد اصول الجرمانية العالمية كما انه يعتبر احد بنسايح الليبرالية الالمانية» (شارل اوندلر Charles Andler).

المقطع الثالث. هيغل ومحاولة ايجاد فلسفة الدولة.

كل تصنيف هو من غير شك كفي، وتصميمنا دراسة المغيلة Hegelianisme في آخر حركات الفكر التي اطلقتها فلسفة القرن الثامن عشر، والثورة الفرنسية، ليست حتيا فوق هذا المآخذ. ومع ذلك، ومن وجهة نظر الفلسفة السياسية يبدو لنا هيغل (١٧٧٠ - ١٨٣١) في تفكيره حول التاريخ الكرنى، وحول القانون والدولة، وكأنه ينطلق في تفكيره من الازمة التي خلقتها الثورة الفرنسية. انه من هذا المنطلق «يرصد» التاريخ ومد تفكيره الى الامام نحو الدولة الحديثة.

ان نظرية الدولة، ونظرية القانون، وفلسفة التاريخ، لا تشكل في فلسفة هيغل الا اجزاء

(١) لكلمة مقوي عدة معاني منها: المقوي هو، في فرنسا، أحد رجال القرن الذين كانوا يتبعون القديس دومينيك، وديهم كان في باريس. والمقوي أيضاً، هو حصر في نادي المقويين. وهو نازي نوري، كان يجتمع حول الثورة الفرنسية في دير المجاورة في باريس. وكان الجعافة (نشرين ١٧٨٩) ثوريين متحمسين جداً. وقد ناصروا حتى الأخير لجنة السلامة العامة وروسبير وقد أخلق نادي الجعافة سنة ١٧٩٤، بعد القضاء على روسبير. والمقوي عناصر متحمس للديمقراطية.

من كل منظم. وبخلاف مونتسكيو مثلاً الذي لا يعالج الا مؤسسات محددة وواقعية، يؤكد هيغل، عدة مراراً، بمناسبة نظريته حول الدولة مثلاً، ان النظر الى دولات خصوصية والى مؤسسات خصوصية قليل الاهمية، اذ يجب أولاً النظر الى «ماهية الدولة». ولا يمكن الحكم على الدول قبل ان نعرف ماهية الدولة اي ما هي «فكرة الدولة».

١ - النظام الفلسفي عند هيغل

خلال سنوات دراسته في توينجن (١٧٨٨ - ١٧٩٣) ثم خلال سنوات، مهمته كمؤدب في برن (١٧٩٣ - ١٧٩٦)، ثم في فركنفورت (١٧٩٧ - ١٨٠٠) تلقى هيغل التأثيرات الفلسفية المختلفة: الفلسفة الانتقادية لدى الاوفكلازنغ، مذهب كنت، الطبيعية البيئوية كما عرضها صديقه شلنغ Schelling، الرومنسية، (كما رأها صديق شيايه هولدرلن). ان اهم مؤلفات هيغل هي: «علم ظاهرات الفكر ١٨٠٧ Phenomenologie de l'esprit (المقطع ١٨١٢ - ١٨١٦) موسوعة العلوم الفلسفية (الطبعة النهائية ١٨٣٠). وهذا الكتاب الاخير متمم بكتاب «فلسفة القانون» المنشور سنة ١٨٢١، والذي يعتبر بالفعل توسيعاً لاحد اقسام الموسوعة. وفي هذا المؤلف يمرض هيغل افكاره السياسية بشكل مباشر جداً. وعمد تلامذته بعد جمع مخطوطاته واماليه المدرسية الى نشر العديد من هذه المحاضرات، بعد موته، تحت عنوان «الدروس» (ويصورة خاصة «دروس حول فلسفة التاريخ».

في كتابه الموسوم الفينومولوجيا او «علم الظواهر» اقترح هيغل لا التكبر بما يجب ان يكون، بل بفهم بما هو كائن، كما هو كائن لان كل شيء ضروري.

الف) المثالية المطلقة والمدرسة الهيجلية.

ان المثالية الهيجلية جلية - فهو يرى ان الفكرة ليست ابداعاً فردياً من ذات الفرد، بل هي الواقع الموضوعي بالذات، وهي الذات وهي الموضوع الاول الوحيد. وكل شيء ينبثق عنها، فهي العالم المحسوس وهي ايضاً منتجات الفكر (وبالتالي تفكيرى انا بالذات).

وتساعد الفكرة الاولى الاساسية نحو الفكر الكل، هو «التاريخ» بالذات الذي ليس الا تاريخ الاكتمال المتنامي للفكر في العالم، وتاريخ يروى العالم امام الوعي.

ان العقل^(١) ينكر ذاته باستمرار، ويحطم نفسه، ويتوضّع (ويتجسد) في عالم «خارجي» اما دائماً لكي يهي ذاته اكثر، لكي «يستعيد ذاته»، وفي النهاية لكي يتنامى.

(١) إن كلمة «أسري» Ennui الفرنسية تعني الروح، والله، والجن، والذكاء، والعقل و... ونحن نعطيه المعنى الذي يقتضيه السياق. (الترجمة).

بإيه القوانين الجدلية في نمو الروح (النفس الواحية)

الفكر ينمو، لا بحسب المصادفة، أو بحسب الكيف الخالص، ولكن وفقاً لقوانين تتلاءم مع طبيعت، قوانين منطقية (يقبل عن النظام الهيغلي انه مفهومية Panlogisme). ولكن هذا المنطق هو منطق الديالكتيك وليس هو منطق التماثل (أو منطق عدم توافق الأضداد).

إن الديالكتيك هو قانون النمو عن طريق حفظ وتجاوز التناقضات التي «تدوب» في حد ثالث يعلوها. هذا التناغم المثلث الزمن، أطروحة -نقيضها التركيب، هو عند هيغل الأسلوب الوحيد للنمو وللكتائن وللفكر.

وإذا دوى هذا التناغم في كل «الطبيعة» وفي كل «التاريخ»، فذلك بسبب الغائية أو القصدية التي تدفع الفكرة لكي تحول نفسها إلى عقل كلي أو نفس كونية.

جيم) فرد وشعب

إن الفرد، عند هيغل أو الشخص المفكر، محبوس ومحصور، إلى غير رجعة، بين الذاتية الخاصة، المتناهية، وبين رغبته في الوصول إلى الكلي. والحل الوحيد لهذه الرؤية الفردانية هو حل كنت: يتوق الفرد إلى صيرورة واجبة الزامية، تبقى مع ذلك متمتعة عليه. ولهذا فالحل الوحيد الفعلي هو الافتراض بأن الفرد لا يصل إلى «العقل الكلي» إلا عن طريق وساطة كل واحد عضوي، هو الشعب «مطلق شعب، وفي الشعب فقط تتحقق الأخلاقية، أي تتجاوز مرحلة الصيرورة الواجبة أو المثال الاسمي الذي لا يمكن الوصول إليه».

يسمى هيغل المثال الأخلاقي الذي يتوق إليه الفرد «موراليات»، ويسمى الواقع الحي للاداب وللؤسسات، عند مطلق شعب، في وقت معين سيكت. فالدين، مثلاً، هو أحد المظاهر الأكثر تعبيراً عن نفس شعبها (فولكسجيت)، انه ظاهرة فوق الفرد، وأسمى منه.

والشعب هو التجسيد المحدد الوحيد للأخلاق. والبحث عن الأساس الأخلاقي لأي شعب من الشعوب خارج روحه، يعني الضياع في تجريدات خالصة. لماذا؟ لأن الشعب هو تنظيم روحي.

إن لكل شعب ذاتية ووحدة تميزه عن الذاتيات الأخرى المشابهة له. ولهذا فإن الحروب بين الشعوب ضرورة من وقت لآخر. إنها شرط «للصحة الأخلاقية عند الشعوب». الحروب تبرز مبوعة الإنسان، في عالم المصالح وصراع الطبقات، إنها تعيد للشعب وحدته.

ومع ذلك. فالحروب على ضرورتها، وحتى متصرة تسير بالشعوب نحو انبهارها، فبالحروب تتكون فعلاً الامبراطوريات، التي يحول اتساعها دون احتفاظ بوحدها، فتعرض بسرعة للتشتت الداخلي. ولكي تتفادى هذا الخطر تعتمد إلى أساليب الإكراه والعنف ولكن دون جدوى هكذا كان

مصر روما. وعندما لا يجد المواطن في الدولة الوسيطة نحو الكلي فيتمكن على ذاته وينفصل عن الدولة.

٢ - التاريخ الكوني بحسب هيغل

أ - العقل هو جوهر التاريخ:

كل ما كتبه هيغل عن التاريخ الكوني يقوم على اظهار العقل عاملاً، بصورة متصاعدة، في الاحداث (التي ليس فيها اي حادث عارض، ولا حتى «ضائع»: كل شيء «مسترجع» ومدموج في حياة الفكر. وإذا كان «منطق» هيغل «تاريخياً» فيما هو مخصص لادراك حياة الفكر، مقابل ذلك، فإن «تاريخه» هو تاريخ للعقل. هذا الموقف تجاه التاريخ يفسر ايضاً، الكيفية، التي تصدم أحياناً، والتي تلقى بها هيغل بعض أحداث عصره. ونظراً لأن التاريخ الكوني هو، كما يجب، هيغل غالباً أن يؤكد، «المحكمة العليا» فان الفيلسوف يكتفي بالبحث عن «سبب» الأحداث: «كل الواقع عقلي»^(١).

ب - كل التاريخ يرسم تقدم الحرية في الضمائر.

التاريخ هو تاريخ الفكر Esprit. او بالاحرى انه «مثيل» للفكر الذي يدل الناس كيف يجهد هذا في الصعود لكي يعرف كنه ذاته بذاته. والعقل، العامل في التاريخ، يصل الى غايته بواسطة «حيلة»: انه يستخدم «اهواء» الناس: هؤلاء يتبعون مصلحتهم ويحققونها، «ولكنهم بذات الوقت يحققون غاية ابعد، متأسلة، وان كانوا لا يعونها، ولا هي في قصدهم». (مدخل الى فلسفة التاريخ). هذه الغاية البعيدة، هي التحقيق والوعي للطبيعة الاكثر دلالة على الفكر: اي الحرية.

ولهذا قلنا اهتم هيغل. بالامبراطوريات الشرقية القديمة وبقبايل اميركا وافريقيا، في ترتيبه العام للتاريخ الكوني. ان وعي الحرية قد تفتح فقط عند الاغريقين، ولهذا فقد كانوا احراراً. ولهذا يضع هيغل العالم الإغريقي والفكر الإغريقي في مركز الثقل من تاريخه عن الحرية ولكن الفكر الإغريقي بالذات، لم يبلغ إلا سن المراهقة في تصوره لحرية «الفكر». إلا ان المسيحية، خصوصاً عندما اتصلت بالشعوب الجرمانية، التي بتخطيطها «الشمولية الجميلة» للحاضرة القديمة حيث كانت تتوحد مقلتها «الحخاص» و«العام» في وعي المواطن، هي التي أتاحت تقدماً جديداً في مجال وعي الحرية.

ج - الفكر Esprit العامل في «التاريخ» ليس فكراً فردياً بل فكر شعب .

في التاريخ الكوني، نحن لا نتعاطى مع المفرد: «الفكر» في «التاريخ» يظهر عبر «مجموعات محددة» أي عبر الشعوب. و«الفكر» الذي نحن بصدده هنا. هو «الفكر القومي» أي «لغو مبدأ يرتدي أولاً شكل «دعوة» غامضة، تبرز الى الخارج، وتترزع لكي تصير موضوعية. وتنتشر هذه

(١) بلاط ان هذه الفكرة تنطبق على مرسى القول اكتوبر إسلامياً «لو اطلعتهم على الغيب لاعتزمت الواقع» او ليس في الامكان ابداع ما كان... الخ. «الترجمة» .

«الرغبة» في الدين، في العلم، في الفنون، في المصائر وفي الأحداث (يراجع حول هذه النقطة ج. هيپوليت Hyppolite، دراسات حول ماركس وهيجل صفحة ٢٧).

و«الفكر القومي» الخاص هو كائن حي، يولد، وينضج، ويموت، وفي لحظة من التاريخ يتجسد «الفكر» المطلق في شعب من الشعوب فيتفكرن هذا الأخير فتنبثق فيه الثقافة عندئذ. هذه الثقافة القومية تفرض نفسها كواقع موضوعي، على أفراد هذه الأمة.

الا أن هيجل لا يتبنى حتى النهاية اطروحات المدرسة التاريخية الألمانية. إنه يتجاوز هذه المرحلة من تأملات «الفكر» الى «فكر قومي». في هذه المرحلة، يقول هيجل: يمثل «الفكر القومي» تماماً، «المفهوم الأعلى الذي كونه هذا الفكر عن ذاته». ولكن هذه المرتبة معرضة للتجاوز. فالفكر قد يتوصل فعلاً «الى ما يريد». فيفقد نشاطه ثمخذ جذوره الفكرية: «عندها يزول شباب الشعب، وبعد الاكمال يتم الاعتياد على الحياة... عندها تأتي لحظة العدم السياسي والمثل».

ماذا يحصل عندئذ؟ يموت الفكر القومي، ولكن ما يمثله هذا الفكر، أي مبدئه، ينتقل من القوة الى الفعل، «يتفعل» انه لا يستطيع الفناء بصورة كاملة، بل يشق طريقاً نحو مبدأ أعلى يجسد نفسه في فكر قومي آخر أي في شعب آخر يسيطر بدوره في تاريخ العالم لحقة من الزمن معينة. ولك شعب لا تحين فرصته الا مرة واحدة...» (فلسفة التاريخ).

إذا كان هيجل قد أكد. خصوصاً في درسه الانتاحي. في جامعة برلين، التطابق التاريخي بين الدولة البروسية والدولة المثالية والمقالية التي انتهت اليها فلسفته في الحق وفي التاريخ، فانه لم يؤكد (على الأقل بحسب معرفتنا) مطلقاً، ان الشعب الذي ساد عصره، في زمن، هو الشعب الجرمانى، ولم يتج عن كل كتاباته اللاحقة لحقة (رنا) ان الشعب الألماني عرف تماماً هذه المرحلة ومن الشباب الغضب لشعب اختاره العقل الكلي لنفسه في لحظة من التاريخ، لكي يعطي لنفسه، من خلاله، اعل فكرة عن ذاته. ونرى ايضاً أي توظيف للنصوص يمكن ان يقوم به مرقطو العظمة الألمانية، خلال المرحلة اليسماركية، من مثل النص الذي ذكرنا: انه أفضل تبرير لحرية التصرف خيراً او شراً لصالح الشعب السيد المتفوق «الهرنفولك» Herrnvolk.

في تاريخ هذه الامبراليات المتتالية (سبيلي Spetle)، ينجز الشعب المكلف برسالة تاريخية، المقدور ويحقق مغامرة «الفكر» (التي لا يمكن ان تتاح له ثانية الا عبر العنف) في هذه المرحلة تكون الشعوب الأخرى ايضاً تجاه هذا الشعب المكلف بدون حقوق، ولان الشعوب غير الأفراد (الذين يمكن أن يكون لهم وحدهم حقوق). ولكن العنف ذاته الذي يبلله هذا الشعب يحمله ويوصله الى الازدهار الذي يتولد عنه توقف تقدمه، وعند ذلك تبدأ عملية انحداره. وهكذا «يحكم» الصالح هذا الشعب بالخير، إنما لدى حكمة التاريخ الكوني فقط، في ساعته، بعد أن يكون قد استوفى مصيره (وحده التاريخ الكوني هو المحكمة العليا). من هنا تبرير الحروب بين الشعوب.

٣ - فلسفة الدولة

شاعت في فرنسا بصورة خاصة فكرة عن هيغل باعتباره ميرر الاستبدادية الروسية ونظراها. باعتباره نصير الحقوق المطلقة للدولة تجاه الفرد حتى ليكاد يعتبر مسؤولاً عن تسلطية الامبراطورية الألمانية خلال الفترة البسماركية.

وفي هذا تبسط احتجاج عليه ماركس، وفي أيامنا عمل جان هيوبلث أولاً، ثم بصورة خاصة اريك ول، وهذا الأخير بشكل عاطفي كبير، على ابراز الفكر الحقيقي عند هيغل، وإذا بدا، فعلاً ان هذا الأخير ظن سنة ١٨١٨ - ١٨٣٠ بصورة خاصة انه وجد في الدولة الروسية في عصره، تجسداً تاريخياً لنظريته حول الدولة الحديثة، فمن غير الجائز مواخذته لأنه زعم ان هذه الدولة المعنية هي أفضل تنظيم سياسي ممكن.

أ - قصد هيغل في نظريته حول الدولة

سلك هيغل عكس مسلك «فلاسفة» القرن الثامن عشر. «وصانعي الدساتير» في الثورة الفرنسية، الذين بحثوا طويلاً عن «سحر الفلاسفة في السياسة» والذين اصرروا على تعيين وتحديد الدولة الفضل. أما هو فقد رأى أن كل ما هو موجود، هو ابتداء تاريخي من الفكر، وان في كل موجود هناك دائماً عقل، كما هناك حرية.

(يقول هيغل يبلو، ان نحن صدقنا منظري «الدولة الصالحة» انه لم توجد في العالم، حتى الآن، دولة او دستور دولة، وانه يجب البدء منذ البداية الآن.. (مقدمة فلسفة التاريخ). ويرى هيغل ان هذه هي فكرة خاطئة. اذ لا يمكن البحث عما يمكن ان تكون الدولة، إلا لان الدولة قد وجدت سابقاً، والبحث العلمي حقاً، عن الدولة «الصالحة» لا يمكن ان يكون اذاً الا عبر نظرية عقلنة الدولة الموجودة: اذ المهم هو فهم ماهية الدولة وصيورتها.

في مطلع مقدمة «فلسفة القانون» يبنه هيغل قراءه الى ان الفلسفة تأتي دائماً متأخرة جداً لكي تقدم وصفات حول الكيفية التي يجب ان يكون العالم عليها، انها تفهم ما هو في الحين والذي يكون فيه شكل الحياة قد شاخ». وعندما تكون الفلسفة الرمادي على الرمادي، يكون شكل من أشكال الحياة قد تغير. لان هذا الشكل لا يزدهي بلون رمادي على رمادي. انه فقط يرتضي ويكتفي بأن يعرف. ان عصفور مينرفا (إلهة الحكمة) لا يطير الا عند سقوط الليل.

لا شك ان مثل هذه الحالة المعنية والخاصة قد تكون سيئة، ولكن مهمة الفكر هي البحث عن فهم الشيء الايجابي الموجود فعلاً وأتياً في الدولة المتفجرة.

ب - «الحرية المحددة»

ان خطأ كنت والفلاسفة الليبراليين، في نظر هيغل، هو انهم لم يتأملوا في الارادة الحرة عند الفرد المفكر الا تجريدياً. في نظر هيغل هذه الارادة الحرة بذاتها، هي التحكم او حرية الاختيار. الارادة الحرة لا يمكن ان تقتنع الا اذا فهمت انها ليست مجرد شيء سلبى، وانها

تبحث، كما بحث دائماً عن الحرية في تنظيم معقول وكوني للحرية. والسياسة هي علم تحقيق الحرية، تاريخياً، في تجسيدها المتتالية والمتصاعدة خلال مؤسسات معروفة مثل العائلة، والتكتلات، المختلفة والدولة. والانسان الذي يريد العيش والتصرف ضمن واقع العالم لا يمكن ان يركز حصراً على الانتفاع المفوي لضميره الاخلاقي الفردي: من جهة، يتوجب عليه الخضوع لقوانين العالم الموضوعي القائم خارجاً عنه، ومن جهة ثانية، وككائن واقعي انه مدعو الى تجاوز خصوصيته لكي يتوصل الى تأمل الكلي الكوني.

وبالاختصار: ان «الحرية المحددة المعينة» تمثل التوفيق بين النزعتين او الميلين (او الاحتياجات) عند الاشخاص الافراد:

- الشخص الفردي، الغارق، ضمن مصالحه الخاصة (والتي ليست كلها مادية) يجد او يرغب في الوصول الى تطوره ونموه الكامل في الدوائر «الخاصة» المتكونة من العائلة ومن المجتمع المدني.

- ولكن هذا الشخص الفردي يحترف بفضل عقله، انه يتوجب عليه ان يتجاوز خصوصيته، وانه لن يحققها في النهاية الا ضمن المصلحة الكلية الكونية ومن الشد بين هذين اللزومين يتج:

- ان الكلي (الكوني) لا يمكن ان تكون له قيمة ولا يمكن ان يتحقق بلون ان يحصل الشخص الفرد على ما يرضيه ويقنعه.

- ان الكلي لا يمكن التوصل اليه بمجرد تراكم وتواجد الارادات الذاتية والمصالح الخاصة.

ولكن ما هي وسيلة هذا التوافق؟ بحسب هيجل: انها الدولة. لقد كرر عدة مرات «الدولة هي كرة التوافق بين الكلي والخاص»: «الدولة هي واقع الحرية الملموسة المحددة».

جـ - «الدولة هي الحلقة وهي الوسيلة

برأي هيجل، التناقض بين الحرية الداخلية للفرد والنظام الموضوعي للجماعة المنظمة لم يكن له وجود وفي الحياة الجميلة العامة عند الاخرين القدماء: اذ لم يكن الفرد قد توصل بعد الى حرته الداخلية، ولم يكن يهي ذاته كمطلق: فتوافق «الخاص» مع «العامة» كان آنياً، الفرد لم تكن له الا ارادة عامة.

العالم الحديث لن يكون كذلك أبداً. فعل اثر النصرانية، لم يعد الدين دين شعب خاص، بل دين الروح الكلية. لقد افترغ غنى الحضارات مجتمعاتاً مدنياً ينزع (يفصل) الفرد تماماً عن الجماعة ويعدّها اصبح هناك تناقض بين الفرد والجماعة المنظمة يتجلى بالنسبة الى الفرد، كقوة خارجية وكقوة ضاغطة.

ولكن هذا التناقض لا يدوم وجوده الا لحظة، يجب تجاوزها. كيف؟ بخدعة، او بما يسمى هيفل «حيلة». هذه الحيلة، انها الدولة الحديثة التي تتخذ، فعلاً، بمقدار ما تعطي او تمنح من قسط من الحرية «الخاصة» المتركبة للناس لحملهم على التعرف على سمو سلطتها، وعلى الصفة الواقعية لقانونها. الدولة اذاً هي الواسطة التي توجد الثقافة عند «الفوضى» (Vulgus) (جمرد تجمع اشخاص خاصين) لحملهم على الايمان بانهم يشكلون جماعة فعلية حرة مكونة من أناس فهموا ان الدولة ببقائها فوق المصالح الخاصة، تجسد هذا الكلي الذي ارتفعوا هم اليه.

واستتاج هيفل هو اذاً انه توجد حرية في الدولة اذا تحقق فيها هذان الشرطان التاليان:

أ - اذا استطاع المواطن العاقل ان يجد فيها ارضاء الرغبات والمصالح المعقولة التي يستطيع بصفته كائناً مفكراً ان يبررها امام نفسه.

ب - واذا امكن الاعتراف بمدالة قوانين الدولة من قبل كل الذين رفضوا العيش بحسب غريزتهم الطبيعية الآنية (او بحسب كيفهم) وكل الذين فهموا ان الانسان الطبيعي ليس حراً بالفعل، بل ان الكائن العاقل والكلي يستطيع ذلك وحده.

د - ماهية دولة «الفكر» في الوقت الحاضر

اذا كان هيفل، في الصورة التي رسمها لماكينات الدولة الحديثة وسيرها، يتصور في أعماق فكره، دولة بروسيا عصره، فانه لا يكتفي مطلقاً بوصفها كما هي فعلاً.

مع ذلك، لم يكن ذلك هدفه. لقد سعى فقط الى تبين ماهية الشيء الذي يعمل الدولة التي يصف «تنظيماً عقلانياً للحرية» (ولكنه تنظيم تاريخي غير ازلي).

و«دستوره» هذه الدولة مرتب بشكل نجد فيه ثلاث سلطات: السلطة التي تتولى السلطة التشريعية، الموظفون الذين يمارسون السلطة الادارية، الامير الذي له سلطة حسم المذاكرات بالمخاضة القرار.

١ - يمسد المعامل الوراثي استمرارية الدولة، ولكنه يمثل، مثل السلطين الاخرين، الكلي، اي ما يفهمه مجموع المواطنين على انه مصلحة مشتركة. وهو يمارس وظيفة تتوافق مع لحظة من حياة الدولة، اللحظة التي، بعد مذاكرات (الهيئات والسلطات)، وبعد القرارات او مشاريع الموظفين، لا بد فيها من الحسم بلا او بنعم.

٢ - يمثل الشعب في الهيئات (التي تقوم مقام البرلمان) لا على أساس الافراد بل على أساس المصالح. ولا يتم التمثيل عن طريق الانتخاب المباشر.

وليس المطلوب من ممثلي الشعب اتخاذ المبادرات، بل مد جسر بين الدولة، (وهي قوة تبقى دائماً وجزيئاً خارجة عن الافراد)، والمجتمع المدني. ان الغاية من التمثيل هي اقتناع الافراد، في

المجتمع المدني بأن مصالحهم ليست مهمولة من قبل الادارة ومن قبل الامير، وان الموظفين لا يمارسون سلطتهم بشكل اعمى .

٣- ولكن الموظف يمارس داخل الدولة السلطة الرئيسية والسلطة التي تمثل رسالة الدولة أفضل تمثيل. الموظف خادم الدولة وسيدها. فيه يتحقق الكل؛ أولاً لأنه غير متحيز وغير ذي مصلحة، ثم لأن وظيفته تقوم بالضبط على ممارسة السلطة كل يوم، وذلك لقيامه باستمرار، باعداد الاعمال ذات المرمى الكل، وبتطبيق القواعد العامة، هل الحالات الخاصة، ويجب ان يفهم المواطنون ان الكفاءة وإن التجرد، لدى الموظفين، يحققان وحدة المجتمع، في الجماعة المنظمة.

هل هذا يعني ان الدولة توصلت بهذا الى الذويان في المجتمع، او بالعكس ان المجتمع قد توحد تماماً مع الدولة؟ كلا. يوجد بينهما، فقط وساطة.

وعلى الرغم من الجهود المبذولة من قبل اريك ول. ليسبن أن «النظرية الهينغلية حول الدولة صحيحة لأنها تمثل تماماً الدولة الواقعية في عصره، وعصرناه فالانتقادات العنيفة التي وجهها كارل ماركس الى هذه النظرية لما ما يبررها، نوعاً ما، الواقع، ان هيغل، في اية لحظة، لم يبين حقاً ان الدولة، في الدستور الذي رسمه، تجمع فعلاً ما يتوجب عليها جمعه بحسب اطروحاته الخاصة به، وان مشكلة التوفيق بين الحرية الفردية ووحدة الارادة العامة لا تمثل اطلاقاً بالملكية الدستورية، وبالجلسين الاتحاديين والبيروقراطية، كل ما في الامر ان هيغل يبين انه لا يوجد تنظيم معقول الا اذا تحقق هذا التوافق؛ ولكنه عندما ينتقل الى وصف ما هو كائن، فانه لا يعمل أكثر من ان يضيف الى مشكلة منطقية وصف حالة تاريخية دون ان يبين اطلاقاً ان الحل هنا. واخيراً انه يتهرب من المشكلة الصعبة بالرغم انه في كل نظام سياسي قائم فعلاً، يوجد العقل وتوجد حرية محددة وواقعية.

هو العجز والتقصير في الدولة

هذه الدولة، دولة «الفكر» ليس آخر كلمة عند العقل Esprit ولا هي ايضاً «التصالح النهائي» للانسان مع نفسه. كوارث جديدة تقع، والحياة تبقى مأساوية.

في ثلاثة ظروف وعلى الأقل، تكشف الدولة عن عدم كفاءتها. هذه اللحظات هي :

- علاقات الدول بغيرها من الدول.

- الازمات الداخلية التي تثير استبداد «الرجال العظام» و«الابطال».

- قيام طبقة مستغلة، داخل المجتمع المدني، تعمل، بعد ان تمى انها ليست لها نصيب لا في المجتمع ولا في الدولة، على تهديم هذه الأخيرة.

الدول والحياة الدولية :

على الصعيد الداخلي، ما يميز الدولة، هو ان العلاقات بين الاشخاص الفرديين تكون محكومة بواسطة قوانين الدولة. اما على صعيد العلاقات بين الدول. فبالعكس، لا توجد اية

وصاطة ولا اية سلطة عليا تسمو بارادتها العليا.

فهل هذا يعني ان العنف وحالة الطبيعة، هما القاعدة الوحيدة في العلاقات بين الدول؟ لا من غير شك، فالدول تعترف باستقلالها التبادلي، وهذا يقتضي بالنسبة اليها بعض الواجبات الادبية. ان المعاهدات يجب ان تحترم، والسفراء يجب ان يحترموا، الخ.

ولكن بحسب هيغل، القضية قضية واجب Sollen ويقول آخر الدول تجدد نفسها في حالة كحالة الافراد قبل تكوين الدولة: ان الارادة الحرة قادرة تماماً على معرفة واجبها الادبي، ولكن لا قاعدة، ولا سلطة عليا تجبرها واقعياً على التقيد بهذا الامر الادبي، فهي تستطيع الالتزام بها او الخروج عليها. الواجب يبقى واجباً والعمل يبقى العمل.

يقول اريك ويل Weil: «هيغل لا يقول بان هذه الحالة هي الكمال، وانه لا يدافع عنها، انه يشاهد ويفهم (مرجع مذكور ص ٧٧). هل يجب تكريم هيغل من اجل ذلك؟ الحقيقة تقال وان المشاهدة والفهم هي هنا في متناول الجميع. ان انتقاد هيغل لكت هذا الشكل الساخر غالباً ليس مناسباً ابداً، صحيح ان «مشروع سلام دائم» يبقى مشروعاً، ولكن هل يعني هذا ان مؤلفه لم «يشاهده» ولم «يفهم» ما هو قائم؟.

في فلسفة التاريخ لهيغل، الحروب يقصد بها منع الشعوب من ان تصبح عبدة الحياة. والمغلل يقدم الحرب للشعوب، لكي يشعرها بان سيدها الصحيح هو الموت: الشعوب التي تخاف الموت وتفضل التعلق «بقائتها» تصبح عبدة وتفقد استقلالها «وهكذا يمنع اضطراب الهواء مياه البحيرات من الاس».

واذا اردنا ان نكتفي «بفهم» فكر هيغل، فان هذه الضرورة العقلية للحروب «لمعالجة» ميل الدول نحو الانغلاق على ذاتيتها، تستتج تماماً من احكام «فلسفة الفكر» Philosophie de l'Esprit وفي الواقع، لا يتصرف الفكر، في نظر هيغل، في العالم بشكل مثالي ولا بشكل اخلاقي، بل بالعنف (يراجع اريك ويل مرجع مذكور ص ٧٩).

- دور «الرجال العظام» والابطال: قبل ان تناس الدولة، او عندما تقع أزمة عصيبة، تحطم الدولة، لا يبقى ثمة من شيء غير حالة الطبيعة، اي الفوضى والتحكم من قبل المشيئات الفردية عندها يحمل العدم: لا فضيلة فردية، ولا منهاج اخلاقي جماعي، انه عالم السلبية المطلقة، الكل معدوم في أي مكان. في حين انه يجب بالنسبة الى العقل ان تقوم الدولة او ان تبت من جديد.

عندما يتصرف العقل بالحيلة او بالواسطة فيستخدم الرجال العظام والابطال. ويستخدم اهرءاهم وتمطشهم الى السيطرة: انهم ليسوا الا ادوات غير واعية للعقل. في هذه اللحظات «حق» يعطو على حقوق البطل لان هذا الاخير وهو يمارس ظاهرياً ارادته الخالصة الفردية، يطبق في

الواقع الحق المطلق «للفكرة» L'Idée الذي يريد ان يتحقق في المؤسسات المشتركة الواقعية. ولهذا تلحن الشعوب الرجل العظيم، وتصطف تحت لوائه.

فيما بعد، وبعد تأسيس الدولة او بعثها (او تجديدها) تصبح استبدادية الرجل العظيم غير ذات فائدة. في الدولة. وتبقى هناك فضيلة وحيدة ضرورية: تلك هي فضيلة المواطن والرجل الشريف. وعندها تغلب الاستبدادية «ويطرده» البطل: لقد زالت حالة الطبيعة لتحل محلها حالة العقل، وتسود الارادة العامة بفضل وساطة الدولة.

- المجتمع المدني يعيد ثانية خلق حالة نقمة تنكر للدولة:

بين الكسندر كوجيف A. Kojève ان كل نظرية الدولة عند هيغل ترتكز عل مفهومي الرضى والاستكشاف. وتكون الدولة، عندما يجد كل مواطن داخل المجموعة ما يرضي المصالح التي يراها معقولة. وكل مواطن يعترف بالدولة عندما يتعرف الى ارادته الشخصية المعقولة، في الارادة العامة البادية في اجهزة الدولة. مما يثبت في الواقع. ان البعد ليس كبيراً جداً بين هذا الكلي المأمول، وحالة المجتمع.

وبعد سنة ١٨٠٥ قرأ هيغل «ثروة الأمم» لأدم سميث (بعد ترجمتها الى الألمانية) وفيما بعد قرأ ريكاردو وجان باتيست سي J. B. Say. وأخذ الاهتمام بهذا العالم الاقتصادي يبرز أكثر فأكثر في مؤلفاته الأخيرة، وفهم تماماً، وغالباً بصورة تنبؤية. التحولات التي يقدمها المجتمع الليبرالي البرجوازي.

واعتمد هيغل جزئياً جوهر المعتقد الليبرالي. الا انه لم يتوقف عنده. بالعمل. يرب الانسان من الطبيعة لانه يتصرف بها. ولكن هيغل يلاحظ كم يحدث تقسيم العمل عملاً مجزأً وممكنًا: ان عمل الانسان اصبح مجرّداً، وأصبحت العمليات شكلية، وتلقى الانسان هكذا عبودية عمل انتزع الفكرية. وتترك تبدلات السوق، واختفاء المشاريع العامل معرضاً أكثر فأكثر لمخاطر الحياة الاقتصادية: وتسلم طبقة بكاملها الى فقر متزايد لا تستطيع الخروج منه.

وهكذا يتحول المجتمع المدني الى حالة شبه طبيعية عنيفة ومنقسمة. وتدخل الفوضى الى حالة ثورة، ويتوزع وترفض الاعتراف بمجتمع لا يقدم لها الرضى. وهكذا يزول الاساسان اللذان يسمحان «بفكرته» الدولة.

ان الدولة هي التي يتوجب عليها ان تدبر امر المجتمع (هنا يعود هيغل الى الواجب) بل ايضاً يجب ان تعرف الفوضى الى نفسها فيها. فاذا لم تعرف على حالها فيها انكرت كلياًيتها: اذ بانه بمقدار ما تعترف الدولة بنوع من الاستقلال الذاتي لدائرة المصالح الخاصة، بمقدار ما يتوصل المجتمع المدني، بعد تطوير اجهزته الطبيعية تطويراً متطيقاً، الى الوضع الراهن السوي.

وهكذا تنعدم الدولة بالنسبة الى الفوضى، فلا تعود «الكلي». عندها تحزب الدولة وتصبح

فريقاً أو لفريق. ولما كانت نظرية الدولة بحسب رأي هيغل لا تحتل فكرة «الحزب» (لأنه نقيض الكل الشامل)، فإن هذا الحزب لا يكون فقط خارج الدولة، بل يصبح ضدها، فإذا تكون هذا الحزب وثماً، قامت احزاب اخرى ضده، وبالضرورة ضد الدولة.

وعندئذ؟ وبصحت هيغل هنا لا يستتج. «ان شكلاً من أشكال الفكر قد شاخ... ويستمر التاريخ... هذه الدولة المعنية عاشت، وتزول، بالعنف، بالحرب، او بعمل رجل عظيم (وهيغل لا يتصور ان البطل يمكن ان يكون كائناً جماعياً: البروليتاريا مثلاً) الدولة كانت حقيقة عصرها، وتتضمن ايجابية لا يمكن الا ان تستعاد، فتجاوزها الشكل الجديد الذي اتقنه الفكر لنفسه.



وبالرغم من التكريم الذي أحيط به هيغل في أواخر سنواته، وبالرغم من النجاح الضخم الذي لاقته فلسفته لدى الجمهور الألماني المثقف بعد سنة ١٨٢٠ تقريباً، لم يكن له تلامذة اوفياء تماماً. فقد كان في «متناهجه» التباسات، وازدواجية حملت تابعيه من المفكرين على الانقسام الى عدة تيارات. وعلى الصعيد الديني، استخدمت الهيغلية لتبرير، اما عقلانية الحق أو انسانية، او تيولوجية مسيحية. وعلى الصعيد السياسي، سترى فيما بعد، (الفصل ١٣) كيف تفرع عن هيغل، بأن واحد تيار محافظ وتيار «يساري» ومن هذا الاخير نشأت الماركسية.

الفصل الثاني عشر

حركة الأفكار السياسية حتى سنة ١٨٤٨

الليبرالية والقومية، والاشتراكية تلك كانت الكلمات المفتاحية في القرن التاسع عشر، ان الليبرالية هي ايدولوجية الطبقة البرجوازية التي استفادت من الثورة الفرنسية. ولكن في ألمانيا، وفي إيطاليا وفي أوروبا الوسطى والشرقية حكمت الارستقراطية، ولم تتحقق الوحدة الوطنية. ووقف الليبراليون في المعارضة، او الحركة الليبرالية فامترجت خلال النصف الاول من القرن بالحركة الوطنية. وهكذا تعايش طويلاً شكلان مميزان تماماً من الليبرالية. الليبرالية المرتاحة وأكمل تعابيرها كانت عقيدة منشتر Manchester، والليبرالية المحاربة التي الهمت، في ألمانيا وفي إيطاليا، المفكرين الدائمين في كل الحركات الثورية.

والوحدة الألمانية والوحدة الايطالية لم تتحقق عن طريق الليبراليين، بل الى حد ما ضدهم. والقومية غيرت طبيعتها. فمن ليبرالية اصبحت محافظة، وأحياناً اصبحت رجعية علناً. وظهرت دول اخرى على غاوطة اوروبا، وفي امريكا اللاتينية، وأقوى هذه الدول تصادمت من أجل السيطرة على العالم، وتحولت القومية الى امبريالية. ومدت اوروبا - اي قبل كل شيء انجلترا وفرنسا - نفوذها على كل العالم، وتكونت الامبراطوريات الاستعمارية او اعادت تكوينها: وانفتح الشرق الأقصى أمام التجارة الأوروبية والأفكار الغربية.

وقلبت الثورة الصناعية وجه العالم. وفشت هوة بين الأمم التي سارت بحرارة في طريق التقدم، وبين تلك التي ظلت قائمة في ذكربانها مثل أسبانيا، وجمعت الثورة الصناعية، (في نفس المكان، ومن أجل نفس المهمة)، البروليتاريين المشتتين سابقاً وكشفت لهم عن تضامنهم وعن قوتهم. ولم تعد الاشتراكية حلّاً انسانياً او نسبية أدبية بل اصبحت عقيدة علمية وأمل طبقة.

وفي اواسط القرن احدثت ثورات ١٨٤٨، في أوروبا شرخاً عميقاً، وكان هذا الشرخ أقل

وضوحاً في إنجلترا، ولكن اظهر تبني حرية التبادل وفشل نظرية الدساتير المنوطة^(١) chartisme بداية عصر جديد. فمنذ ١٨٦١ الى سنة ١٨٦٥ تمزقت الولايات المتحدة بحرب الانفصال.

فلا التقليدية (التي انتقلت من الثورة المضادة الى الايجابية) ولا القومية (التي انتقلت كما يقول الماركسيون فيها بعد، من المرحلة الطوباوية الى المرحلة العلمية) كان لها نفس المميزات في المتصف الأول وفي المتصف الثاني من القرن. وحدها الليبرالية، من بين كل الحركات الكبرى للأفكار، تطورت قليلاً، ورغم ان العالم قد تطور من حولها، فقد ظلت، للمفارقة آمنة لاشكال «أورليانية» او «منشسترية».

وبدلاً من درس الليبرالية. دفعة واحدة، ثم التقليدية، ثم الاشتراكية من سنة ١٨١٥ لغاية ١٩١٤، بدا لنا انه من الجائز التوقف عند سنة ١٨٤٨، والتمييز بين حقيقتين: حقبة الرومانسية وحقبة الوضعية.

هذا التمييز فيه حتى الكثير من التلوين والتضنن. فبالامكان اعتبار ثورات سنة ١٨٤٨ النهاية وانما تلحظ فشل الرومانسية السياسية. ولكن من الواضح ان الرومانسية لم تختف فجأة من العالم السياسي، في نهاية سنة ١٨٤٨. اذ بالامكان العثور على اثار من الرومانسية في الكومونة، وفي التقاية الثورية، وفي مفهوم موريس بارس Barrès للقومية، وفي امبريالية كيلن Kipling، وفي لا عقلانية نيتشه Nietzsche. . وأكثر من ذلك انه من الواضح ان «الوضعية» Positivism قد ظهرت قبل سنة ١٨٤٨ بكثير ولو في «السان سيموني» على الأقل التي لولاها لكانت الكونية (نسبة الى اوغست كوت) غير مفهومة. ولكن بالضبط تبدو لنا الوضعية السان سيموني مطبوعة بالرومانسية، وهي تختلف كثيراً عن العقائد العلمية التي ازدهرت حوالي سنة ١٨٨٠.

وتوجد أيضاً وهذا أكيد عقائد (كعقيدة توكفيل، احد أبرز المفكرين في العصر) لا تنطبق عليها تماماً كلمتا رومانية ووضعية ان الزمن لا يمكن ان يلخص بكلمة.

لما لكل زمن ولكل حقبة جوها المسيطر. ومناخها الخاص. فبين المؤلفات من حقبة واحدة، وأن من اتجاهات مختلفة، تبدو لنا أوجه التشابه، في القرن التاسع عشر، أكثر قرناً وأكثر انسجاماً مما هي بين المؤلفات المتتمة الى عقيدة واحدة لما لا تنتمي الى ذات الجيل. وانه من أجل الالتفات الى هذه الفروقات بين الاجيال اعتمادنا، لما بعد تردد، خطة تلحظ الفواصل التاريخية، تحت طائلة خطر تجزئة تحليل العقائد.

(١) كلمة «شرطية» لاثنية تعني ورقة. والشرطية صك لديهم يمنح أعضاء من قبل الملك للمعامل. ولها بعد أصبحت كلمة «شرطية» تعني المصدر المنسوخ من قبل الملك لا الموضوع من قبل ممثل الشعب. وهناك «شرطيان» مهمتان في التاريخ الإنكليزي والفرنسي وثيقة ١٢١٥ التي منحها جان سان ثير (الانكليزي) وثيقة ١٨١٤ التي منحها لويس ١٨ وتمتدت سنة ١٨٣٠

الرومنية السياسية

ان عبارة «رومنية سياسية» غامضة. فبحسب البلدان، اتخذ الكتاب المنصتون على العموم، بالرومنطيين، المواقف السياسية المختلفة جداً في إيطاليا. كان الرومنطيقون، في أغلب الأحيان، ليبراليين، في حين ان الرومنية، في ألمانيا وحتى منتصف العصر، هي على العموم، مرادف المحافظة السياسية. أما الرومنطيقون الانكليز، فقد سلكوا سبلاً متناقضة في الظاهر: مات بيرون Byron في ميسولوني^(١) سنة ١٨٢٤، أما كولريدج Coleridge^(٢) تعلق بالدفاع عن التراث.

وفي فرنسا من المهم التمييز بين الحقب: ١ - الرومنية الأولى كانت عاطفياً وسياسياً متجهة نحو فرنسا القديمة، شاتوبريان، لامارتين، فيني Vigny كانوا ملكيين، وتغنى الشاب فيكتور هوفو بقداشة شارل العاشر أما نوريو سنة ١٨٣٠ فكان عندهم الشعور بانهم يهفرون الرومنطيقين ويدات الوقت آل بوربون؛ وأثناء «الثلاثة المجيدة» (Les trois glorieuses) كانت تسمع هذه الصرخة: «الرومنطيقون مدحورون»؛ ٢ - ولكن الوضع تغير في ظل ملكية تموز، فقد انتقل على التوالي شاتوبريان ولامني، ولامارتين ويمثلي الى المعارضة. أما هيفولم يتنل اليها الا سنة ١٨٤٩، اذ ظل واحداً من أواخر المخلصين للارولانية. ولامارتين، بعد ان كان أحد ابلى خصوم «الوسط المعتدل». وصل الى الحكم في شباط سنة ١٨٤٨، وخلفت الثورة الرومانية الثورة المضادة للرومنية. ٣ - وبعد ان مهدت الموجة الثورية فجأة. بدأت الحقبة الثالثة من الرومنية، اي الحقبة التي سيطر فيها فيكتور هيفو، وزال شاتوبريان ولامني ولامارتين، ولكن فيكتور هيفو لم يمت الا سنة ١٨٨٥. فاعتبر مرزبان التقدم والديمقراطية، والشعب والتأخي: رومنية وبعد المعركة وبعد الابعاد، رومنية مرتدة الى الماضي اعطت الايديولوجية الجمهورية روعة العبقرية وبعض الحجب للجمود.

لما يجب ان لا نخلط بين الرومنية وبين الكتاب الرومنيين. كان في المجتمع الفرنسي يومئذ نوع من الاستعداد للرومنية، يفسره النجاح الشعبي لكتاب مثل كتاب «كلمات مؤمن» Paroles d'un croyant للامني Lamennais (١٨٣٤). هذه الرومنية الشعبية هي التي برزت في قصص الكسندر دوماس وخصوصاً في كراريس. Les feuillets اوجين سو Eugène Sue و«اسرار باريس»، و«اليهودي الثالث»، و«تاريخ عائلة عبر المصور»... رومانية بدائية، تقارن بين الصحيح والخاطئ، ومركزة على بعض الأنماط وعلى بعض المواضيع المحددة مرة واحدة: البطل، الخائن، البائس، الارب، المومس الصالحة، الكاهن الصالح، الكاهن العاطل، الشعب، التعليم، الثورة، تفوق فرنسا... وهكذا بدا انتخاب اوجين سو في الجمعية التشريعية

(١) غربة يونانية اشتهرت بمقاومتها، ينحرض من الانكليز يومئذ، للآراك ١٨٢٢ - ١٨٢٣ و ١٨٢٥. عدد سكانها (٩٠٠٠) نسمة مات فيها بيرون الشاعر الانكليزي (١٧٨٨ - ١٨٢٤) وهو يجارب ويغرض ضد الأتراك (الترجمة).

(٢) كولريدج (صمويل تايلور) شاعر انكليزي (١٧٧٢ - ١٨٣٤). عن اعلام الرومنية.

لسنة ١٨٥٠ كحدث رمزي (على الرغم من أن أوجين سوا^(١)) لم يكن بلداته ذا قناعات سياسية واضحة. (نظراً لأنه يهودي واليهودي مشتت الولاء دوماً).

والرومانسية الفرنسية كانت متنافرة اجتماعياً. والكتاب الرومنسيون ذوو نشأت مختلفة جداً: نبالة عالية أو صغيرة، بورجوازية، مسترذلون Declassés، حرفية قرية من البروليتاريا (ميشلي) أما انتشار الرومنسية، فهو أيضاً مختلف جداً: رومنية الصالونات، رومنية المقاهي، رومنية شعبية، الطبقة الوحيدة التي ظلت مستعصية على الرومنسية هي البرجوازية: ان رومني سنة ١٨٣٠ اتخذوا البرجوازي كهدف، وكان البرجوازي يرتحف أمام الوقاحات الرومنسية. وأبرزت «الجورنال» التي أصدرها الأكاديمي فيني Viennet، الرعب الذي يوحيه الرومنسيون الى البرجوازيين الليبراليين. ومع ذلك، وقليلًا قليلًا أخذت الرومنسية تتبرجز، وارتدت الليبرالية مثالية حبسيتها البرجوازية رومنية، ولكن هذا التحول كان بطيئاً. وبوجه عام هربت الرومنسية من الوسط. وكان هناك تقليدية، واشتراكية، وقومية وكلها رومنية. ولكن الليبرالية الفرنسية بدت - لمدة طويلة - وربما اليوم أيضاً - وكأنها مستعصية على الرومنسية.

أ - بعض سمات الرومنسية السياسية

١ - المعنى المسرحي الدراما، البطولية، التضحية، العظمة، الدم المسفوح.. - تغلذت الرومنسية السياسية بذكريات الثورة والامبراطورية. وكان النقاد الأكثر قسوة للثورة (مستر Maistre) أو الامبراطورية (شاتوبريان) من الأكثر تحمساً لعظمتها.

٢ - تصور عاطفي وبلغ للسياة - في الماضي كانت السياة فن الممكن، فأصبحت دعوة الى المثال، في الماضي كانت السياة مرتكزة على السر، وكانت تنحو نحو الحكمة والتلطيف، بعد الآن، لم يعد الأمر فقط مجرد حكم (أو طاعة) بل اقتناع، بل استعجاب، بلجات السياة الى قوة الكلمة، لقد أصبحت من فنون الأدب.

٣ - الشفقة - شفقة على البسطاء الالتفات الى المشاكل الاجتماعية (التي لا يابه لها اغلب الليبراليين)، فكرة ان المسألة الاجتماعية. هي أهم وأكثر إلحاحاً من المسائل السياسية الخالصة، والرومنسية الاجتماعية (الجلية عند شاتوبريان، ولامي وميشلي) لا تستبعد الاختيارات السياسية المتناقضة ظاهرياً، ان هذه الرومنسية الاجتماعية هي التي أضفت الوحدة العميقة على تأليف لامي: من «بحث حول اللامبالاة» الى «كتاب الشعب».

شفقة على الشعوب المغلوبة: اليونان أولاً، ثم بولونيا، والحركة المناصرة للمهلبية اثارث حماس الرومانسية الدولية. أما الدفاع عن بولونيا، فقد أولد أدباً بليغاً بمقدار ما هو قليل الفعالية. .

(١) أوجين سوا، كاتب فرنسي (١٨٠٤ - ١٨٥٧) مؤلف كتب وأسرار باريس اليهودي الناه، والخطايا السبع الرئيسة، وهي قصص إنسانية طويلة مؤثرة. «الترجمة»

٤ - في النهاية: ان الرومنسية هي «رؤية عامة للكون»: كانت السياسة الكلاسيكية تقوم على جدولة المشاكل في محاولة لحلها. وربما لم يحاول الرومنسيون حلها بقدر ما حاولوا طرحها بكل ضخامتها، ومدعا عبر ارجاء الكون والتاريخ.

ب - التاريخ:

عرف القرن التاسع عشر، خصوصاً في منتصفه الأول، انتشار المؤلفات التاريخية من كل نوع، بشكل منقطع النظير: مؤلفات ولتر سكوت، شاتوبريان، لامارتين، اوغستين تيري، غيزو، ثيرز Thiers، ميني Mignet، ميشله، كيني، مؤرخون ألمان، د كارليل الخ.

هذه الواقعة ليست بدون علاقة مع الرومنسية، وهكذا صرح اوغستين تيري في مقدمته «اقاصيص في الأزمنة الميروفية» (١٨٤٠) بأن موهبته كمؤرخ قد جاءت من قراءة «الشهداء» لشاتوبريان، ومعلوم، من جهة ثانية، ميل الرومنسيين للمسرحيات وللقصص التاريخية، ولكن الرومنسية ليست بالتأكيد السبب الوحيد للعودة الى التاريخ عودة بدت ليست فقط عند الكتاب الغربيين من الرومنسية، بل عند المؤرخين الذين، امثال غيزو أو ثيار Thiers، يعمدون عنها كثيراً.

من الأصح القول ان الرومانسية ولمو الدراسات التاريخية لها سبب مشترك: الشعور - الذي يتقاسمه كل الناس المولودين في آخر القرن الثاني عشر وبداية القرن التاسع عشر - بالعيش في مرحلة انتقالية بين ماضٍ منقرض، وغد غير مضمون. وأحس جيل بأكمله، بعد الثورة وبعد الامبراطورية ان حقبة قد انتهت وإن حقبة أخرى بدأت مختلفة تماماً عن السابقة شعور بالاعتزاز عند البعض، وحنين الى الماضي عند الآخرين وفي الحالة الأولى كما في الثانية كان التاريخ هو المرجع.

والتاريخ الحديث يقدم لنا لوحات رائعة واحاسيس قوية: منها «تاريخ الثورة الفرنسية ١٨٢٣ - ١٨٢٧» لثير، ثم تواريخ مينيه، وميشلي، وخصوصاً «تاريخ الميرونين» (١٨٤٧) للامارتين وقد كان له دوي ضخم عشية سنة ١٨٤٨. ومنها ايضاً «تاريخ القنصلية والامبراطورية» (١٨٤٥ - ١٨٦٢) لثير.

ولكن التاريخ يقدم لنا ايضاً اسلحة للمنازعات السياسية. انه مصدر براهين وفي سنة - ١٨١٧، كتب اوغستين تيري في مقدمة كتاب: «عشر سنوات من الدراسات التاريخية» كنت مهتماً تحديدي رغبة حادة للمساهمة من جهتي في انتصار الانكار الدستورية، واخذت ابحت في كتب التاريخ عن براهين وحجج لدعم معتداتي السياسية (تراجع نظريته التي تشرح تاريخ الشعوب بالصراع بين العرق الغالب والعرق المظلوم). وعمل غيزو من جهته في «تاريخ الحضارة» على اثبات ان التطور التاريخي يتم في النظام والحرية: «ان فرنسا لم ترفض مطلقاً، ولمدة طويلة، لا النظام ولا الحرية، وهما الشرطان لشرف الأمم ورفاهها الدائم» (مقدمة ١٨٥٥) ومواقف ميشلي لا تذهب في نفس الاتجاه مع مواقف غيزو، الا انها لا تقل عنها تأكيداً. اما المؤرخون الألمان فانهم يمزجون بين العلم

والسياسة بشكل ضيق جداً. وعلى هذا تؤكد مجلة Zeitschrift Historische المؤسسة سنة ١٨٥٧ في ميونخ انها
مخصصة: «لنشر المناهج التاريخية الصالحة، في الأمة، ولإعطاء الألمان مبادئ سياسية سليمة».

المقطع الاول - الليبرالية

ان تاريخ الافكار السياسية في القرن التاسع عشر يمين عليه قفزة الليبرالية في كل العالم.
لقد انتصرت الليبرالية في اوروبا الغربية، وانتشرت في ألمانيا وإيطاليا حيث ارتبطت الحركة
الليبرالية بالحركة القومية: ووصلت الى اوروبا الشرقية بشكل (صراع وعصبى السلافيين
والغربيين). ودخلت بشكلها الأوروبي في بلدان الشرق الأقصى التي انفتحت على التجارة
الغربية، وثبتت الجمهوريات اللاتينية الأمريكية دساتير ليبرالية، مستوحاة من دستور الولايات
المتحدة.

أما الولايات المتحدة، فبذت وكأنها الأرض المختارة لليبرالية وللديمقراطية، المتوافقتين فعلياً.
فاذا لم ننظر الا الى العقائد، فقد نغرى باعمال ما قدمت الولايات المتحدة، ولكن صورة الولايات
المتحدة هي التي تمننا وليست التآليف العقائدية - القليلة نسبياً والضعيفة اصالة - التي نشرت
فيها. لا شك ان صورة الولايات المتحدة التي تبناها الليبراليون الأوروبيون، هي في الغالب بعيدة
جداً عن مطابقة الحقيقة، وتوكفيل ذاته يؤول الولايات المتحدة، في ضوء قناعاته الخاصة، أكثر مما
يصف الواقع الأمريكي. والرجوع الى الولايات المتحدة يرتدي اذاً شكل خرافة او سلسلة من
الحرفات يفيد تتبع تاريخها منذ بداية القرن التاسع عشر، افادة كبرى».

ان القرن التاسع عشر هو قبل كل شيء عصر الليبرالية؟ ولكن اية ليبرالية؟ ان بعض
الملاحظات تبدو ضرورية:

١ - الليبرالية والتقدم التقني: ان الليبرالية هي في الأساس فلسفة التقدم غير المرنى،
والذي لا يرتد، تقدم تقني، تقدم الرفاة، تقدم فكري وتقدم اخلاقي سائران على نفس المستوى.
ولكن موضوع التقدم فرغ قليلاً قليلاً من جوهره. وفي اواخر القرن التاسع عشر، كثيرون هم
الليبراليون - خصوصاً في فرنسا - الذين كانوا يحملون موضع ثابت، ويكون متوقف. هذه الحالة
الفكرية كانت أكيدة بصورة خاصة عند «التقدميين» من سني ١٨٩٠ - ويجب هكذا تمييز ليبرالية
ديناميكية، ترتضي الآله، وتشجع الصناعة، وليبرالية محافظة وحائية من الناحية الاقتصادية. وقد
ساد الشكل الاول من الليبرالية، على العموم في انكلترا والثاني في فرنسا، حيث بدت الليبرالية -
الأكثر جرأة، على العموم، مما عليه في انكلترا في الشؤون السياسية - وجلة جداً من الناحية
الاقتصادية، وحيث كان ازدهار الاقتصاد والمواصلات مديناً لرجال، خصوصاً آلان سيمونين،
ذوي مفاهيم سياسية غريبة تماماً عن الليبرالية التقليدية.

٢ - الليبرالية والبرجوازية: الليبرالية في الأصل هي فلسفة البرجوازية، ولكن حدود،
(مفاهيم) الليبرالية، في القرن التاسع عشر، لم تعد تتوافق إطلاقاً - هذا اذا كانت قد توافقت يوماً

ما - مع حدود البورجوازية. الوضع بهذا الشأن يختلف بحسب الاحقاب وبحسب البلدان. في فرنسا، ظلت الليبرالية، في مجموعها، مرتبطة بشكل ضيق بالدفاع عن المصالح (يقول، بنهكم، الليبرالي شارل دي رموزات Remusat): وتعالوا ضمعوا مصالحكم، تحت رعاية افكارنا. ولكن في حين ان الليبرالية الفرنسية قلما تطورت وانما بدت مطبوعة باورليانية فطرية وافقتها منذ الولادة، عرفت انكلترا عدة محاولات لتوسيع وتنقيح الليبرالية، خصوصاً ايام ستوارت مل Stuart Mill، ثم في اواخر سنوات القرن التاسع عشر. والاشتراكية الفرنسية في القرن التاسع عشر هي ارتكاس ضد الليبرالية البورجوازية. في حين ان الاشتراكية الانكليزية ظلت مصبوغة بصورة واسعة بالليبرالية: والواقعة واضحة بصورة خاصة عند الفاييين.

ان الليبرالية الانكليزية أكثر انكليزية مما هي بورجوازية والامبريالية، هي نهايتها الطبيعية، او الليبرالية الفرنسية فهي أكثر بورجوازية مما هي فرنسية. وكانت محافظة فلم تقبل على التوسع الاستعماري.. والامبراطورية الاستعمارية الفرنسية ما هي الا من صنع بعض الأفراد.

٣ - الليبرالية والحرية: في القرن الثامن عشر، كان الكلام يجري، دوغما فرق، عن الحرية وعن الحريات، وبدت الليبرالية، كضمان للحريات، وكعقيدة للحرية. واختلاط الالفاظ (ليبرالية وحريات وحرية) كان بادياً في ظل ملكية تموز، وبدت الليبرالية كفلسفة مختصة ببطقة البورجوازية حيث لم تؤمن الحرية الا لاهله الأخيرة. الامر الذي حل بعض اشخاص غير البورجوازيين امثال برودون Proudhon، على محاولة تأسيس الحرية، على غير اساس الليبرالية.

واذاً بوجود، على الأقل نوعان من الليبراليين: اولئك الذين يعتقدون: كما قال فيا بعد اميل ميرو Emile Mireaux في فلسفة الليبرالية (١٩٥٠) وبان الليبرالية واحدة لأن الحرية البشرية هي واحدة والذين لا يؤمنون بوحدة البشرية ويظنون بأن حرية البعض يمكن ان تقضي على حرية الآخرين.

٤ - الليبرالية والليبراليات: بدت الليبرالية لمدة طويلة ككتلة واحدة فالليبرالية السياسية والليبرالية الاقتصادية، والليبرالية الفكرية، والليبرالية الدينية. لا تشكل بنظر بنجامن كونستان الا مظاهر لعقيدة واحدة ذاتية: ولقد دافعت طيلة اربعين سنة عن نفس المبدأ.

الحرية، ككل في الدين، في الأدب، في الفلسفة، في الصناعة، في السياسة، و«بحرية» افهم تقديم الفردية سواء على السلطة التي تريد ان تحكم بالاستبدادية ام على الجماهير التي تطالب بحق استعباد القلة.

هذا التصور هو تصور القرن الثامن عشر الذي يرى ان الليبرالية هي معتقد (دوغم) لا يقبل الجدل. ولكن واقعاً رئيسياً قد حدث في القرن التاسع عشر: لقد تفتت الليبرالية الى عدة ايدولوجيات متميزة، ان لم تكن دائماً مميزة.

- الليبرالية الاقتصادية وتتركز على مبدأين: الثروة والملكية، وهي تعارض الساسة التوجيهية مع استفادتها من المصالحات الدولة، انها الاساس العقائدي للرأسمالية.

- الليبرالية السياسية وتعارض الاستبدادية، انها الاساس العقائدي للحكومة التمثيلية، وللديمقراطية البرلمانية.

- الليبرالية الفكرية وتتميز بروح التسامح والمصالحة. هذه العقبة الليبرالية ليست وفقاً عل الليبراليين، الذين يبدو بعضهم متشدداً بشكل ملحوظ.

وهكذا تبدو حالة وحدة الليبرالية كخرافة، من نفس مستوى وحدة التقدم. وترتدي الليبرالية اشكالاً مختلفة جداً بحسب الأزمنة، وبحسب البلدان، وبحسب الاهواء. في نفس الحقة وفي نفس البلد.

١ - الليبرالية الفرنسية

ان تاريخ الليبرالية الفرنسية في القرن التاسع عشر مزروع بالازمات وبالشورات: فالليبراليون كانوا في المعارضة، في ظل حكم لويس الثامن عشر وشارل العاشر. وتوصلوا الى الحكم في ظل ملكية تموز ثم طردوا منه سنة ١٨٤٨، وبعد الامبراطورية الثانية وهي حقبة معارضة ملونة، سجل مجيء الجمهورية الثالثة النصر الظاهر، كما سجل اللهث السريع الاكيد. الليبرالية سوف تظل وربما دائماً، باحثة عن ايدولوجية لا تضحي بالحرية من اجل ممارسة الحكم.

وظلت الليبرالية الفرنسية خلال تاريخها، منذ بداية القرن التاسع عشر رهية الحدث الطارىء.

- لبرالية المعارضة:

- الطابع الامبريالي: انه في ظل الامبراطورية - ويمكن القول حتى، مع قليل من المبالغة في ظل الفصيلة - انحلت الليبرالية الفرنسية أهم سماتها التي لم تفارقها بصورة كلية: ان الليبرالية الفرنسية ظلت مطبوعة بالدمغة النابوليونية.

- السلالات البورجوازية:

انه في ظل الامبراطورية نشأت على هامش السلطة هذه السلالات الليبرالية التي اظهرت مبدأً للاتفاق واعطت عن ميلها هذا براهين اخرى، كما اظهرت استعداداً ملحوظاً للاستفادة من السلطة دون تحمل اجاباتها. لا نستطيع هنا الا الاحالة على كتاب امانويل بود لومني Emmanuel Beau de lamenie (مسؤوليات السلالات البورجوازية)، الذي ينقلب احياناً الى مقال هجومى، الا انه يظهر بوضوح ما ندين به، للامبراطورية، العائلات الكبرى الليبرالية التي استلمت الحكم في ظل ملكية تموز، والتي احتفظت لمدة طويلة بمركز ضاغط في المصارف والصناعة، وفي الاكاديميات، الخ.

- حلقة كوبي L'asprit Coppel :

ان الحدود بين الحكم والمعارضة، ليست اذًا، سهلة التحديد دائمًا، لقد بدأ المعارضون الرئيسيون للامبراطورية: مدام دي ستايل وبنجامين كونستان بالانضمام الى القضية. وانضم بنجامين كونستان فيما بعد. مرة ثانية، خلال المئة يوم وساهم في تحرير المرسوم الإضافي Acte additionnel: بعد ان حرر في آذار ١٨١٥ مقالاً بالغ العنف ضد نابليون، المنطلق من جزيرة إلبا ولن اذهب، كجندي فار بائس، اجرر نفسي من حكم الى آخر، اغطي المار بالصوفية (الخ). وكب في ١٣ أيار ١٨١٥ في مذكراته الخاصة: سهرة عند الامبراطور، تكلمت طويلاً معه، انه يفهم الحرية فهمًا جيدًا.

ولكن حلقة كوبي Coppel لم يكن عندها، عن الليبرالية، نفس التصور الذي كان عند «السلالات البورجوازية»؛ انها ليبرالية مهاجرين، ليبرالية اعمية، اقل اهتماماً بجمع الثروة، منها بدراس الآداب والحضارات. واذا كانت حلقة كوبي قد عارضت نابليون، فليس ذلك، لانها ترى فيه مستبدًا بمقدار ما انه مستبد قليل الاستارة، يمثل الامبريالية الفرنسية. وفلسفة كوبي هي فلسفة القرن الثامن عشر؛ انها تتابع حلم مجتمع اوروبي، وجمهورية ادب وأدباء رمتها الثورة الفرنسية والامبراطورية في الماضي.

- الصراعات في عهد الرستوراسيون:

نشأت ليبرالية الرستوراسيون من التقاء بعض الايديولوجيين العالميين، مع مجتمع من البورجوازيين الواصلين، او الراغبين في الوصول. البعض يقدم العقيدة، والتبرير الاخلاقي اللازم، والآخرهم هم الجمهور المستمد لانجاح العقيدة. التقاء عابر يتمثل بعزلة بنجامين كونستان وهو يكتب لجمهور كل شيء يفعله عنه.

ان ليبرالية الرستوراسيون لها خصائص مختلفة:

عنفتها الشديد، وميلها نحو الجمعيات السرية (شاربونري). وعلى الرغم من ان نظام الرستوراسيون لم يثل نيلًا كبيراً من الأوضاع المكتسبة، الا انه كان عرضة لهجمات حادة بصورة خاصة، برز فيها برانجة Beranger (١٧٨٠ - ١٨٥٧) ويول لويس كوربي Courier (١٧٧٢ - ١٨٢٥). - التي زادت شهيته كثيراً على شعبة بنجامين كونستان. واستهدفت هذه الهجمات:

- الملك (مثالها اخنية برانجة حول وحول راسعة شارل البسيط).

- البلاط والنبالة (البلاط هو مكان حفير - قال كوربي، اذن بكثير من مستوى الأمة).

- البابا (يراجع «البابا المسلم» البرانجة: لقد قبض القراصنة على البابا، وصار مسلياً وعنده حريم، الخ).

- وخصوصاً الكهنة واليسوعيين والرجال السود لبرانجة، وكانت مقاومته الاكليروس احدي معيزات المعارضة الليبرالية التي ترى في كل مكان يد اليسوعيين وتأثير «الرهانية» (Congregation).

وليبرالية الرستوراسيون هي انتقادية بصورة اساسية، وسلبية، وترتدي عند كوربي شكل مشروع تشهير شبه كلي.

- الاسطورة النابوليونية:

يبحثاً عن مثالي اسمى وعن الشمر، وضعت الليبرالية نفسها تحت حماية الامبراطورية، وهكذا بدت الاسطورة النابوليونية التي ظهرت لا في فرنسا، بل في ايطاليا، والمانيا، ولي الامبراطورية النمساوية الهنغارية، الخ بالصورة وبالاغنية وبالاقصوة الشعبية (تراجع الاقصوة في القبر، في «طبيب الريف» لبلزك). هذه الاسطورة النابوليونية دخلت بصورة عميقة في الجماهير الشعبية، حيث لا يصل الا نادراً الأدب المطبوع (باستثناء التقاويم «الروزنامات»).

ولسب برانجة بهذا الشأن دوراً مفيداً بصورة خاصة. فبعد ان تهرب، يحلر، من التطوع في ظل الامبراطورية، اظهر نحو نابليون حماساً حاداً بقدر ما هو ذو مفعول رجعي، فساعد بشكل واسع في نشر صورة نابليون: جندي الحرية والمساواة، نابليون في خدمة الشعب (تراجع ذكريات الشعب، حيث تظهر الجدة المجوز الكأس الذي شرب منه الامبراطور كحز وتعودله).

ولم يلجأ كوربي ولا كورستان الى الاسطورة، ولكنها تبدو باشكال مختلفة عند لاس كاز Las Cases (الذي حاول في مذكراته Memrial ان يبرز نابليوناً ليبرالياً) وعند شاتربريان (نابليون هو «شاعر يعمل، وحياته هي «آخر الوجندات الفردية العظيمة» وعند ستدهال Stendhal (الذي يهتم بنابليون اقل من اهتمامه بيونايرت) وعند بلزك (الذي يرى في نابليون منظمًا عظيمًا ورجل ارادة). وعند هيفو (الحساس بصورة خاصة تجاه الاجباد الامبراطورية) الخ.

مثال أسمى من الغموض:

ان المثال الأسمى عند اشهر الكتاب الليبرالية هو بورجوازي للغاية، الا انهم تمسكوا بوضع هذا المثال البورجوازي تحت ضمانة شعبية. وبدا كوربي، الملك، المتنمر، المهني المتميز، امام قرائه «ككتاب بسيط» او «كالمذمعي على ظهر الحصان». ولم يترد برانجة بالقول: «الشعب هو ربه الفن عندي» وصديقه جوزيف برنار الذي اصبح فيما بعد عمدة لويس فيليب، كتب سنة ١٨٢٩ «حسن ذوق الانسان ذاته، او بحث في السياسة لخدمة البسطاء وفيه يرسم مثلاً اسمى هو مثل مثال جوزف برودهوم Joseph Prudhomme.

ان الانجيلولوجية الليبرالية غامضة، اساساً، غموض بين البورجوازية والشعب، وبين الثورة والامبراطورية، بين الحريات والحرية، بين السياسة والمشاعر الحسنة. وهكذا تحقق بين البورجوازية والبروليتاريا اتفاق عابر سرعان انقصر بعد ثورة ١٨٣٠.

١) ليبرالية المفالدين وليبرالية المستقلين - حتى قبل ان تبرز تناقضات الليبرالية، بفضل نجاحها، فانها كانت بعيدة عن ان تشكل كتلة متراسة. وقدم «العقائديون» واشهرهم روائي كولار (١٧٦٣-١٨٤٥)، نظرية «الموقف الوسط» بين المتسكين «بالنظام القديم» Ancien-Regime

وانصار الديمقراطية. ان الوثيقة (la charte) بالنسبة اليهم هي نهاية الحكمة. والنقطة الثابتة التي عندها تنتهي الحقبة الثورية. البرلمان لا يمثل الامة بل ومصالح المواطنين، والاقتراع إذا يجب ان يعطى خصيصاً للملاكين، و«للفعاليات» المستترة نوعاً ما بحيث تستطيع ان تصدر رأياً ذا وزن.

ويقف كوربي، كونستان، سانداهال، ورجال القرن الثامن عشر، على هامش هذه الليبرالية الدوغمائية المناهزة للملك لويس فيليب. وبهذا الشأن كتب سانداهال في «ذكريات نرجسية»^(٩): «انا الليبرالي، اجد الليبراليين حقى بشكل مبهين...». هكذا تتعاضد وغالباً ما تتناقض الليبرالية الارثوذكسية وليبرالية المستقلين. وهذا التناقض أزل.

بنجامين كونستان - ان بنجامين كونستان هو المنظر الرئيسي لليبرالية في ظل الرستوراسيون، واكثر نصوصه اهمية مجموعة في «محاضرات في السياسة الدستورية» (الطبعة الاولى سنة ١٨١٦، والطبعة المزيده سنة ١٨٧٢ مع مقدمة لايولي Labou Laye المهمة، ثم ومترفات في الأدب والسياسة» (١٨٢٩)، ولكن من المحتل فهم سياسة بنجامين كونستان اذا لم تعرف على «الدفتر الاحمر، وادولف، وسبيل، وخصوصاً على يوميات خاصة» (تقرأ في منشورات رولان Roulin وروت Roth، غاليمار ١٩٥٢).

يعرف كونستان الحرية بانها «التمتع المطمئن بالاستقلال الخاص، ويقدم نظرية كلاسيكية جداً للحكومة التمثيلية على الطريقة الانكليزية: مسؤولية وزاوية، سلطة تشريعية يمارسها مجلسان، دفاع عن الحريات المحلية: يقتصر دور الدولة على مهمة امين صندوق لتنفيذ المذاهب والعبادات ولكنها لا تراقبها. اما الملك، لسلطته يجب ان تكون «متجردة» انه يشرف، غير مسؤول، فوق الاضطرابات البشرية؛ انه يملك ولا يحكم.

وسياسة كونستان تقول بالاقتراع المحدود، وهي بورجوازية: والملكية وحدها تقدم الراحة الضرورية لاكتساب الانوار واستقامة الحكم؛ هي وحدها اذا تجعل الناس اهلاً لممارسة الحقوق السياسية. ويؤمن كونستان بان على التجارة وحمل الصناعة ان ودها الحرية بعملها البطيء، التدريجي، الذي لا يمكن ان يوقفه شيء». «والانتخابات المقبلة» (١٨١٧).

وليبرالية كونستان تجريدية يدل عليها عنوان مؤلفاته: «مبادئ في السياسة تطبيق على كل الحكومات التمثيلية»، في «المقدمة السياسية التي يمكن ان تجمع الاحزاب في فرنسا...». ويسمى كونستان دائماً باحثاً عن قاسم مشترك، وعن صيغة تجريدية بحيث تكون مقبولة من الجميع: ويجب ان ينجح ما هو عاطفي، شخصي وانتقالي، وان يرتبط بما هو تجريدي، وجامد، ومستقر.

(٩) نتيجة. امتدادية (الترجمة).

(الارتكاسات السياسية).

ومع ذلك لا شيء أكثر عاطفية وأكثر شخصية من المؤلفات الذاتية الخاصة التي كتبها كونستان. فبمقدار ما هي مؤلفاته السياسية مهددة؛ بمقدار ما هي مؤلفاته الذاتية الخاصة حادة ومجعة. وبمقدار ما هي مؤلفاته السياسية متفائلة وبورجوازية، بمقدار ما هي مؤلفاته الذاتية متشككة ومناهضة للاعراف. ان كونستان ذو طبيعة حوارية لا يضمن التماثل: «التنوع هو الحياة؛ التماثل هو الموت» كتب في «محاضرات في السياسة الدستورية». انه من هذه الطابع المزوجة التي لا تتفتح بصورة كاملة. وليرالته هي تسجيل مجرد لمأساته الداخلية، نظام من العجز الفكري ونظرية في الحيرة. ان ليرالته هي عقيدة بورجوازية وتعبير عن جبلة منقسمة.

الليبرالية في الحكم

مات بنجامين كونستان بعد «الثلاثة المجيدة» بعدة اسابيع: وسجل نجاح كتاب «الملك البورجوازي» نصراً لليرالية؛ وكان دويون دي لر Dupont de Leure، ولايت ffinه لها، وغيزو Guizot وتيار Thiers، كلهم وزراء، واصبحت الطبقة الوسطى، المديرية الوحيدة للمجتمع كما اصبحت، بحسب تعبير توكفيل في «ذكرياته» والمزاحة: «تتواجد في كل الامكن، وتزيد، بشكل مسرف عدد هذه الامكن، واعتادت ان تعيش على حد سواء تقريباً من الخزانة العامة كما من صانعتها الذاتية... انها سيدة كل شيء». وما نسي لها لم تسن لاية استقراطية قبلها ولا لاية استقراطية بعدها، الطبقة الوسطى اصبحت حكومة واتخذت مظهر الصناعة الخاصة.

هذا الحكم القاسي من الليبرالي توكفيل، على الليبراليين في الحكم يثبت ان الليبرالية لم تكن تمثل جبهة موحدة. وفي الواقع لم تظهر التناقضات الداخلية لليبرالية بشكل اكيد يمثل ما ظهرت في حقبة مجدها الظاهر.

تناقضات ليبرالية: برزت هذه التناقضات في كل المجالات تقريباً:

- السياسة الداخلية: لقد اكتفى الليبراليون الذين طالبوا، في ظل الرستوراسيون (بعث الملكية في فرنسا)، بالحرية في كل شيء» بتخفيض الضريبة الانتخابية عندما وصلوا الى الحكم: فارتفع العدد من ٨٠٠٠٠٠ منتخب تقريباً، ايام الرستوراسيون، الى ٢٠٠,٠٠٠ ايام ملكية حزيران؛ وعقب سنة ١٨٤٠ عارض غيزو باصرار كل مشروع اصلاحي.

وكذلك الليبراليون في الحكم، قيدوا، في نيسان ١٨٣٤ حرية الصحافة التي كانوا يطالبون بها في ايام الرستوراسيون كحرية اساسية.

- السياسة الخارجية: كان الليبراليون على العموم يعادون المغامرات العسكرية؛ ولكن هذه الميول السلمية لم تمنعهم اطلاقاً من عبادة نابليون (الذي تحت شعاره وضعت ملكية نموذج نفسها بصورة رسمية، مع رجوع الرفات)، كما لم تمنعهم من الشوفينية التي برزت بنصف خلال ازمنة ١٨٤٠.

- السياسة الدينية: استمر البرجوازيون الليبراليون في اظهار ميولهم ضد الاكليريكية. ولكنهم كانوا يحترقون الكنيسة الكاثوليكية كقوة للنظام. ومعارضتهم للاكليريكية لم تستمد تأييدها بارزة وملحوظة. وقد ألف برانجه، وهو مؤلف «البابا المسلم» «رب الناس الطيبين» حيث يظهر الله كبرجوازي صغير مسالم ومسامح تجاه الدعارة.

انه آله؛ امامه انحنى، وانا
فغير وراعي دون ان اسأله شيئاً...

- السياسة التجارية - نادى الليبراليون بانهم من انصار حرية المرور وحرية العمل. وكانوا يندفعون عفواً، بالقوانين الطبيعية، وبالتناسق الاقتصادي، العزير على قلب باستيا (١٨٥١-١٨٥٠). ولكنهم كانوا يدعون لسياسة حائية صارمة، عندما كان الامر يقتضي الدفاع عن الاقتصاد الفرنسي ضد المزاخمة الاجنبية، والمحافظة على الاسعار المرتفعة. وكتاب هنري تيري ديشام Henry — Thierry Deschamps . «بلجيكا تجاه فرنسا تموز، الرأي الفرنسي والموقف الفرنسي من سنة ١٨٣٩ الى سنة ١٨٤٨» (باريس Les Belles — Lettres ١٩٥٦)، يظهر تماماً، ما يسمي اليوم «بالمجموعات الضاغطة» الحمايتية، وبصورة خاصة لعبة النائب ميمرل Mimrel المدافع عن المصالح والفعاليات التي تتولى صناعة الصلب.

- السياسة الاقتصادية - حاول الليبراليون، وهم يؤكدون على مبدأ المزاخمة الحرة، ان يحصلوا من الدولة على اعل المكاسب. وكان قانون ١٨٤٢ حول السكك الحديدية (الذي كان لامتري من بين الوحيدين الذين عارضوه) يميزا بهذا الشأن، ونشر بودي لومني Beau de Loménie، حول هذا الموضوع تحليله مؤكداً «ان الاقتصاد الليبرالي كان في الواقع اقتصاداً احتكاريًا».

- السياسة الاجتماعية - يرى الليبراليون، كقاعدة عامة، انه ليس للدولة ولا لارباب العمل ان يحسوا وضع العامل: ان العامل هو المسؤول الرئيسي عن بؤسه، وليس الا للاعمال الحرة الخاصة ان تساعد على بؤسه، الاخلاق اذاً هي العلاج السياسي والاجتماعي الاعلى. وقدمت اكاديمية العلوم الاخلاقية والسياسة، حول هذا الموضوع، حصداً ضخماً من النصوص المثقفة المعبرة.

ان الفضل يعود الى بعض الكاثوليكين، وبصورة خاصة كتلة «الجامعة الكاثوليكية» الرجميين سياسياً في معظمهم، فهم الذين فضحوا - قبل النقد الماركسي - مساوىء النظام الصناعي، في حين ان الايديولوجية الليبرالية ظلت على العموم امينة لمنطق التدمير الذاتي.

الاورليانية - ولكن هل يمكن الكلام، عن ايديولوجية «ليبرالية» في حين كانت فيه البرجوازية مشتتة ومختلفة الى هذا الحد الذي كانت عليه في ظل ملكية تموز؟ وهل يمكن حتى، الكلام عن بورجوازية في حين كان يوجد بورجوازية بارسية، ويورجوازية اقليمية وبورجوازية

رفية وبورجوازية كبرى ووسطى وصغرى، وبورجوازية مصارف، وبورجوازية صناعية، وبورجوازية تجارية، وبورجوازية جامعية، وبورجوازية الادارة، وبورجوازية قديمة برلمانية، وبورجوازية ذوي المداخل، الخ؟.

ولكن اذا كان الطرف او المناخ البورجوازي، كما يبدو مثلاً من خلال تأليف بلزاك، بهذا الاختلاف فان الايديولوجية البورجوازية في مجموعها كانت ذات وحدة كبرى: فغودسار Gaudissart ليس بعيداً عن ان يفكر مثل نوسنجر، Nacingen، ولايت Laffitte اعرف نفسه في برانجه، بذات طريقة مبثلي.

ونضيف ان حدود الايديولوجية البورجوازية كانت اوسع بكثير من حدود البورجوازية. ان جريدة «الأنثى» L'Atelier، المحررة من قبل العمال للعمال، لم تكن تختلف كثيراً عن جريدة «كونستيتوشننل Le Constitutionnel». والشعراء العمال الذين كثروا جداً في تلك الحقبة امثال سافينيان لابوات Savinien Lapointe وآل ريول Les Reboul وآل ماجي Les Magu، الخ، كانوا يفكرون ويكتبون مثل برانجه ومثل جورج ساند G. Sand. وتبنى -اغريكول برديغي Agricol Perdeguier ومارتان نادو Martin Nadaud، وهما عصاميان من اصل شعبي خالص متباعد جداً احدهما كان حرقياً من الجنوب، والاخر معمارياً من مقاطعة لاکروز-بامانة، المقالات الكبرى ذات العقيدة الليبرالي. و«ذكريات رفيق من توردي فرانس» مؤلفها برديغي Perdiguer و«ذكريات ليونار معاون قديم لمعماري» كتبها نادو Nadaud، لا تختلف، في عمقها اختلافاً كبيراً عن «ذكريات» لافيت Laffitte: «ملك الصياغة وصراف الملوك».

كانت توجد اذاً، بالتأكيد، ايديولوجية اووليانية، لم تنتج مؤلفات كبرى في العقيدة، ولكنها دمغت لمدة طويلة وربما مازالت تدمغ الحياة السياسية الفرنسية. هذه الاوليانية، التي ليس الولاء لعائلة اووليان، الا مظهرها من مظاهرها الثانوية، يمكن ان تدرس، بتلويحات مختلفة، عند غيزو (١٧٨٧-١٨٧٤) وعند زوجته اليزا، وعند مدام دوسن Mme=Dosne امرأة هم ثير Thiers، وعند الدكتور فرون Veron= Dr باحث وحرك «الكونستيتوشننل» ومؤلف «ذكريات بورجوازي من باريس»، وعند الاكادمي فيني Viennet، الذي تعتبر «ذكرياته» بناءً جليلاً من المطامع المحققة، وعند لافيت الذي ذكر في «ذكرياته» المشوقة مراحل صعوده باعتباره اخلاقياً بصورة رفيعة، عند دوفرنجيه ذي هوران Duvergier de Hauranne الذي وسع، في كتابه «مبادئ الحكومة التمثيلية» النظرية الغائلة «بان الملك يملك ولا يحكم».

كانت الحقبة حقبة برانجه الذي اعتبر ذا شهرة عالمية والذي يطرح مجده على المؤرخين، بعض المسائل ذات الاهمية. وستدهال، ولامني، ولاماوتين، ومبثلي الى برانجه لا كشاعر كبير فقط، بل كائن كبير. وكان، من دون شك، الكاتب الفرنسي، ذا التأثير الاكبر في الاوساط الشعبية، وفي الخارج.

ليبرالية توكفيل - ان تأليف توكفيل (١٨٠٥ - ١٨٥٩) اكبر المؤلفين الليبراليين في عصره، يقع حل هامش هذه الاورليانية المتضخمة المتضخمة. وتأليفه لا يمثل تياراً فكرياً واسعاً. انه وليد التفكير، المتوحد غالباً، من عقل لم يخل من افكار مسبقة انما سارع الى الحكم، والى الحكم على الذات، باستقلالية صارمة.

وهونتسكيو القرن التاسع عشر (حسب رأي جان جاك شفاليه) هو نزول قصر توكفيل، في الكونتس، كما كان مونتسكيو نزول قصر لابريد. انه أي توكفيل وارث تراث ارستقراطي، وارضى، سوف يظل امياً له. يراجع بهذا الشأن، في «مذكراته» الوصف الشيق، القليل الديمقراطية، لانتخابات سنة ١٨٤٨ في ضاحية سان بيير، قرب توكفيل وكل الاصوات اعطيت بذات الوقت. وعندى حتى بان اعتقد انها اعطيت تقريباً بكاملها لنفس المرشح (الذي لم يكن إلا توكفيل).

هذا التراث الارستقراطي كان يتلام عند توكفيل مع التراث البرلماني. من جهة امه، كان توكفيل حفيد ماليرب Malesherbes، وموقفه، الاحترامي، انما الحر، تجاه الدين هو موقف «رجل من القرن الثامن عشر، متعلق، بعمق، بالمفلاية التجريبية». (جورج ليفير G. Lefebvre، مقدمة والنظام القديم والثورة (L'Ancien Regime et la Revolution).

وتوكفيل هو بروفتسي، وجيروندى تحسه باريس بالغبية واحياناً تفزعه. تُقرأ بهذا الصدد، الصفحات التي يُعبر فيها توكفيل عن عميق عزائه بالعودة الى نورمانديا الهادئة، بعد «الفحشيات» الباريسية في شباط ١٨٤٨: «ولقد اصبحت الملكية الشخصية، عند كل الذين يتمتعون بها، نوعاً من الاخرة».

وتوكفيل لم يكن لا ثورياً ولا رجعيّاً، بالرغم من ان عائلته كانت مع الشرعية (والده كان والياً في عهدالستوراسيون) فقد وصى ان يخدم ملكية تموز، وعلى الرغم من شدة حكمه على ثوريي سنة ١٨٤٨، فقد اصبح وزيراً في الجمهورية الثانية. ولكن هذه الانضمامات ظلت نزوية تماماً. وإذا كان توكفيل قد ارتضى الحدث الواقع، مع عدم توفير الناس من الانتقاد. فذلك لانه كان يؤمن باستمرارية الدولة؛ ومن اجل الخدمة لا من اجل الاستخدام.

يجب التمييز، عند توكفيل، بين الغريزة والتفكير، بين القلب والعقل. انه ارستقراطي بالغريزة، ولكن التفكير قاده الى تقبل التطور نحو الديمقراطية كأمر لا رجعة عنه، والى عماشة نظام لا يجب. كتب في ملاحظة خاصة وجدها ج. ب. ماير J. P. Mayer

والى احب المؤسسات الديمقراطية، بعقلي، ولكنى ارستقراطي بغريزتي، اي انني احترم واحاف الجماهير. انى احب الحرية والشرعية، واحترم الحقوق، حباً شديداً، ولكنى لا احب الديمقراطية. هذا هو عمق الانسان.

تأليف توكفيل - ان اهم تأليف توكفيل هي:

١- الديمقراطية في اميركا، عمل رجل في الثلاثين، بعد اقامة لاقل من سنة في الولايات المتحدة مع بومونت Beaumont. (القسم الاول، ١٨٣٥)، الافضل في نظر المواطنين، يدرس تأثير الديمقراطية على المؤسسات. والقسم الثاني (١٨٤١) الاكثر تجريداً، يخصص لتأثير المؤسسات على الاداب.

٢- النظام القديم والثورة L'Ancien Regime et la Revolution: (١٨٥٦) هو مؤلف غير مكتمل، المجلد الاول، الوحيد الذي ظهر في حياة توكفيل، يتوقف عند بداية الثورة؛ وبين المؤلف فيه ان التمرکز الاداري هومن صنع النظام القديم وليس من صنع الثورة او الامبراطورية. والثورة هي ثمرة تطور طويل. «فقد خرجت تلقائياً عما سبقها» وجمع توكفيل من اجل المجلدات اللاحقة، التي كان من الواجب ان تخصص للثورة وللامبراطورية مخطوطات كثيرة اهم شيء فيها نشره، فيها بعد، اندري جاردان André Jardin.

واهمية «النظام القديم والثورة» تعادل على الاقل، أهمية كتاب «الديمقراطية في اميركا» الذي يتم به بصورة خاصة مؤرخو الافكار السياسية. وتبع تين Taine عن كتب توكفيل في كتابه ومصادر فرنسا المعاصرة.

٣- «الذكريات» وهو كتاب مدحش في نقائه واحياناً في سخريته، وهو يخصص في معظمه لحقبة ١٨٤٨ - ١٨٤٩ وبصورة خاصة المقطع الموجز المخصص لتولي توكفيل حقيبة الشؤون الخارجية. والصفحات الاولى تقدم عن ملكية نموذج لوحة قاسية.

٤- الرسائل. ان رسائل توكفيل هي قيد النشر في طبعة جديدة تتضمن نصوصاً عديدة لم تنشر بعد.

٥- واخيراً «تجارب الاشارة الى «الرحلات» التي تحتوي، هي ايضاً، على نصوص عديدة لم تنشر.

فكر توكفيل ومشهد اميركا. - ان اميركا التي زارها توكفيل هي اميركا جاكسون - جاكسون Jackson (١٧٦٧ - ١٨٤٥) كان رئيس الولايات المتحدة سنة ١٨٢٩ وسنة ١٨٣٧ - وكانت تقوم على يتابع ديمقراطية، حسب المفهوم الجيفرسوني: حظر من الامتيازات والاحتكارات، رجوع الى مبادئ اعلان الاستقلال، ابراز المساواة في الحقوق. ففي حين كان هملتون يؤمن بالصراع الاساسي بين المصالح، كان جاكسون يعتقد ان هذه المصالح يمكن ان تتزوج بانسجام وكان يقدر أنه يجب حصر الحكومات ضمن صلاحيتها الخاصة التي تقتصر على حماية الاشخاص والاموال.

وهكذا نعود الى طرح المسألة: الى اي حد تأثرت افكار توكفيل حول الديمقراطية، باقامته في اميركا؟.

من الممكن بعد الآن الرد بنوع من الوضوح عل هذه المسألة. فقد نشر ج. ب. ماير بهذا الشأن في مجموعة المؤلفات الكاملة «الطبعة الكاملة لـ «يوميات الرحلة» Journal de voyage المحررة من قبل توكفيل. هذه «الخرينة»، تكمل بشكل مدعش كتاب بيرسون Pierson: «توكفيل ويوموند في اميركا» وتتيح متابعة نشأة «كتاب الديمقراطية في اميركا» من قريب.

وحول هذه المسألة يراجع ما نشره روني روموند في «الكتاب المثوي لأكسي توكفيل» (مطبوعات C. H. N. R. S. ١٩٩١).

الحرية عند توكفيل. - ان النهج الذي تبعه توكفيل هو ذاته في «الديمقراطية في اميركا»، الذي يدرس، مجتمعاً حياً، وفي «النظام القديم» الذي يعالج تاريخ المجتمع الفرنسي. وكل تأليفه هو تأمل حول الحرية. انه مؤلف اخلاقي ضمن تراث الاخلاقيين الفرنسيين باكثر مما هو مؤلف عالم اجتماع او مؤرخ.

ولا يتم توكفيل لا بالوصف ولا بالسرد ولا بقول كل شيء. فهو يبحث، اثناء درسه للمجتمع الاميركي، مثل درسه لفرنسا في النظام القديم، عن جواب عل هذا السؤال الوحيد: كيف يمكن التوفيق بين الحرية والمساواة، وكيف تنقل الحرية؟.

ان مؤلف توكفيل بعد كل البعد عن الوضعية. فهو ليس موضوعياً اطلاقاً بل يحركه رغبة ذاتية تخللها بعض الالهامات الساطعة: وكثيراً ما يشار الى الصفحة الموصوفة بانها نبوءة، حول مستقبل اميركا وروسيا المدعوتين الى اقتسام العالم، ولكن يجب التذكير ايضاً بالفصل المتعلق: «بالديمقراطية في اميركا» حول الارستقراطية الصناعية الجديدة (كيف تستطيع الارستقراطية ان تخرج من الصناعة)، وايضاً يجب التذكير ببعض الجمل البسيطة مثل «انا قبل كل شيء»، لطبقنا قبل ان نكون لراينا» (النظام القديم، جزء اثنين، كتاب ٢، الفصل ١ -)، او ايضاً: «اني لا اتكلم عن الافراد» اني اتكلم عن الطبقات، هي وحدها يجب ان تحتل التاريخ» (النظام القديم جزء، ١، صفحة ١٧٩).

الديمقراطية في اميركا تنطلق من فكرة حول المساواة. الناس يحبون المساواة حياً، لا يرتوي، أبدي، لا يقهر. والمجتمع يتطور بالضرورة نحو المساواة، اي نحو الديمقراطية، اي نحو المعادلة في المستويات. وهذا التطور يملأ توكفيل «برعب ديني» ولكن يبدو له انه من الوهم معارضة ذلك. يجب ان نتعلم كيف نتعرف عل الديمقراطية حتى نمنحها من الترددي اما في الفوضى واما في الاستبدادية.

«النظام القديم والثورة» هو تأمل حول المركزية وحول تهاوي الارستقراطية. فالمركزية الملكية تؤدي الى نفس النتيجة التي تؤدي اليها المساواة الديمقراطية. اي الى عزلة الافراد المتماثلين، غير القادرين على الوقوف بوجه الاستبدادية التي انبثقت بالضبط منذ ٢ كانون الاول.

وكتاب النظام القديم والوفرة، هو كتاب شخص مغلوب، ولكنه مغلوب لم يأس ولم يقطع الامل.

وفي النهاية ان موضوع الحرية هو الذي يسيطر على كل تأليف توكفيل وهو الذي يعطيه الوحدة «وحدة معتدلة، متظمة، محتوية المعتقدات. والاداب، والقوانين» (ذكريات صفحة ٧٤) ويقول: هذه الحرية هي غرام حياته. فكيف تناس؟

وبعكس مونتسكيو، لا يؤمن توكفيل بالحيثات الوسيطة، بشكلها التقليدي. اما تنظيم السلطات، فهو يتكلم عنه قليلاً نسبياً، فهو من انصار النظام ذي المجلسين، ويعادي النظام الرئاسي، ولكنه ليس له الا ثقة محدودة في المؤسسات السياسية لضمان الحرية.

وينصح توكفيل لثلاثي الفردانية «صدأ المجتمعات» بثلاثة علاجات:

- اللامركزية الادارية، والحريات المحلية والاقليمية، وان تنامي الشعور بالاقليمية Communal هو عنصر عظيم للنظام وللطمأنينة العامة.

- اقامة الجمعيات من كل نوع سياسة، صناعية، تجارية، علمية او ادبية التي تساعد على تكوين بديل للارستقراطية: «لا يمكن من جديد اقامة ارستقراطية واحدة في العالم، ولكن لا شيء يمنع من اقامة ارستقراطيات عن طريق جمعيات المواطنين البسطاء وعن طريق الانترية الكبار والناخبين والاقوياء جداً، وبكلمة عن طريق الاشخاص الارستقراطيين».

- واخيراً وخصوصاً المزاييا الاخلاقية، كالحس بالمسؤولية، وعبء الخير العام، وتوكفيل، مثل مونتسكيو يؤمن بأولوية الاخلاق على السياسة.

هذه العلاجات ضد اوجاع الديمقراطية هي جد تقليدية بل استالية. ولئن يقول ثين شيئاً اخر، ولكن ثين، ما كان ليكتب بالتأكيد الصفحة التي اورد بها توكفيل في كتابه «النظام القديم» حول المثالية الثورية: «وان سنة ١٧٨٩ تمثل زمن عدم التجربة حتمًا، ولكنه زمن الكرم، والحماس، والرجولة والعظمة الخ، (جزء ١ - ص ٢٤٧).

ان توكفيل يعرف كيف يعترف بفضل الخصم، وهو يفهم اشد الفهم الشيء الذي ينفر الخصم ويؤذنه الى اقصى درجة. ومن هذه الناحية يبدو ليبرالياً فعلاً

٢ - الليبرالية الانكليزية

ان الوضع السياسي في انكلترا لم يتغير بشكل محسوس منذ ثورة ١٦٨٨. فقد انتقل الوزن السياسي من الملك الى الارستقراطية التي تمتلك الارض، والمال، وكل الامتيازات، وكل سلطان الدولة.

اما «الحكم الذاتي»، الممدوح في فرنسا على انه ضمان للحريات الانكليزية فهو لا يعدو ان يكون ادارة البلاد من قبل الارستقراطية.

ولكن انجلترا تتابع، وتعجل في تغير اقتصادها. وهي تختار التصنيع، وان لم يخلُ من ازمات ومن صراعات. والاصلاح الانتخابي في سنة: ١٨٣٢، الذي رفع عدد الناخبين من ٤٢٥ ألفاً الى ٦٥٠ ألفاً لم يكن تدييراً ديمقراطياً بل اصلاحاً غايته تأمين تمثيل اوسع للصناعيين والمصدرين. وتبع تطور الليبرالية الانجليزية، من قريب، التطور الاقتصادي لبلد اختار التوسع، وشعر بنفسه قوياً الى حد يمكنه من اختيار حرية التبادل.

في حين ان ليبرالية كورية Courier، وكونستان Constant وتوكفيل انجهدت نحو المشاكل السياسية، عمدت الليبرالية الانجليزية في نفس الوقت الى اعطاء الاهتمامات الاقتصادية حيزاً اكبر. والفرق الاخر الاساسي هو ان فرنسا قامت بثورة، في حين ان اخر ثورة انجليزية تعود الى سنة ١٦٨٨: ان الليبرالية للفرنسية تعيش ذكرى ١٧٨٩، وعند البعض تقوم هذه الذكرى مقام العقيدة. اما الليبرالية الانجليزية، في النصف الاول من القرن التاسع عشر، فلا تدن بشيء تقريباً الى الثورة الفرنسية، وهي لم تهرب الا ببطء. وجزئياً من منفعية بتهم، وظلت موسومة بتأثير ادم سميث .

- المنفعة البتامة: جاسم ميل James Mill

ظُلَّ بتهم (التي مات سنة ١٨٣٢) الممثل الرئيسي للراديكالية الانتفاعية. نشر ريكاردو سنة ١٨١٧ كتابه «مبادئ الاقتصاد السياسي والضريبة».

وتابع جاسم ميل (١٧٧٣-١٨٣٦)، عمل صديقه بتهم ونشر سنة ١٨٢٠ «بحث حول الحكومة»، حيث يربط فيه عقيدة الحكم التمثيلي بمبدأ السعادة الكبرى للعدد الاكبر. ويعتبر ان وظيفة الحكومة هي، بصورة اساسية، سلبية: المهم تأمين الانضباط اللازم لكل فرد حتى يستطيع ملائمة مصلحة الشخصية بدون اكراه. وجاسم ميل، الذي امضى القسم الاكبر من حياته في مكتب شركة الهند، هو النمط الكامل للعقائدي، وعرفت كل من فرنسا وانجلترا، في بداية القرن التاسع عشر، حركات ذات اتجاهات عقائدية تحريرية «ايدوقراطية ideocratique»: (يراجع: المفكرون المثاليون الذين فصح نابوليون ضرورهم اي، «العقائديين» ايام الرورساويون، وايضاً «السانسيمونيين».

- من المنفعة الى الليبرالية الانسانية: (ستوارت ميل Stuart Mill).

نشأ ستوارت ميل (١٨٠٦-١٨٧٣) في اطار مبادئ المنفعة الصارمة وتلقى عن والده ثقافة موسوعة لا انسانية خالصة، تحرر منها بصورة تدريجية، لكي يعيد النظر مثالياً في الليبرالية.

وكان همه اولاً صراع الاجيال، والثورة على الدوغماتية. كتب ستوارت ميل يقول: كان ابي «اخر مفكري القرن الثامن عشر». وكان ستوارت ميل بذاته ذا طبيعة مضطربة، حساسة

مطبوعة برومنية. كان الجيل السابق خلواً منها تماماً. وقرأ واردمس - ورث Words - ، وكوليريدج Coleridge ، وتأثر بكارليل Carlyle .

وتأثر أيضاً بآراء قارية، من أمثال: كنت Kant وكونت Comte . واهتم بالناسيونية، وتراسل مع توكفيل، وفي هذا التنفّس تعارض كامل مع الجيل السابق. ففي حين كانت منفعة بتام وجسم ميل جزيرية وبريطانية بصورة أساسية، كانت ليبرالية ستوارت ميل تنوِّق الى الكلية الى «الكونية».

وتعاصر تأليف ستوارت ميل مع أزمة الليبرالية. وهي تشكل افضل تعبير عن هذه الأزمة. وفي سنة ١٨٤١ وضعت اللجنة الملكية للتحقيق حول الصناعة المنجّمة تقريراً مرهقاً لها (يقارن بتقرير فيلرمة Villermé ، في فرنسا). والبدأ المفضل عند جامس مل التعلّق بالكلمية اللامتناهية، لا يصمد امام الوقائع ان المذهب الصناعي منهّم. ولم يعد بالامكان قصر الحياة الاجتماعية على بعض المبادئ الميكانيكية، هناك حدثان يفرضان نفسها: تطور المجتمعات وتنوعها.

وسعى ستوارت ميل الى صياغة ليبرالية لها مكانها في التاريخ وفي المجتمع. وفي حين كان جسم ميل ينعّم قبل كل شيء بمسألة الحكومة التي اعطاها حلاً ميكانيكياً (اصلاح التشيل وتوسيع حق الانتخاب)، اعتبر ستوارت ميل ان الحكومة لا يمكن ان تكون ليبرالية وانه لا يوجد مجتمع ليبرالي.

عند بتهم كانت الحكومة الليبرالية سالحة، ليس لأنها ليبرالية، بل لأنها فعالة؛ واما ستوارت ميل، فيرى بالعكس، ان الحرية هي نعمة بذاتها مستقلة عن مبدأ السعادة الكبرى، وليس الامر فقط امر صالح فردي بل اجتماعي. ويتقد ستوارت ميل الرأسمالية؛ ويعتقد ان وظيفة الدولة الليبرالية ليست سلبية خالصة وان عليها ان تسعى الى تحقيق شروط الحرية؛ فليبرالية اذا تتعارض مع فلسفة حرية التصرف laissez faire .

والافكار السياسية عند ستوارت ميل المعروضة بشكل شيق في سيرته الذاتية تتجلى بصورة خاصة في كتابه «الحرية» (١٨٥٩)، وفي كتابه ونظرات حول الحكومة التمثيلية (١٨٦٠ - ١٨٦١).

ويبدأ كتاب «الحرية» بنشيد في ملح الفرد، ويشتهر، عفه اكبر من اصائه، بالانظمة التي تقيم استبدادية للمجتمع او ظلم الاكثية. وتدرجياً يتغلّ ستوارت ميل من تمجيد الفرد الى تمجيد الشخصيات والى تمجيد ثقافة النخبة. ويبدى في الفصل الثالث من كتابه حننه الى دولة انكليزية يمكن ان يبرز فيها رجال من معدن آخر غير النافذين الحاكمين في كل مكان؛ وان قيمة الدولة في المدى البعيد هي في قيمة الافراد الذين يؤلفوها. «ويعترب ستوارت ميل هنا من كارليل، ومن عباده للبلل التي ازدهرت في انكلترا الفيكتورية.

في كتابه «الحرية» يدعو ستوارت ميل الى «أكبر توزيع للسلطة توزيعاً يتلاءم مع فعالية الحكم». ويوضح افكاره في «نظرات حول الحكومة التمثيلية» حيث يميز بين وظيفتين: وظيفة مراقبة تعود الى البرلمان مع الوظيفة التشريعية. ويرى ستوارت ميل ان البرلمان غير جدير بالوظيفة الأخيرة التي يجب ان تعطى الى اللجنة التشريعية. وهذا معنى في «سيرته الذاتية» بمقالة اقتراح التوفير وتخفيض كلفة الانتخابات.

والفلسفة السياسية عند ستوارت ميل هي اذن مزيج من المثالية ومن البخل، من الكمية ونسبة الى كتبه والمنفعة، من الكرم، ومن ضيق الأفق، وفلسفته تعبر تماماً عن تبدد مجتمع في أقصى حالات التغيير.

عقيدة منشتر Manchester: كوبدن Cobden

كان ستوارت ميل مثل توكفيل متوحداً معزولاً. وتأليفه قلما يبتسنا عن آراء «الليبرالي العادي».

اما ريشارد كوبدن (١٨٠٤ - ١٨٦٥) فهو بالمقابل، يمثل كامل هذه البرجوازية الصناعية التي نجحت في الحصول على إلغاء الرسوم على القمح (١٨٤٦) وعلى إلغاء قانون الملاحة (١٨٤٦) وكوبدن كان حارس قطعان سابقاً وأصبح صانع قطنيات ثري في منشتر، وهو رجل عمل. وكان حلفه «المسمى الحلف النابوي» لقانون القمح» مجموعة ضاغطة قوية، وقد وجهه بنف حتى النصر. وفكرته الرئيسية هي التجارة الحرة: الشراء باقل الاسعار الممكنة والبيع بأعلى الاسعار الممكنة. وقدم كمالج لكل الانكليز تدييراً يلائم بالتأكيد مصالح الطبقة التي يمثلها. وكان يتكلم بصورة دائمة «عن الطبقات الوسطى الذكية»، ويؤكد ان الحكومة قليلة الأهمية في بلد صناعي. وكان معجباً بالولايات المتحدة ويدعو الى النظافة والفعالية والاقتصاد المضبوط واداد ان يزرع في نفس العامل الانكليزي حب الاستقلال واحترام الذات والطموح الى الوصول والرغبة في التوفير. وكما لاحظ ذلك كرين برين Gran Britain ان فكر هذا المهاجم للطوباويات يقع أخيراً في الطوباوية عندما يبحث القضايا الاجتماعية.

وفي مادة العلاقات الدولية يعتبر كوبدن من انصار السلام وعدم التدخل وكان معادياً لحرب الغرم، وضد المغامرات البحرية في الخارج كان داعية لانكلترا صغيرة.

ويانتصر حرية التبادل، وانهيار نظرية الدستور المنح Charisme انتهى عهد من الليبرالية الانكليزية وبدأ العصر الفيكتوري.

٣- من القومية الثورية الى القومية الليبرالية

لا يسجل القرن التاسع عشر، بالمعنى الصحيح ومن غير شك، «بفظة القوميات» بل توسع التحركات القومية الفكرية وأغلب الحركات الثورية التي ظهرت بين (١٨١٥ - ١٨٤٨) في ايطاليا وفي ألمانيا وفي بولونيا، وفي الامبراطورية النمساوية البلغارية كانت ذات الهام مزدوج ليبرالي

وقومي. كانت جريدة الناسيونال في فرنسا هي صحيفة الليبراليين.

ألف القومية الاقتصادية والقومية الرومانسية: مزيني Mazzini

ان القومية الاقتصادية للألماني ليست *ist*، الذي نشر سنة ١٨٤١ وظامه القومي في الاقتصاد السياسي، هي قومية ضعيفة الليبرالية انها تشر بالوحدة الالمانية والمكتبوليتيك *Machtropolitik* ولكن التأليف من هذا النوع كانت نافذة قبل سنة ١٨٤٨. كانت القومية عند ميكويكز (١٧٥٥-١٧٩٨)، وعند جيورلي (١٨٠١-١٨٥٢) وعند مازيني (١٨٠٥-١٨٧٢)، وعند المونغاري بتولي (١٨٢٣-١٨٤٩) الذي كان متأثراً جداً ببرانهج، اديبة ورومنسية: قومية كتاب وشعراء في بلدان كانت، (لإنعدام الصناعة والطبقة الوسطى الشبهتين بصناعة وطبقة فرنسا وانكلترا او الولايات المتحدة)، لا تعرف القومية المركتيلية.

ومزيني هو افضل مثل لهذه القومية الليبرالية الرومنسية. كان مواطناً إيطالياً، مبعداً الى الابد ومتأمرأ عنيداً. وظل امياً لقناعاته الجمهورية ولا ينفك يشهر بالمكيافيلية عند كافور حتى بعد تحقيق الوحدة الايطالية.

كان هذا المواطن الإيطالي اوروبياً مؤمناً (راجع مثلاً كتابه الحلف المقدس بين الشعوب المنشور سنة ١٨٤٩) انه يعتمد على الشعوب وليس على الملوك من اجل اقامة سيادة العدالة والسلام.

وفكر مزيني هو فكر مشبع بالمثالية وبالدين وهو يتناقض، من جميع الأوجه، مع فكر بتهم الذي كانت مفعيته تؤذي. ويؤمن مزيني بالتقدم، وبالبشرية، وباندماج الطبقات الاجتماعية، وبالأخوة وبالبشرية ويعلو مكانة الشعب وهو لا يؤمن لا بصراع الطبقات ولا بالعداء بين الدول، ولا بتأثير الاقتصاد على السياسة، وتأليفه يناقض إطلاقاً تأليف ماركس.

كتب مزيني يقول: «الدين والسياسة لا ينفصلان». ويدون دين، لا يمكن للعلم السياسي إلا ان يوجد الإستبدادية او الفوضى».

ومزيني هو من جيل عصر الرومنسية. وثورة ١٨٤٨ تشكل امله الأسمى وغيته الكبرى. وبعد سقوط الثورة عاش مزيني منكشأ على نفسه. لقد ولى زمن الاحلام الكريمة حول الاخوة العالمية. الأمم تتكون وتتصارع. وبدأ عهد جديد في تاريخ القومية هو عهد القوة.

بام) القومية الفرنسية: ميشلي Michelet

ارتبطت القومية الفرنسية خلال النصف الاول من القرن التاسع عشر بذكريات الثورة الفرنسية وبالملمحة الإمبراطورية ارتباطاً وثيقاً. وبمعكس ما جرى في ألمانيا وفي إيطاليا حققت فرنسا وحدتها الوطنية. وللقومية إذن ميزة مزدوجة تراجعية وتبؤية ظهرت لحماً في تأليف ميشلي (١٨٧٤-١٨٧٨).

عندما يتكلم ميشلي عن الأمة فهو يفكر في فرنسا، فرنسا وطنه وتأليفه هو نشيد لفرنسا. فهو يؤمن برسالته ويعتبرها كأنها شخص: «الأمة ليست مجموعة كانتات مختلفة إنها كائن منظم. وأكثر من ذلك إنها شخص أدبي إنها آفة مدعشة تتجلى فيها روح فرنسا الكبيرة». والأمة أذن لا تمس: «قتل إنسان هو جريمة، ولكن ماذا يعني قتل أمة؟ كيف نصف هذا الجرم؟».

ويعتمد ميشلي مثل الكثيرين من معاصريه على الشعور الوطني القومي ليؤسس السلام والوئام الكونيين. ويمكس فولتير الذي يضع الوطن والكون كتنقيضين، يعتقد ميشلي أن الوطن هو: «التحضير الضروري للوطن الكوني» ويرى أن الوطن يقوم على الصداقة: «فالوطن هو الصداقة الكبرى...» هذا ما كتبه سنة ١٨٤٦ في الشعب «لو بويل» Le peuple (القسم الثالث الفصل الأول): «الوطن الصداقة الكبرى حيث تتواجد كل إرتباطاتنا، التي تكشف لنا أولاً عن الصداقة؛ وهذه بدورها تتممها وتوسعها وتجعلها نبيلة ويصبح الشعب بأكمله صديقنا. وصداقتنا الفردية هي مثل الدرجات الأولى في هذا المشروع الكبير. إنها عطفت نحر فيها النفس، ثم رويداً رويداً تصعد لكي تتعرف على ذاتها، ولكي تحب عن ذاتها في هذه النفس الفضلى، الأكثر مجرداً والأكثر سموً والتي نسميها الوطن».

هذا التعريف للوطن يجب أن يقارن بالتعريف الشهير الذي وضعه ريتان Renan في سؤاله: «ما هي الأمة؟» يربط ميشليه بين الأمة والحرية والأمة والثروة. وفرنسا بالنسبة إليه هي الأمة الثورية بجوهرها: «امام أوروبا، اعلم، أن فرنسا ليس لها إلا اسم واحد يتعذر اسكانه وهو اسمها الحقيقي الخالد، الثورة».

وكما أوضح ذلك رولاند بارتس Roland Barthes بشدة، إن أفكار ميشليه السياسية تنسجم مع المعتد الكلاسيكي للبرجوازي الصغير الليبرالي سنة ١٨٤٠: «قناعة متحفظة بأن الطبقات الاجتماعية سوف تتحد ولن تزول. أمنية ودية بجمعية عجة بين رأس المال والعمل. توجعات ضد المكنتنة. معاداة للاكثريكية (على طريقة فولتير) إيمان بالألوهية (على طريقة روس) الشعب لا يخطئ». برنجه هو أكبر شاعر في العصر. والماتيا، بدون بروسيا، هي بلد كبير معطاء طيب. انكثرا بلد جاحد. لفرنسا عدوان الكاهن والذهب الانكليزي...».

ولكن ميشليه هو شاعر ورجل جرب في طفولته تجربة مباشرة البرد والجوع ولهذا فتأليفه البرجوازي في اسامه فيه نبوة ثورية مثل تأليف لامنيه الأكثر اعتدالا بكثير في الأساس وفي الشكل، على الرغم من انه برجوازي في همقه. والقومية الرومنسية على طريقة ميشليه هي احد عناصر الفكر الذي ساد في سنة ١٨٤٨.

المقطع الثاني: - التقليدية والتقاليد.

١) مدخل عام: التقليدية من الثورة الفرنسية الى ايماننا.

ألف) مواضيع التقليدية.

بعد هذا العرض السريع «للتراث الليبرالي» سوف نعود الى معالجة تراث فكري بدا في فرنسا منسجماً غامضاً، وتميز بمعالجة مواضيع مختلفة جداً عن المواضيع الليبرالية او ذات المحتوى المختلف حتى ولو كانت الكلمات المستعملة هي ذاتها، ومعالجتنا سوف تكون موجزة ومختصرة.

مواضيع فيزيولوجية (عجة بلزك ومعاصريه لكلمة فيزيولوجيا: «فيزيولوجية الزواج، فيزيولوجية الذوق»، الخ)، رجوع الى الطبيعة (السياسة الطبيعية لموراس) رجوع الى التجربة. وكلمة طيبة لها عند التقليديين معنى آخر يختلف عن معناها عند الليبراليين: فطيبة الليبراليين مرتبطة بفكرة النظام الطبيعي؛ والنظام الطبيعي هو نظام اقتصادي وهويتج عن انسجام حركة بعض اواليات التكيف: وهو يستغني عن التاريخ، ويستند الى عالم تسود فيه الصناعة والتجارة (مع بعض الاستثناءات البارزة مثل استثناء الفيزيوقراطيين) والنظام الطبيعي يلجأ بداهة الى المجازات المعنوية (صورة الجسد).

وبالعكس من ذلك ترتبط الطبيعة بالتاريخ عند التراثيين. ان السياسة الطبيعية تقوم لا على طبيعة الانسان، بل على تطور التاريخ، وعلى دروس التجربة: قوة الوقائع، الحذر تجاه التجريديات، الوضعية والنسبية.

من ذلك مواضيع الأرض (بكل معاني الكلمة: ارض الولادة، الأرض الزراعية)، الوسط، والاستعمارية والميراث، والرجوع الى الجلود («الأرض والأموات» عند بارس)، غزارة الاستعارات النباتية.

ومجاز الشجرة هنا هو تقليدي. بصورة اساسية. فهو يبدو عند شاتو برهان (اشجار كونيورغ) وعند تين («دلية مسيو تين»، «وفي مقتلعات» باريس؛ كان تين يحتف كل يوم امام دلية في بوليفار الأنفيلد لكتب يقول: «هذه الشجرة هي الصورة المبررة عن وجود جميل... وانا لا اصل من الاحصاب بها ومن تفهمها»، وعند بارس (يراجع تعبير «مقتلع» بالذات)، عند موراس («خصام الصفافة» المروي على السان جيد Guide، في «ذرائع» Pretextes: يشهر موراس بمأوى الانتلاخ ويمتدح جيد محاسن التشيل)، وعند مالرو Marlaux (جوزات التبورغ، ص ١٥١)، عند سان اكريسيري Saint - Exupéry، الخ: الشجرة هي صورة العفوية والاستمرار والتشيل، والانضباط، استعارات اضافية من الجذور والجذع والأروقة والنسج والبراعم، والأوراق، والنبته.

مواضيع الترابط او التجمع التي تناقض الفردانية الليبرالية والتي ترتدي اشكالاً مختلفة:

- الترابط الطبيعي: العائلة وتقترب غالباً بموضوع الابوة الموجود بصورة اساسية عند بالزاك وجوزيف دي مستر، وعند مونترلت).

- الترابط الاقليمي: اللامركزية، الاقليمية، تذوق القولكلور.

- الترابط المهني: اهمية التجمعية او الكتلة Corporatisme في مدرسة الاكسيون منزشير التي كانت في اساس هذا التقليد.

المواضيع الأخلاقية: يتذرع انصار التقليد، بصورة عفوية، بالأخلاق، مثل الليبراليين، (ريتان، الإصلاح الفكري والأخلاقي)، انما ليس من المستحيل ان نجد غمطين مختلفين من المثال الاخلاقي يظهران احياناً عند نفس المؤلف، مثل ريتان مثلاً. ويتكلم الليبراليون بصورة عفوية اكبر عن الفضيلة، ويؤمنون بالتربية الأخلاقية، في حين يتكلم التقليديون عفوية عن المزايا ويحذرون قلباً من التربية. يراجع هذا النص لمونترلت: «المزية، فكرة يصعب تعريفها تقريباً. مع انها في اول مجال اهتماماتي و«متطلباتي». والميزة المستقلة عن التفكير وعن الاخلاقية وعن الشخصية، يمكن اكملها في حين انه لا يمكن الاستغناء عنها. تغيير وجه الكائن... ووضعه في مصاف النبلاء والسادة.

من بعض مكونات هذا المثال الاخلاقي: الشرف (ذو الالهية الخاصة عند شاتو بريان)، الطاقة (موضوع أساسي عند بالزاك وعند بارس: قصة الطاقة القومية)، المسؤولية (سان إكزييري)، العمل المثقن التنبئي المرسف لبغوي Péguy، من قبل الثورة القومية)، الوطنية، الخ هذه الأخلاقية يمكن ان ترتبط بإيمان ديني (وفي هذه الحالة ان المواضيع الأساسية هي كما عند بغوي، تمجد القديسين وتتناولهم) ولكن ليست الحالة دائماً كذلك (مثال ذلك تين، اعتدال بارس) مقابل ذلك الصفات المدلوعة هي دائماً تقريباً ذات جوهر رجولي: (السلوك الرجولي) المميز عند مونترلانت والدور الذي لعبته النساء في التراث الليبرالي: مدام رولاند، مدام دي سنابل...). وكذلك دهاة التقليدية يرتاحون، بحسب الحطب، لذكر ألمانيا (تين وريتان) واسبانيا (بارس ومونترلت) في حين ان الليبراليين، والليبراليين الجدد، من توك مثل الى تارديو Tardieu، يأخذون امثلتهم في الغالب من العالم الأنكلوسكسوني وتمجد البطولية يسير جنب الى جنب مع عبادة البطل الرجل «الذي أرسلته العناية الالهية»، الدعوة للنخبة، وهذه الدعوة باروزة عند تيوتراطي بداية القرن التاسع عشر، وعند السان سيمونين وعند الوضعيين وعند القوميين من اواخر القرن التاسع عشر: القديس والبطل عند بيغوي، الاستناد الى جان دارك (استاداً امتد حتى ما بعد حرب ١٩١٤ - ١٩١٨ بالاستناد الى كليمنصو Clemenceau).

واخيراً موضوع السلوك او النظام Ordre، وهو موضوع غامض كغموض التراثية بالذات

ويستعمل على التوالي أو بأن معاً بمعاني مختلفة: المعنى الوسيطين: («سلك الفروسية»)، معنى النظام القديم («الطبقات الثلاث في المملكة») المعنى الترتلي («شخص ذو نظام»)، المعنى السياسي («النظام يسود في فرسوفيا»)، المعنى الوضعي («النظام والتقدم»)، دون الكلام على النظام العام وعن النظام الأخلاقي وعن النظام الجديد، عن حزب النظام، وعن النظام الأزلي للحقول، وأخيراً «عن النظام الرجولي»، الخ.

بإيه التميز في المكان والزمان.

بعد ان عدنا هكذا المواضيع الكبرى للتقليدية يجب حالاً ان نضيف ان الواقع هو اكثر تعقيداً من تحليلاتنا وبشكل فريد وغريب.

١٠ كانت تحليلاتنا التراثية منذ بداية هذا الفصل مقصورة تماماً تقريباً على فرنسا، ومن المؤكد ان التقليدية التراثية بمقدار ما كانت قائمة على الاستناد الى التاريخ، لم يكن لها نفس الشكل في بلدان تاريخها ليس متماثلاً تماماً. لا بد هنا من دراسات طويلة تقارنية. وفي حال غياب مثل هذه الدراسات يبدو من الممكن الاعتماد على الفرضية القائلة بأن الليبرالية ترتدي بحسب البلدان مظاهر متباينة بشكل جلي اكثر من تباين اوجه التقليدية: فيورك هو أقل بعداً عن جوزيف دي مستر مما هو بتهام عن بنجمان كونستان او حتى ستوارت مثل عن توكفيل. وهذا الانطباع تؤكده قراءة مثل كتاب روسل كرك Russl Kirk العقلية المحافظة ولكن لا بد من ابراد توضيحات ودقائق قبل إمكانية افتراض وجود «عقلية محافظة».

١١ هذه الايضاحات يجب ان تناول التاريخ اكثر مما تناول الجغرافيا ايضاً. فالتقليدية ليست عقيدة متحجرة، لا تبدل، ومن المهم حسن تمييز الحقب:

أ) حقبة «الابتعاث» مع مستر ويونالد، وايضاً لامي الذين يشكل تأليفه غصناً في المدرسة التيوقراطية. ويجب الإشارة الى ازدواجية تاريخ هذه المدرسة التيوقراطية، التي هي في أساسها رجعية عند جوزيف دي مستر، والتي سارت بلامني Laminals على طريق الكاثوليكية الاجتماعية.

ب) الحقبة الوضعية مع أوغست كونت ذي الأهمية السياسية التي تبدو لنا بمجولة في غالب الأحيان. فالكونتية هي فلسفة غامضة، توجد وضعية محافظة انتهت الى موراس عبر تين وايضاً عبر رينان (الذي تعتبر حالته اكثر تعقيداً)، ولكن يوجد ايضاً وضعية ديموقراطية، تلك هي وضعية ليترتي الذي يرفض تطور اوغست كونت واتجاهه نحو الصوفية، والذي يغذي فكر كبار الكونيين الجامعين العلمانيين من الجمهورية الثالثة في بداياتها.

ج) الحقبة الكبرى للقوية الفرنسية، من البولجية الى سنة ١٨١٤ (بارس، وموراس).

د) أخيراً الحقبة المعاصرة حيث نبحت التقليدية بمسقة عن طريق بين المحافظة والفاشية.

جيم) سوسيولوجية الحركة التقليدية

لا بد من احمال طويلة من اجل تقديم سوسيولوجية الحركة التقليدية. نكتفي هنا بالاشارة

الى ان هذه السوسيولوجية هي انتقائية خالصة. فالتقليدية لا تختص بطبقة اجتماعية. انها تصطفي الانصار، لا من الارستقراطية فقط ولا من الإكليروس ولا من الأوساط الريفية بل أيضاً، من البرجوازية ومن الحرافية وحتى من بعض الاوساط القريبة من البروليتالية. ومن جهة ثانية ان موافقها ليست متحجرة: فقناعاتها السياسية تتطور مثل الفئات الاجتماعية بالذات: هنالك حالة مميزة تماماً هي حالة الجيش الذي اعتبر ايام الرستوراسيون كسند للبرلايين، واصبح في ما بعد كقلعة للمحافظة. ان سياسة التقليدية يجب ان تدرس بذات الوقت مع سوسيولوجيتها: ووجه عام ان التقليدية الفرنسية فقيرة ومن هنا معادنها للرأسمالية.

ان تاريخ التقليدية لا يضع في تاريخ اليمين: فكل رجال اليمين هم ابعد من ان يتسبوا الى التقليدية واليمين اجتاحته اكثر فأكثر الأورليانية. وكل انصار التقليد لا يقفون مع اليمين، والاستاد الى التقليد بيرر مواقف سياسية متعارضة: حالة لاميه سنة ١٨٣٠، وموقف بيغوي عند وقوع قضية دريفوس، وموقف برناتوس خلال حرب اسبانيا، وموقف موريك اليوم .

٢) هتائيدو الثورة المضادة: مستر ويونالد.

المعتادان الرئيسيان في الثورة المضادة في القارة الأوروبية، هما جوزيف دي مستر (١٧٥٣-١٨٢١) وهو نبيل من مقاطعة سفوا ثم الفيكونت دي بونالد (١٧٥٤-١٨٤٠) شريف من مقاطعة روابرع. كان مستر ميالاً الى التصوف وعنده حس العبارة. اما بونالد فهو محلل ثقيل احياناً. مقابل ذلك كان بونالد يتحسس المشاكل الاجتماعية اكثر من مستر. وكتابه «التشريع البدائي» يتند بالكنة وبالمدرسة (المادية او الداعية الى المادية التي دعا اليها آدم سميث: «... كلما ازداد عدد الآلات في دولة ما من اجل تقوية صناعة الانسان كلما ازداد عدد الناس الذين ليسوا إلا آلات» .

وهل الرغم من ان فكر بونالد يختلف عن فكر مستر، فالفكران يتشابهان بشكل بارز:

الف) التجربة ضد العقل.

يتجه مستر ويونالد مثل بورك Burke الى الاستهزاء بمزاعم العقلانية من القرن الثامن عشر: «من السخرية الفريدة، في آخر العصر الحكم على كل شيء سندا لقواعد تجريدية دونما اعتبار للتجربة (مستر، «من الباباه»). ان الانسان المجرد لا وجود له ومن الهزاء والخطر السعي لوضع تشريع من اجل الانسان، ولوضع دساتير موضوعة وبيانات عن الحقوق: وان دستور ١٨٥٧، مثله مثل سابقه، معمول من اجل الانسان ولكن لا يوجد في العالم انسان ، رأيت في حياتي فرنسين وابطالين وروس، الخ. اما الانسان فاني اعلن اني لم اصادفه في حياتي واذا كان

موجوداً فإنه موجود من غير علمي». (مستر نظرات حول فرنسا) يجب مواجهة الأحلام الكليانية الكونية والمزاعم العقلانية، بدروس التجربة والحكمة الربانية.

ويعطي مستر ويونالد لكلمة طبيعة نفس المعنى الذي يعطيه بورك: ان السياسة الطبيعية، بالنسبة اليهما، تتركز على التاريخ: «انني اعترف في السياسة بسلطة لا جدال فيها هي سلطة التاريخ، وفي الشؤون الدينية بسلطة لا تخطئ»، هي سلطة الكنيسة. (يونالد، نظرية السلطة السياسية والدينية، مجلد رقم ٢) والتقليديون، كالليبراليين من نفس الحقبة يلجأون اذن الى التاريخ كمبدأ للتفسير وللتبرير. وعلى هذا يتكلم دل فيشير Del Vecchio «عن التأريخية السياسية» في المدرسة التقليدية.

ولكن التأريخ مرهين لمشية العناية الإلهية. فالتاريخ في نظر جوزيف دي مستر، وبوسير هو نتيجة نظام رباني. هذه الربانية «Providentialism» عند جوزيف دي مستر تحمله على تأييم الثورة الفرنسية ككفارة يريدها الله، ونابليون هو آلة العناية الإلهية، وفرنسا كمكلفة برسالة دينية، والحرب كعمل رباني. هذا التصور المتسامي للتاريخ ينحرف بمستر عن الأحكام المرجحة التي تملأ عمل بورك. ومستر بدل من ان يصغر خصومه يجعل منهم عملاء الإرادة الربانية.

بإم (المجتمع ضد الفرد.

في نظر يونالد كما في نظر مستر بل وإيضاً أكثر من مستر، ليس الأفراد هم الذين يشكلون المجتمع ولكن المجتمع هو الذي يشكل الأفراد. ولا وجود للأفراد الا في المجتمع ومن اجل المجتمع، وهم ليس لهم حقوق بل عليهم واجبات نحو المجتمع.

هذه العبادة للمجتمع تنتهي بعبادة الدولة «ويصبح علم الاجتماع عبادة للمجتمع» (جان لاکروا)، «الفن»^(١) الشخصي والتراث القومي). وهكذا تصبح الدولة مؤهلة وتقوم الحكومة على قواعد تيوقراطية، وتصبح الطاعة مبررة دائماً: وان طبيعة الكاثوليكية تجعلها الصديق، والمحافظ، والمدافع الأنشط عن كل الحكومات» (مستر افكار حول البروتستنتية).

في هذه البدايات التيوقراطية تنفرع المعاداة للبروتستنتية، عند مستر واللاسامية عند يونالد، وتبرير التفتيش^(٢) Inquisition عند مستر، وشرعة الرق عند يونالد.

النظام ضد النظام.

ان السوسولوجيا عند جوزيف دي مستر هي سوسولوجية النظام وتأليفه يعبر عن حنيته الى الوحدة. وحدة الايمان، وحدة السلطة، تماسك الجسم الاجتماعي.

(١) ما هو مكتوب للسان ومقدّر عليه وحيته.

(٢) التفتيش كلمة مله تطلق على محاكم التفتيش المدنية التي سادت لثورة خصوصاً أسبانيا وكانت تحكم الناس المسيحيين على معتقداتهم. وقد ارتكبت محاكم التفتيش مظالم كثيرة.

وشدد مستر وبونالد على دور العائلة والهيئات، وعلى فوائد الزراعة التي «يجب ان تكون اساس الازدهار العام في مجتمع منظم» (بونالد، نظرية السلطة السياسية والدينية، جزء ٢)

والنظام التقليدي في جوهره هو نظام تسلسلي. والحكومة الأكثر طبيعية بالنسبة الى الانسان هي الملكية والسيادة هي واحدة لا تحس ومطلقة. «وعندما يقال ان الانسان ولد من اجل الحرية فاننا نقول جملة ليس لها معنى أبداً... فمن بين الملوك جميعاً يعتبر «الشعب الملك»، اقصى الملوك واكثرها استبداداً وانقلها حملاً» (مستر، «دراسة حول السيادة»).

ويربط مستر السلطة الزمنية بالسلطة الفكرية ويمزو الى البابا نوعاً من السيادة الكونية. وهو يدين الأطروحات الفليكانية وكتابه «عن البابا» (١٨١٩) بشكل أكمل تعبير عن الانحياز للبابوية سياسياً.

التجربة، المجتمع، النظام، الوحدة، العناية الإلهية: كل هذه المواضيع تشكل الأساس المشترك للتراث الكوني. وتأليف جوزيف دي مستر وبونالد لا يتضمن الا اشارات قليلة واضحة الى التقاليد الفرنسية، وهذا التأليف هو اقل تقليدية مما هو ضد الثورة.

٣) الشعر التراثي التقليدي: شاتو بريان

للتقليدية فقهاؤها مثلها مثل الليبرالية: فبونالد معاصر تماماً لروبي كولار Royer-Collard ولكن شاتو بريان (١٧٦٨ - ١٨٤٨) ساهم أكثر من اي شخص آخر في اعطاء التقليدية الفرنسية طابعاً واسلوباً.

لم يكن شاتو بريان منظرأ بالتأكيد. فهذا الملكي قد ساهم في اسقاط ملكية آل بوربون بانضمامه قبل سنة ١٨٣٠ الى المعارضة الليبرالية. وقد اشار موراس الى تناقضاته ونزواته وإلى ميله للأثار، وكان موراس قلماً يقدره: وقد قال فيه: «ان شاتو بريان لا يحتفظ بشيء بل انه يفعل التخريب، عند اللزوم، حتى يعطي نفسه دوافع اكيدة للدم».

وقد شاع هذا التأويل: ان شاتو بريان هيد احفاده ومطامحه، مولع مستعد دائماً لاختيار المناسبة اللائمة شاعر تائه في السياسة. ولكن شاتو بريان قدم للتقليدية، بالضببط، ما كان ينقص الليبرالية، وما كان ينقص عمل مستر وبونالد: الشعر.

- شعر الرفض -

في حين كانت طريق اكثر الليبراليين مزروعة بالتحالفات، كانت طريق شاتو بريان سلسلة من الانفصالات: عارض الثورة، والامبراطورية، والرسوراسيون، وملكية نموز. وخطابه في مجلس الشيوخ، في ٣٠ تموز ١٨٣٠، وفيه يرفض النظام الذي ساعد هو على اقامته، سوق يقي لمدة طويلة نموذجاً لأولئك الذين لا يكرهون الاستقلالات الرئانية، والذين يهمنون في المقام الاول من الفضائل السياسية فضيلة الاخلاص، وما يسميه مونترلانت فضيلة الاحتقار.

شعر الشرف . -

«هذا الشرف الذي أصبح صنم حياتي والذي من اجله ضحيت عدة مرات بالراحة والرفاهة والثروة، هذا الشرف الذي يشير اليه الكونت دو شانبور Chambord، عندما اعلن اخلاصه للعلم الابيض»^(١) في سنة ١٨٧٣ (يراجع نهاية الاعيان دانييل هالفي Halevy، الذي يرى في «الرسالة الى شستلونج» Chesnelong، صدى من شاتو بريان)، هذا الشرف الذي تكلم عنه كل من بيغي Péguy، وبازس Berns : «في هذه النفس القرفانة حتى التتكر (والعلمية)، كتب بازس بشأن شاتو بريان، - يقف الشرف وحيداً مثل القصر في السهل البريتوني».

شعر العزلة والعدم . -

«هل يمكن ان نؤمن بملوك المستقبل، هل يجب ان نؤمن بشعب اليوم؟ بان الانسان الحكيم، الناقم، بهذا القرن الحالي من القناعات، لا يجد راحة تعية إلا في الكفر السياسي». ولكن اذا كان شاتو بريان لا يابه لشكل الحكومة فهو ليس كذلك بالنسبة الى روحها وعقلها. هل يؤمن بالله؟. «لا يوجد على هذه الارض مسيحي اكثر ايماناً مني ولا انسان اقل اعتقاداً مني». ودينه ليس لا ايماناً، ولا املاً ولا محبة او صدقة بصورة خاصة؛ انه هيكل اجتماعي، وبناء للارادة وولاء للطفولة. انه يجب الحرية. ولكنه يعتقد ان الحرية تتناق مع المساواة الخالصة، ومع سيادة المال، وهي تبدو له غير منفصلة عن مؤسسات النظام القديم L'Ancien Régime. ولكنه يعرف ان التاريخ لا يعود الى الوراء. فهل من الاسراف الكلام عن «فروسية العدم» بمناسبة شاتو بريان؟.

وهو يعتبر نموذجاً اما لؤلك الذين سوف يرفضون ملكية نموذج والامبراطورية الثانية والانضمام Ralliement والمجداول، وقرار روما بالحكم على الاكسيون فرانسيي، وهو بشكل ايضاً نموذجاً لؤلك الذين سوف يرفضون بصوت واحد هزيمة حزيران ١٩٤٠ وفيشي، حتى اعتبروه «معلمين سيئاً». انه يمثل عائلات الاعيان، ورجال الدين، والقباط الذين رفضوا الانضمام الى الاورليانية المنتصرة، حتى ولو كان الايمان بالشرعية قد زال منذ زمن طويل، وحتى ان اصبحت هذه العائلات اكثر فاكثر نذرة.

ولكن سوسيولوجية التقليدية لا تضيح مع سوسيولوجية شرعية تسير في طريق الزوال. كان هناك شكلان جذبهان للتقليدية، انطلاقاً من مفاهيم تبدو متناقضة في ظاهرها، وقد ظهرها خلال بضعة سنوات من بعضها البعض: الكاثوليكية الاجتماعية، والوضعية .

٤ - من التيقراطية الى الديمقراطية

(١) العلم الملكي البريتوني (الترجمة).

الف) بدايات الكاثوليكية الاجتماعية.

ان عبارة «الكاثوليكية الاجتماعية» تعود الى السنوات ١٨٩٠. ولكن الكاثوليكية الاجتماعية لها جذورها البعيدة منذ بداية القرن التاسع عشر، كما بين ذلك دوروزيل G. B. Duroselle. وطيلة القرن تعرضت الكنيسة الكاثوليكية لتيارات من المهم تمييزها.

١- يمكن ان يعتبر لاموني، كجد للكاثوليكية الاجتماعية. في حين انه بدأ ولمدة طويلة. كتيقراطي متشدد، وقد عبر في تأليفه الاولى عن نفس الافكار التي عبر عنها جوزيف دومستر ويونالد. وحتى عندما وضع لاموني، بعد ١٨٣٠، عمله تحت شعار «الله والحرية» ظل يعرض الانسان الليبرالي.

وهكلا يظهر اول تيار فكري، هو «الشرعية الاجتماعية» الذي انتسب اليه طيلة القرن التاسع عشر رجال امثال: االبان دي فيلنوف برجهان ALban de Villeneuve-Bargemont، واران دو ميلون، ولاتور دويان، واليرث دومون، (١٨٤١-١٩١٤) وكلهم قد هزمهم بمعنى بؤس الطبقات العاملة، وكلهم قد ندد بمعاييب الليبرالية المتصرة.

٢- هذه الكاثوليكية الاجتماعية تختلف تماماً عن الكاثوليكية المسيحية عند امثال يوشه Buchez (١٧٩٦-١٨٦٥) مؤسس «شاربونيرية فرنسا»، مع بازار. ويوشه هو سان سيجوني قديم اهتم الى الكاثوليكية ويعتبر منظر الاتحاد العمالي فلا الوحي ولا السوسولوجيا، في هذه الاشتركية المسيحية تحتل بوشي وسوسولوجية الكاثوليكية الاجتماعية.

٣- ولكن بصورة خاصة من المهم التمييز بين الكاثوليكية الاجتماعية، والكاثوليكية الليبرالية. فالكاثوليكية الليبرالية هي انتقائية انها تركيب من الكاثوليكية والليبرالية، انها تكيف الكاثوليكية مع النظام الليبرالي تكيف اقتصادي اولاً: فاطح الكاثوليك الليبراليون التحفظ الاساسي الذي اظهرته الكنيسة تجاه الآلية وتفضيلها للعمل في الحقول. ولم يكرموا الغنى عن طريق الصناعة والتجارة والمصارف.

ولكن كان المهم هنا هو التكيف السياسي: رأى الكاثوليك الليبراليون، انفسهم، انهم في حل من كل ولاء وهمي تجاه الملكية؛ تفضّلوا الديمقراطية والبرلمانية، والجمهورية؛ واصبحوا موالين ولكنهم لم يظهروا دائماً وحياداً للمسائل الاجتماعية أكثر مما فعل الليبراليون غير الكاثوليك، وإذا اوجد كاثوليك اجتماعيون لا ليبراليون امثال فيلنوف - برجونت (وربما أيضاً امثال لاميني) فيوجد كاثوليك ليبراليون غرباء عن الكاثوليكية الاجتماعية امثال دويانلو Dupanloup (وربما أيضاً امثال مونزالامير)؛ صوّتت لا مئة، مؤسس الكاثوليكية الاجتماعية، سنة ١٨٥٠ ضد قانون فالّو Falloux الذي أوجد حرية التعليم.

ولكن اذا بدا من الضروري التمييز بوضوح، فيما يخص فرنسا، بين الكاثوليكية الليبرالية والكاثوليكية الاجتماعية فان التمييز كان اقل وضوحاً في بلجيكا، وخصوصاً في ألمانيا، حيث يمثل كلتر Ketter ودولنجر Doellinger، بأن واحد، نوعاً من الليبرالية الكاثوليكية، على الصعيد السياسي الديني، ونوعاً من الكاثوليكية الاجتماعية. ومن جهة اخرى، ان البروتستانتية الليبرالية قد اولدت حركة مهمة وهي المسيحية الاجتماعية^(١).

وفي بلجيكا ادت السياسة المسماة «الوحدوية» (تقارب بين الكاثوليك والليبراليين) الى دستور سنة ١٨٣١، الذي اقام نوعاً من الفصل بين الكنيسة والدولة، واكد مبادئ الحريات الكبرى الحديثة والأعمال الحديثة للمؤرخين البلجيكيين دلت على ان لامي لم يكن في اساس افكار الوحدوية البلجيكيين ولا في مناهجهم، لانهم كانوا يسمون قبل كل شيء بالانجازات العملية كما كانوا قلبي الشجاعة في ما يخص التصورات الاجتماعية. وهذه نقطة تبدو من المسلمات، انما يبدو من المفترض قليلاً ان نستنتج منها، كما فعل دو روزيل، ان «الوحدوية البلجيكية هي التي اثرت في لامي». ولم يقدم دو روزيل اي دليل مقنع بخصوص هذا التأثير. ويبدو دو روزيل انه قد اصدر حكماً ضيقاً بهذا الشأن.

بإم التسلل التاريخي الطويل والتسلل التاريخي القصير.

يمكن هنا ان نذكر الحوار بين جوزيف هورس وإيتين بورن بصدد «التسلل الطويل والتسلل القصير».

في الفقر رقم ٣١ من «المؤسسة الوطنية للمعلوم السياسية» الذي يحمل عنوان: (الليبرالية، التقليدية، اللامركزية) (باريس - كولين، ١٩٥٢) وردت دراسة اعدّها جوزيف هورس حول: «مصادر التراث السياسي: تكون فكرة الديمقراطية المسيحية والسلطات الوسيطة في فرنسا» (ص ٧٩ الى ١٢٣)، هذه الدراسة توسع وتنتج مقالاً نشر في الحياة العقلية La Vie Intellectuelle، في ايار ١٩٤٨: تحت عنوان «المسيحيون في السياسة، تجربة الحركة الجمهورية الشعبية» M. R. P. (ص ٦٢ الى ٧٧).

في هاتين الدراستين انصب هورس على تعريف المصادر البعيدة للديمقراطية المسيحية، وعلى تبيان ان مؤسسيها لم يكونوا لا ليبراليين ولا ديمقراطيين. وبالنسبة إليه تعتبر الديمقراطية المسيحية، في فرنسا اكثر التيارات السياسية والدينية تقليداً، ومنابعها تقع في نهاية القرون الوسطى، وكانت عقيدتها ضد الدولة وضد الفالكانية بشكل عاطفي وبشكل منهجي. وهكذا اقام هورس تسلسلاً من: البروغنيون، الحلف، «الحزب التضيي»، «اتباع البابا في عهد الرستوراسيون»، «الشروعيون الاجتماعيون في الجمهورية الثالثة»، «الحزب الديمقراطي الشعبي».

(١) ما تزال هناك حملة بروتستانتية تطع في باريس اليوم بهذا الاسم.

والحركة الجمهورية الشعبية. وبدأ قاسياً تجاه لامي: «تتعجب كيف ان مثل هذا الفكر غير العقلاني والمصرف يمكن ان يكون ليبرالياً حقاً...».

يجب عل هذه الاطروحة الغالية في غالبيتها وفي لا اورويتها، ايتين بورن في مجلة «الارض البشرية» تموز آب ١٩٥٢ (صفحات ٧٦ الى ١٠١) تحت عنوان «الديمقراطية المسيحية ضد الدولة»؟. ويستمر الحوار في عدد اكتوبر (صفحات ٧٦ الى ٨٥) مع رسالة من جوزيف هورس وجواب جديد من ايتين بورن. يراجع بشأن هذه المناظرة مقال جاك فونتي في جريدة لوموند تاريخ ١٦ ايلول ١٩٥٢: «هل احرق مسير روبرت شومان Robert Schuman» جان دارك؟. ثم مقال بير دوساركوس في «المجلة السياسية والبرلمانية» تشرين الثاني ١٩٥٣ صفحات (٢٤٨-٢٥٧) والحركة الجمهورية الشعبية هل لها جنود؟».

لا يقل ايتين بورن ابدأ بالتأكيد ان جوزيف هورس يبحث روح الحلف (ليخ) في سياسة الحركة الجمهورية الشعبية، ولا في المشاريع الاوروبية للمسير شومان، وهو يرفض «النسل الطويل» لجوزيف اورس ويقترح «تسلسلاً قصيراً». وفيه يعتبر لامي جد الديمقراطية المسيحية، ويعتبر مارك سونجنيه Marx-Sangnier «المؤسس الثاني»: «ان لامي الذي اخترع حقاً الديمقراطية المسيحية...».

جيم)لامني Lamennais.

يجب ان لا ننسى في تأليف لامي (١٧٨٢-١٨٥٤) عن عقيدة ولا عن هيكل عقيدة. في المرحلة الاولى يبدو وكأنه ألف تأليفين متناقضين تماماً: في البحث حول «اللامبالاة بشأن الدين». (١٨١٧-١٨٢٤) استعمل تعبير تيوقراطي متشدد. وعند نشر «المستقبل، Avenir (١٨٣٠-١٨٣١)، كان شعاره «الله والحرية». في «كلمات مؤمن» (١٨٣٤)، وفي «كتاب الشعب» (١٨٣٧) انتقل من التيوقراطية الى الديمقراطية.

في القسم الاول من حياته ندد بعنف يبلغ حد التعصب بمصائب المعصرون خصوصاً بمفاسد الجامعة الامبراطورية.

ثم اعلن انه مناصر شديد للاشتراكية، مع بقاءه أميناً ومتعلقاً بحق الملكية الخاصة: واشتراكيته بخارية وحافظية؛ وهو لا يقترح عملياً اي اصلاح يمكن ان يكون قابلاً للتطبيق، ويظهر تجاه الدولة الحذر الكبير. وهو يشجب الشيوعية دون ان يحاول فهمها. ويدين تجاه معاصريه نفس الاحاسيس التي سوف يبدئها فيما بعد عند بيغي Péguy وبرانوس Bernanos.

ولكن هذا المعتزل المشدد مارس عل عصره تأثيراً عميقاً جداً لا يستطيع التحليل النقدي لتأليفه ان يكشفه، حتى في اباننا ما يزال مصير لامي يثير مناظرات حامية:

البطش يضعه في اطار رومني (لاشي LaChénais): مزاج رومانسي، عفيف، متغلب،

مولع، متعلق للشعر «لا احب المدن ابداً. خلقت لكي اوسم ثلثي في الهواء الطلق، تحت سماء حرة تحمها فقط بضعة شجيرات عند الأفق». مصير رومانسي كبير: لامي «كاهن بالرغم عنه، متحاز للبابا مدان من روما، متدين عاطفي، يتوفى خارج الكنيسة: «اريد ان ادفن وسط الفقراء ومثل الفقراء. لا يوضع شيء على حفرتي. حتى ولو مجرد حجر بسيط...».

خلال القسم الاول من حياته دعا لامي الى وحدة الكنيسة وكذلك الى وحدة الايمان. الدين الحق بالنسبة اليه هو «الدين الذي يركز على اكبر سلطة مرئية».

ان التلاحم الاجاعي هو المحك الوحيد للايمان (ويبحث حول اللايبالاة) ثم انتقل لامي من الوحدة الى الاتحاد، وكان يحلم بمصالحة واسعة، وبالطبقات تختلط. الشعب، اذاً، عند لامي ليس البروليتاريا، بل الجنس البشري (باستثناء قلة من المميزين او المجرمين): «ان قضية الشعب سوف تنتصر، ما يريد الشعب يريده الله بالذات». الديمقراطية تبدو وكأنها تحقيق للديمقراطية. لا شيء اكثر بعداً من الماركسية، ومن الليبرالية، (عن الديمقراطية).

لا تجب المبالغة في تأثير لامي داخل الكنيسة الفرنسية: الكهنوت العالي بكامله، والكهنوت الاقل، في غالبية العظمى ظلام مغلقيين على افكار مجلة «المستقبل» L'Avenir. لقد انتشر تأثير لامي بصورة قوية، خارج الكنيسة فكتاب مثل «اقوال مؤمن Les paroles d'un Croyant يبدو ان انتشر اكبر الانتشار في الاوساط الشعبية.

وقد انتخب لامي، الذي لم يكن فيه شيء من صفات الخطباء او المتحدثين الى الجماهير. سنة ١٨٤٨، كعضو في الجمعية العمومية، حيث لم يلعب، مع ذلك، الا دوراً ضعيفاً.

ومهما كان تأثير لامي، فان الكاثوليكية الاجتماعية لا تختلط به. من اللازم الاشارة الى رجال امثال مونتا لامبير Montalembert (الذي تعتبر مراسلاته مع لامي، عقب قطع العلاقات مع روما مستنداً شجاعاً) وامثال لأكوردير Lacordaire (الذي قرر على عجل ترك «لاشيء»، وامثال جيريت Gerbet، وشارل دي كوكو Charles de Caux، وفيلنوف برجونت Villeneuve — Bargemont (مؤلف كتاب موسع عن الاقتصاد السياسي المسيحي) واوزانام Ozanam، الخ؛ ومؤسسات مثل جمعية سان فانسان دي بول، وجمعية سان فرنسوا غزاقية؛ ونشرات مثل: الجامعة الكاثوليكية؛ والروابط بين «الغوريزية» والكاثوليكية الاجتماعية؛ ومحاولات المشاركة الزراعية ذات الوعي المسيحي «عصليية القرن التاسع عشر» للويس روسو، و«الكومونة المسيحية» لايوبلتي دي لاموروني Hippolyte de la Morvonnais، (الخ).

مشاريع طوباوية، او انجازات متواضعة: اظهر الكاثوليك الفرنسيون، في تلك الحقبة اهتماماً بالمواضيع الاجتماعية، بتناقل مع اللايبالاة، الظاهرة على الاقل، من قبل الليبراليين الذي تربعوا في الحكم، لا شك ان هؤلاء الكاثوليك الاجتماعيون كانوا نسبياً قليلو العدد،

ولكنهم ساعدوا في مجتمعهم، على تزكية الفكرة الغائلة بان الكنيسة ليست سلطة محافظة: وتوصل البعض الى اعتبار الكاثوليكية قوة ثورية، وإلى قرن الكنيسة بذكريات ١٧٨٩. ان الكاثوليكية الاجتماعية هي احدى مكونات الفكر في سنة ١٨٤٨.

المقطع الثالث - الاشتراكية قبل ماركس.

ظهرت عبارة «اشتراكية» تقريباً بأن واحد، في فرنسا وفي انكلترا، فيما بين ١٨٣٠ و ١٨٤٠، ولكن «الكلمة»، في تلك الحقبة. كان لها معنى غامض. نوعاً ما: بيير لرو Pierre Leroux يرى ان الاشتراكية تتعارض مع الفردانية (مقال المجلة الموسوعية - Revue en Cyclopedique، تشرين الثاني (١٨٣٣)، اما روبرت اوين Robert Owen يرى ان الاشتراكية هي بصورة رئيسية نظام تجمعات كوبراتيفية. في سنة ١٨٣٦ - ١٨٣٨ نشر لويس ريبود Louis Reybaud، الذي ألف فيها بعد «جيروم باتيرو (Jerôme Paturot)، في مجلة العالمين Revue des deux Mondes سلسلة من الدراسات تحت عنوان: «الاشتراكيون المحدثون»: (السان سيمونيون، فورييه، اوين). وفي سنة ١٨٤١ نشر اوين مقاله الهجومي: ما هي الاشتراكية What is Socialisme؟ شاهد المنتصف الأول من القرن التاسع عشر في البلدان الاكثر تصنعاً من اوربا بزوغ عنة عقائد تتعلق بالاصلاح الاجتماعي تختلف بعمق عن الطوباويات الانسانية، وعن الفورات العاطفية التي ظهرت في القرن الثامن عشر، وكذلك عن «مؤامرة «الاسماء» Conspiration des Egaux. ان مؤلفي القرن التاسع عشر قد واجهوا مشكلة ضخمة لم تكن قد طرحت لاهل مابلي Mably ولا على مورلي Morelly ولا على بابوف Babeuf، ولا على الابعاد من سابقي الاشتراكية؛ وهي: المواقف الاجتماعية للثورة الصناعية.

هذه الثورة، كما هو معلوم - بدأت في انكلترا في القرن الثامن عشر، في حين ان تحول الاقتصاد الفرنسي كان اكثر بطأ في الحقبة التي كتب فيها سان سيمون، وفورييه، وبشي، Buchez، ولويس بلان، وبلانكي، وحيث وضع برودون Proudhon جوهر تاليه، لم تكن فرنسا قد عرفت بعدى التصنيع الكبرى التي ظهرت، في ظل الامبراطورية الثانية. ان الاشتراكية الانكليزية، وخصوصاً اشتراكية اوين، تدل بالمعكس على معرفة وثيقة بالوقائع الصناعية التي كان المنظرون الفرنسيون يميزون عنها وعن ادراكها.

ان مشهد انكلترا، وخصوصاً الازمة الانكليزية بعد ١٨١٥، هي التي اوحى بأوليات الشهيرات العلنية بالآلية. وبعد اقامة في انكلترا كتب الجينيفي سيموندي Sismondi ومبادله الجديدة في الاقتصاد السياسي او الثروة في علاقتها مع السكان (١٨١٩). لم يكن سيموندي

ثورياً ابداً؛ انه ليبرالي يسمي الى حلقة كوت Coppel؛ وكان معادياً جداً للاقتراع الشامل، وكان يفضل مجتمع الملاكين الصغار الفلاحين الحارثين الارض وفقاً لمناهج مكثفة، بمساعدة حكومة حريصة على النظام، وعلى الرفاهية وعلى الفعالية. ولكن سيموندي اكد بقوة بان تفضلية ريكاردو، وجان باتيست سي مدحوضة تماماً بالوقائع:

١- ان المزاخمة الحرة تتسبب، لا كما يؤكد الاقتصاديون الليبراليون، بانسجام المصالح وتساوي الشروط، بل بتمركز الثروات.

٢- هذا التمرکز يجر وراءه الانتاج الكبير والازمات.

٣- ان نمو الصناعة الكبيرة، بدلاً من ان يحسن مصير الطبقة العاملة، يزيده سوءاً.

ويعرض سيموندي الاوجاع ولكنه لا يقدم اي علاج. ان تألوه هو بهذا المجال، كما يقول ايلي هالفي Halévy «مشائم ورجعي».

والافكار المعروضة في «مبادئ جديدة في الاقتصاد السياسي» ليست خاصة بسيموندي. ان محاكمة الاقتصاد الليبرالي، تمت في الغالب على يد مؤلفين ينسبون انفسهم الى التراث الملكي والكتوليكي. وعندما ندرس من قريب حركة الافكار في النصف الاول من القرن التاسع عشر، نرى بان مختلف المدارس هي اقل وضوحاً في تمايزها عما يمكن ان نرغب في التفكير به، لا شك ان المفائد تختلف تماماً عن بعضها البعض، ولكن الرجال الذين يتادون هذه المفائد، يجعلون منها في الغالب نوعاً من الخلط، الذي تغيب عنه الفوارق، لصالح بعض المفصلات الجزئية. عديدون هم الرجال الذين كانوا، على التوالي، وربما بأن واحد تقريباً، سان سيمونيين، وفورديريين وكاثوليك، واجتماعيين، قراء سان مارتان، وجوزيف دي مستر وسان سيمون، ولأمني وفوربي. ان للاشتراكية السابقة للماركسية في فرنسا روابط اكدية مع الحركة التنويرية، ومع التقليدية، ومع الرومنسية، ومع المسيحية؛ وفي انكلترا مع المنفعة.

١ - تطور الافكار الاجتماعية في انكلترا.

ان نمو الميكانية السريع: «فاكتوري سيستم»، والتشريع القاسي فرضاً على البروليتاريا الانكليزية شروطاً حياتية قاسية^(١). والاصلاح الانتخابي الذي حصل سنة ١٨٣٢، هو نصر للبروجوازية الراديكالية، وليس للبروليتاريا، التي بدا لها قانون ١٨٣٤ حول المعوزين كتدبير طبقي، مستوحى من الرغبة في تقديم يد عاملة رخيصة للمصانعين.

والمفائد الاولى، الموصوفة عامة، بالاشتراكية، رأت النور، في انكلترا تميزها، بصورة دورية، ازملت حادة (في سنة ١٨١٥ وفي سنة ١٨٤٥ بصورة خاصة): «حوالي ١٨٣٠ - ١٨٤٠،

(١) تراجع شهادة سيموندي سنة ١٨١٩. وفيما بعد، شهادة انجلز Engels «طرف الطبقات العاملة في انكلترا، سنة ١٨٤٤».

كان التعبيران «اوين» (نسبة الى اوين) واشتراكية يعتبران مترادفين، انما هم ان نشير الى نقطتين:

- ١- هذه الاشكال الاولى من الاشتراكية لم تكن اطلاقاً شعبية حقاً.
- ٢- والحركة الشعبية، الصحيحة، كحركة الفالطين بمنح الدساتير لم تكن اشتراكية بالفعل.

(الف) اوين Owen

كان اوين (١٧٧١-١٨٥٨) رب عمل كبيراً: في سن التاسعة عشر، كان يدير مصنع قطن يعمل فيه ٥٠٠ عامل. لقد كان يعني انه لا يدين بثروته الا لنفسه، وسيرته الذاتية تدل على حياة مثالية، من نمط فرنكلين او لاليت. كان قنوعاً، مقتصداً، منجياً، دائم التفاضل، وكان هذا المصامي رجل عمل يؤمن بالمقل القوي القادر، وكان مثاله: «الأعداد المتكامل، جسدياً واخلاقياً، للرجال وللنساء الذين يفكرون ويعملون بصورة عقلانية».

هذا المعلم المحب، الذي لم يكن يراجع امام الحركات المتبذلة (يراجع مناداته ودعوته الى الاستقلال الديني في آب ١٨١٧)، يعتبر الانسان كمتروج مصنوع؛ وهو يؤمن بان الشخصية هي نتاج الوسط الاجتماعي والظروف الخارجية؛ انه يؤمن بسمو فضيلة التربية. واوين، من الناحية التاريخية، هو من اوائل المربين في عصر تربيوي متطرف.

كان يتبنى، اصلاحاً عميقاً للمجتمع، ولكن الصفات التي نادى بها من اجل تحقيق هذا الإصلاح عديدة، ويمكن التمييز بين خمسة اشكال متالية من «الاوينية». لا شك ان هذا التالي ليس دقيقاً، ولكن فكر اوين تطور من المحبة البروتونية نسبة الى بترون اي رب عمل الى المسبحة الاجتماعية.

١- تقوم عبء رب العمل كما طبقها اوين في بداية طريقه، في نيولانوك على: تحسين السكن والحالة الصحية، بناء مدارس، زيادة الاجور، تخفيض مدة العمل، الخ. وباساليب، غريبة احياناً، (وضع مؤشراً قرب كل عامل، يمكن، في الحال، بفضل ألوان مختلفة من معرفة مرتبة العامل، جيد جداً، جيد، وسط، او عاقل)، يبدو ان اوين استطاع الحصول على نتائج ادهشت معاصريه، ولكن عمله في نيولانوك هو عمل «معلم مستتبر» وليس عمل اشتراكي اطلاقاً.

٢- ظل اللجوء الى الدول، لمدة طويلة، ثابتة في فكر اوين. فقد حاول بدون جدوى الحصول على تبني قانون يعدل شروط عمل الاطفال تعديلاً جذرياً؛ والقانون الذي اقر اخيراً في سنة ١٨١٩ كان يختلف تماماً عما كان يتمناه اوين. وفيما بعد اعتمد على الدولة لتشجيع تجاربه في الشيوعية الزراعية وفي بنك التبادل او المقايضة.

٣- الشيوعية الزراعية - كان اوين مثل فوربه يفضل بوضوح الزراعة؛ كان يحلم في تلويب الصناعة في الزراعة واداء ان ينشئ قرى نموذجية تستعيد منها تماماً الملكية الخاصة، وبمجموعات

اوين مختلف، اذاً، عن مشارك Phalanstères فورية، من وجهين:

- انها زراعية بصورة رئيسية، في حين ان المشاركون متعددة اوجه النشاط.
- ان الملكية الخاصة يجب ان تزول عنها، في حين ان فوريه يرى توزيعاً يتناسب مع ما يقدّمه كل مشترك (١٢/٥) للعمل؛ ١٢/٤ لرأس المال؛ ١٢/٣ للمهبة). باءت محاولات التنفيذ بالفشل التام (خصوصاً مؤسسته المسماة نيوهارموني، التي اسماها اوين في الولايات المتحدة).
- الاشتراكية التعاونية والتعاضدية - ظن اوين بان العمل هو مقياس القيمة، و اراد ان يؤسس مصرفاً يتم فيه تبادل بونات العمل. انه «البنك التبادلي العادل» [Equitable Banque d'Echange] الذي اقيم سنة ١٨٣٢ ليزول سنة ١٨٣٤ ..

حول هذه النقطة تقترب افكار اوين من الافكار التي سوف يناهض بها برودهون سنة ١٨٤٨ - ١٨٤٩ (مشروع تأسيس بنك تبادلي وصك تأسيس بنك الشعب).

وفي سنة ١٨٥٥ (مشروع شركة المعروضات الدائمة). وعند برودهون كما عند اوين، المهم هو اشتراكية مقصورة على التبادل، بدون تنظيم اشتراكي للنتاج.

وتلاميذ اوين هم الذين ساهموا في تنمية الحركة التعاضدية. وكان اوين يشجع بنشاط مشوب بالكبرياء هذه الحركة التي كانت تبدو له مدفوعة بنوايا حسنة، ولكنها ترك مكاناً كبيراً للفكر المركبلي.

- عمل اوين، في أواخر مؤلفاته، رسول مسيحية اجتماعية ظهرت بوضوح في «العالم الجديد الاخلاقي» (مراجعة بصورة خاصة كتاب تعليم الدين للعالم الجديد الاخلاقي). في آخر كتاب دوليانسي Dolléans حول اوين، ص ٣٣٧ - ٣٥١). كان اوين ينادي بملكية الله على الأرض، ويزوِّج عهد فضيلة وسعادة؛ وكان يكرر باستمرار «بان الزمان قريب». واذاً تنطلق الاوئية من ابوية، وتنتهي الى نوع من الالفية millénarisme^(١) العلمانية.

كانت شهرة اوين في عصره كبيرة جداً، واكبر، بما لا مجال فيه للشبهة، من شهرة سان سيمون: ذلك ان عقيدته كانت مقبولة، بسهولة، لدى البورجوازية، حتى انها ظلت، في عصفها، عقيدة بورجوازية. وكان من السهل نسباً، وضع شيوعته الزراعية جانباً، على ان لا يحفظ منها الا مزيج من النضمية والمثالية، ومن الابوية والتعاضدية، يسمح رجال متنوعون ان يعلنوا تتلمذهم له ايضاً. في سنة ١٨٤١ اجاب اوين على ما هي الاشتراكية؟: انها المنهاج العقلاني للمجتمع، المؤسس على الطبيعة. «ومن لا يوافق على تعريف يمثل هذا الفموض؟».

انتقد اوين بشهام، ولكنه كان اكثر قرباً اليه - والى «فلاسفة» القرن الثامن عشر - مما هو

(١) نظرية بعض الكتاب السحيون القائلين بملك المسح على الأرض مدة ألف سنة قبل قيامه المولى. (الترجمة).

قريب من عمال نولانوك. ان عقيدته لم تكن مطلقاً شعبية، ولكنها ساعدت على تزكية مفهومين:
- الفكرة- الطوباوية الخالصة التي سوف توجد لدى عدد من النظريين الفرنسيين،
خصوصاً لدى فورييه- والقاتلة بان المجتمع يمكن ان يصلح انطلاقاً من مجموعة مثالية.
- فكرة ان الاصلاح الاجتماعي مستقل عن العمل السياسي وعن الاستيلاء على الحكم.

باء) الوثيقة Le Charte

كان اوين وتلامذته يحتقرون العمل السياسي، وكانوا يعتقدون بان الاقتراع الشامل
والحقوق السياسية ليست شروطاً مسبقة ضرورية. لتأسيس القرى الشيوعية. أكد اوين سنة
١٨٣٧: وان المساواة يمر من اي اصلاح آخر.

ان وثيقة الشعب Le Charte du Peuple، بالمعكس (٨ ايار ١٨٣٨)، التي اعطى اسمها
للحركة الوثيقية mouvement chartiste، لا تتضمن الا مطالب سياسية: سنوية البرلمان، اقتراع
شامل، مساواة المناطق الانتخابية، الغاء الضريبة الانتخابية، التصويت بالاقتراع السري،
التعويض البرلماني.

تعتبر الوثيقة في اساس الحركة الشعبية، و«جمعية الرجال العاملين» Working. Mens
«Association»، المؤسسة سنة ١٨٣٦ لم تكن تضم الا عمالاً. وزعماء الوثيقية الاول كانوا لوف
Lovett، العامل العصامي، تلميذ اوين القديم، بروميتير اوسريان Broomfield O'Brien،
البروجوازي اليقظ، المحب الكبير برويسير وبابوف، ثم بنبر Benbow، صاحب المخمرة
الشعبي الذي طلع بعبارة الاضراب العام.

والوثيقة الاولى تتضمن عدداً من الاوانين المنشقين، الذين تتجاهلهم دوغماتية اوين،
والذين لم يعمدوا يعتمدون عليه لتحقيق الاصلاح الاجتماعي.. انهم يعتقدون بان الحصول على
الحقوق السياسية هو الوسيلة الوحيدة لتأمين توزيع جديد للثروات، وان الديمقراطية هي اقصر
طريق للوصول الى الاشتراكية.

وتحولت الوثيقية الى حركة ثورية عندما انتشرت في المقاطعات الصناعية الكائنة في الشمال
الغربي من فرنسا. وابعد فاغوس اوكونور Feagus O. Connor الزعماء الاول للموثوقية. والمبت
بلاغته الجماهير الشعبية.

وانطلاقاً من سنة ١٨٤٣ اخذت الوثيقية تنهاوى، وتحللت، نباتياً، بعد مظاهرة نيبان
١٨٤٨ وبعد العريضة المزورة Pseudo-pétition التي زعم انها موقعة من قبل ٦ ملايين امضاء.

والوثيقية هي المثل الوحيد قبل سنة ١٨٤٨ عن حركة عمالية تحركها ايدولوجية طبقية:
رفض الوثيقيون، في مجملهم، التعاون مع الراديكاليين، وعارضوا لمدة طويلة الحملة من اجل
حرية التبادل، التي شجبتها على انها مناورة من قبل البروجوازية المصانعية manufacturière. ولكن

هذه الايديولوجية العمالية لم تكن اطلاقاً ايديولوجية اشتراكية بل كانت ثورة بدائية ضد الميكانيكية وضد البرس؛ ولم يقدم اوكونور-الاقبل اشتراكية من أي غيره- للعمال الذين كانوا يصفقون له، الا الصورة المثالية للفلاح الملاح (راجع: مؤسسة اوكونورفيل سنة ١٨٤٧). حينئذ الى الماضي، مواضيع مستعارة من فلسفة القرن الثامن عقيدة الثوريين الفرنسيين، التأكيد على نوع من الاشتراكية الابدية: هذه هي الوثيقة.

وفي الوقت الذي كانت فيه البروليتارية الانكليزية تؤكد وجودها كطبقة، بدت غير مؤهلة لاقامة ايديولوجية طبقة.

٢- الاشتراكيات الفرنسية.

ان مؤرخي العقائد الاشتراكية يعتمدون اليوم على اعمال كل من سان سيمون وفوريه وبرودون. لا شك ان اعمال الثلاثة هي الاكثر اصاله بين كل الاعمال التي تنطحت، خلال النصف الاول من القرن التاسع عشر، لوضع تنظيم جديد للمجتمع. ولكن هذه الاعمال الاقل اصاله، كان لها، في عصرها، اشعاع اكبر من اشعاعها الحاضر مثل ذلك كان حال لويس بلان وعبارته الشهيرة حول «تنظيم العمل» التي اصبحت عقيدة (دوغم) في نظر جمهور كان يجهل تماماً، من غير شك، تفاصيل اعماله. وذلك هو ايضاً حال بيير لرو Pierre Leroux، الذي تواجدت في تأليفه اكثريه المواضيع الموزعة في ما بين معاصريه: يقدم بيير لرو، وهو يندفع الى اقصى درجات الغموض ولعم بالتركيب، نوعاً من «الصورة- الرويه» لاشتراكية، رقيقة، تشابه الى حد الملابس مع عبادة البشرية؛ انه برانجه لاشتراكية.

عوامل بداعرجية تضطرننا الى التمييز بين مجموعتين من العقائد:

- العقائد التي تضع في المرتبة الاولى اصلاح الاقتصاد، والتي لا تعتمد على الديمقراطية السياسية، لتحقيق الاصلاح الاقتصادي والاجتماعي: سان سيمونية، فورييه، برودونيه.

- العقائد التي لا تفصل الاصلاح الاجتماعي عن الديمقراطية السياسية وهن ذكريات الثورة الفرنسية: كابت-بوشي، بيير لرو، لويس بلان، بلاتكي.

ولكن مثل هذا التحليل يضطرننا الى ابراز ما بين مختلف العقائد من فروقات لم تبدو واضحة دائماً في نظر المعاصرين. واذا لم تسرب تأليف الفقهاء الا قليلاً، بين الطبقات الشعبية، فان بعض المواضيع البدائية، اما المحسوسة بقوة، فرضت نفسها على ما هو من الشرعي ان يسمى بالضمير الشعبي. وهنا نتساءل ايضاً، في النتيجة، كيف يكون من الممكن استخلاص السمات الكبرى للايديولوجية الشعبية في المرحلة التي سبقت ثورة ١٨٤٨.

١-١- اصلاح المجتمع.

السان سيمونية -

السان سيمونيون الملتزمون المطيعون قلة، ولكن السان سيمونية كان لها بعض التأثير في الاوساط الحاكمة الفرنسية. والمقيدة السان سيمونية، الصادرة في فرنسة الزراعية في جومرها تملن وتدعو لثورة صناعية ساعد السان سيمونيون، من جهتهم، على تحقيقها امام الامبراطورية الثانية.

يؤمن سان سيمون بالعلم، ويتقدمه المستمر، ويوجد علم اجتماعي، يتوجب عليه ان يستخرج المبادئ الاساسية. يقول سان سيمون مستكراً: على التجديدات ان تفسح المجال امام الافكار الوضعية... ويستخلص: ولعلم المجتمعات بعد الآن مبدأ. لقد اصبح اخيراً علماً وضعياً.

وكان اوغست كونت سكرتيراً عند سان سيمون، والكونتية تنطلق بصورة مباشرة من الوضعية السان سيمونية.

انها وضعية عاطفية، مرسومة بالرومانسية. ومخس سان سيمون تجاه العلم، بهوى جامع، ديني: «أسر: ان الشروع الذي اقوم به هو فوق مستوى قواي، اني اعرف ذلك واريد تجاهله، لا احل في ذاتي الا الحماس ولكني عندي منه الكثير».

سان سيمون والسان سيمونيون

- ان السان سيمونية هي قبل كل شيء عقيدة رجل، كلود هنري دي روفردا، كونت دي سان سيمون (١٧٦٠-١٨٢٥). ارستقراطي مستنير، ساهم في «حرب الاستقلال»^(١) التي سوف يملئها فيما بعد كقطة انطلاق لافكاره السياسية: «رأيت منذ هذه اللحظة، كتب سنة ١٨١٧ في المجموعة المعنونة: الصناعة، ان الثورة الاميركية تشير الى بدء عهد سياسي جديد، وان هذه الثورة يتوجب عليها بالضرورة ان تحدث تقلباً مهماً في الحضارة عموماً، وانه لولا القليل، لتسببت بتغيرات كبيرة في النظام الاجتماعي الذي كان موجوداً يومئذ في اوروبا. وروح ثروة بالمضاربة حول الاموال المؤتممة وافلس سريعاً كما استغنى. نبي غير مفهوم، يحس لكي يكون المشار السياسي للبورجوازية الشابة الرأسمالية. وقبل وقت قليل من موته، نشر كتاب «المسجية المجلدة» (١٨٢٥)

- وتكونت المدرسة السان سيمونية بعد موت سان سيمون. وفي سنة ١٨٢٨ بدأ عرض العقيدة. وجلبت السان سيمونية بعض المفكرين القدامى (امثال بازار ويوشي) والعديد من البوليتكنيين، والمهندسين (انفانتين، ميشال شغاليه، تالابوت، جان رينود، ادوار شاروتون. الخ)

(١) الاميركية (الترجمة).

العديد منهم من الاسرائيليين (اولندر وودريغ، آل برير Les Péreires، الخ).

هذا ويجب الإشارة الى الاغراء الذي مارسته السان سيمونية على «مدرسة البوليتكنيك» بصورة خاصة.

وتضمن تاريخ السان سيمونية امنيات فاضلة شريفة واستحياءات تنبؤية، وحوادث هزلية (مثل المزلة في ما نيلمونتان) ودعاوي مدوية، وشيخاً لا تحصى ولا تعد، الى حد التشتت النهائي.

ويكون من الضروري، في عرض اكثر تفصيلاً، ان يُبيّن بوضوح ما يعود الى سان سيمون وما يعود الى خلفائه، ويتوجب ايضاً لحظ الاختلافات بين هؤلاء الخلفاء بالذات. (يراجع اعتراض بازار على فرط التصوفية عند اثانتان (Enfantin). وفي الاجمال تجدر الإشارة، ولو على سبيل الميزة والسخرية، الى السمات الدينية في العقيدة (لباس موحد، طقس، تراتيل، تراتب اكليركي، الخ.). لقد بدا السان سيمونيون متشبهين فيما يتعلق بالمظاهر العملية، وفي كل ما يمكن ان يفري جيلاً مولعاً بالمثل السامية بدون شك، وايضاً بالفعالية. مقابل ذلك، انهم لم يطورو كثيراً الافكار التي قد تكون قد بدت لهم صعبة التحقيق - والتي عرضها سان سيمون حول «اعادة تنظيم المجتمع الاوروبي» (١٨١٤)، وفيما يتعلق بالمنفعة التي يمكن ان يقدمها تأسيس برلمان اودوبي.

ان سان سيمونية سان سيمون هي اذاً اكثر تربوية، واكثر واقعية من سان سيمونية سان سيمون. الا انها، على العموم اكثر اخلاصاً لفكرة سان سيمون من فوريرية المدرسة الفوريرية الى فكر فوريرية.

عقيدة الانتاج:

ان السان سيمونية هي قبل كل شيء عقيدة حول الانتاج والسياسة هي العلم الذي هدفه نظام الاشياء الاكثر جدوى بالنسبة الى كل اشكال الانتاج! في حين كان آدم سميث ومنظري الاقتصاد الليبرالي يهتمون بصورة خاصة بالمستهلكين.. يشير سان سيمون الى عظيم نفع المنتجين. ذلك هو معنى والمثل الشهير (١٨١٩): نفترض ان فرنسا فقدت الفيزيائيين الخمسين الاول فيها والكيميائيين الخمسين الاول، الخ. ان فرنسا تستطيع، برأي سان سيمون، ان تنحسر بدون ضرر العائلة المالكة، والوزراء، والموظفين الكبار و«كل المستخدمين في الوزارات» والكهنة الكبار والقضاة والمشرية الاف ملاك الاكثر غنى من بين اولئك الذين يمحرون اراضيهم بايديهم - اي ما مجموعة ٣٠ ألف شخص، الذي يعتبرون الهم في الدولة - مقابل ذلك تكون الكارثة القومية اكبر واضخم بما لا يحصى اذا خسرت فرنسا وعلماءها الكبار وفنانها وحرفيها الثلاثة الاف،

بين هؤلاء الثلاثة الاف الذين يجب انقاذهم، يوجد ٦٠٠ زراع مستثمر، ٢٠٠ تاجر،

٢٠٠ عالم، ٢٥٠ كاتب او فنان، ٢٥٠ الى ٣٠٠ ممثل للمهن الحرة، والباقي يدخل في الصناعات وفي هيئات الحرب، يجب الاحتفاظ بالخمسين مصرياً وايضاً بخمسين معلم حدادة، وخمسين صانع سكاكين، الخ.

ووضع سان سيمون تمييزاً جليزاً بين المتجدين والبطالين (الذين يصفهم «بالطفيلين») ويطلق على المتجدين تسمية «الصناعيين»، وهو، ابتداء من ١٨١٧، يستعمل بكثرة كلمة «صاغي» نظام صاغي (١٨٢١ - ١٨٢٢)، عقيدة الصناعيين (١٨٢٣ - ١٨٢٤)، في سنة ١٨٢١ وضع روجيه دليل Rouget de Lisle «الغنية الصناعيين»: «الشرف لنا، نحن ابناء الصناعة». ويؤكد سان سيمون: الطبقة الصناعية هي الطبقة الاساسية، الطبقة التي تغذي المجتمع».

ويجب ان لا نخطئ في فهم هذا التعبير «الطبقة الصناعية» فعد سان سيمون، الزارع المستر، ونجار العربات، والتجار كلهم صناعيون. الصناعيون هم المتجون، مهما كان نوع الانتاج، وهو يضع في نفس «الطبقة» الصيرفي، والملاك الارضي وحداد الغالات.

الكونقراطية -

ان المهمة الاعجل تقرر على تنظيم الاقتصاد: «ان فلسفة العصر الاخير كانت ثورية، وفلسفة القرن التاسع عشر يجب ان تكون تنظيمية». ويؤمن سان سيمونيون بفضيلة التنظيم (يراجع النشرة المعنونة والمنظم L'organisateur، ١٨١٩ - ١٨٢٠)

ان تنظيم الاقتصاد اهم من المؤسسات السياسية: «نحن نعلق اهمية كبرى ومدعمة على شكل الحكومات». في حين تؤكد سان سيمونية على اولوية الاقتصاد بالنسبة الى السياسي: «ان اعلان حقوق الانسان، الذي اعتبر وكأنه حل لمسألة الحرية الاجتماعية، لم يكن في الواقع الا العرض». ان سان سيمون لا يوحى فقط بالتمييز، الذي سوف يصبح كلاسيكياً، بين الحريات الشكلية والحريات الحقيقية، فهو يطرح بالذات مسألة مبادئ الليبرالية السياسية والديمقراطية.

لم يكن سان سيمون ديمقراطياً، انه يعتبر ان اللامساواة هي امر طبيعي ومفيد وهو يؤمن بفضيلة الانتخابات. في الترتيب سان سيموني، يصف كل انسان بحسب كفاءته، ويؤجر بحسب اعماله. وهو حذر من السياسيين ومن العسكريين. ما يطلبه من الحكومة، هو تنظيم الاقتصاد وبصورة خاصة التسليف، والحكومة في نظر سان سيمون هي بالملئ الصحيح تكنوقراطية.

وهكذا يعتبر سان سيمون جد كل اولئك الذين يمتدحون فضائل حكومات «التقنيين» والذين يأخذون على فرنسا «هوسها بالانقصاد».

انتقاد النظام القائم - تبدو هذه الاقتصادية وكأنها تركز على سان سيمونية بعيداً جداً عما نسميه اليوم العقيدة الاشتراكية.

ومع ذلك اذا كانت الحلول المقترحة من قبل سان سيمونيين يصعب وصفها بالاشتراكية،

فالاتقاد الموجه للاقتصاد والليبرالي من قبل سان سيمون يشتر بالاتقاد الماركسي. وقد اشار انغلز Engels في كتابه «انتي دهورن» Anti-Dühring «الى سمة نظرات سان سيمون الموهوبة».

وتحسين الوجود المعنوي والمادي للطبقة الاكثر فقراً وبأسرع ما يمكن: ان لا تختلف دعوة سان سيمون عن دعوة ماركس؛ ان غايته هي الاصلاح الاجتماعي.

ويشير اسلوبه الى اهمية البنية التحتية الاقتصادية ويؤسس تفرق الطبقات على العمل. ولا وجود اطلاقاً للتغيير في النظام الاجتماعي بدون تغيير الملكية: كتب سان سيمون بعد ١٨١٤، الكثير من النصوص التي بشرت يومئذٍ بالمواضيع الاساسية عند ماركس.

واخيراً اذا كان سان سيمون نفسه يحترم الملكية الخاصة (مع مطالبة باعادة تنظيمها تحت رعاية الدولة) واذا كان قد احتفظ، بهذا الشأن، بعقلية المشتري القديم للاموال المزمعة، فان بعضاً من تلاميذه يذهبون ابعد منه فيعتبرون الملكية الخاصة وظيفة اجتماعية، وينادون بالقضاء الميراث ونستطيع ان نقرأ في عرض «العقيدة la Doctrine: «ان الحق الوحيد المعطى باسم المالك هو ادارة، واستخدام واستثمار الملكية».

الاحلام والتحقيقات - لكي نقيم بدقة السان سيمونية، من المهم اجراء المقارنة بين الاحلام والانجازات الاحلام عظيمة جليلة. السان سيمونيون يريدون تحقيق اصلاح شامل للمجتمع. وهم لا يكتفون بالانجازات الجزئية. وبالمشاريع القوية. انهم يؤمنون بوحدة الجنس البشري. ويريدون اقامة الوفاق والانسجام الكونيين. ويعتمدون على نمو الصناعة والمواصلات لتأسيس سلم دائم. وهم مقتنعون ان العهد الذهبي للبشرية ليس في الماضي بل في المستقبل. «الدين السان سيموني» - هكذا سمت المدرسة نفسها بعد سنة ١٨٣٠ - انها دين التقدم. وهي ليست تأملأً فردانياً (السان سيمونية معادية للبروتستنتية بصورة كلية) بل هي فورة اجتماعية، وهي قاعدة جماعة.

وقد حقق السان سيمونيون، عملياً، مثالمهم الاسمي. اذ ساهموا، كمهندسين، ومالين، واداريين، في خلق خطوط السكك الحديدية الاولى، والاب اثفاننان قد شارك من قريب بهذا المشروع. وطرح فورنيل Fournel واثفاننان، قبل غيرهم، مشاريع، قناة السويس التي سوف تتحقق على يد سان سيموني قديم فردنان دي لسي. ونظم الاخوة بيرير Pereire التليف فيها يتعلق بالمقولات. واصدر ادوار شارنون مجلة شعبية ذات انتشار واسع والمخزن المصور - Ma Ma sin pittoresque، واسس شارل دوفريي Duveyrier اول وكالة نشر للمصحف. ووسع ميشال شفاليه، احد المستشارين الاقتصاديين عند نابليون الثالث وفي الامبراطورية الثانية - نظاماً تسلطياً يشجع الاقتصاد والمصارف - فبدا من بعض الواجهه، وكانه التحقيق المتأخر للاحلام السان سيمونيين.

لنحقق ام خيانة؟ هل كان السان سيمونيون خائنين لاحلام شبابهم، ام انهم لم يكن امامهم من سبل اخرى لتحقيقها؟ لا شيء اقل طوباوية، في مطلق الاحوال، ولا شيء اقل اشتراكية، من هذه المسامحة، من جانب السان سيمونيين في نهضة الرأسمالية الفرنسية.

فورية Fourier - كان ذا تطلعات غريبة (كيف يمكن تحييب شابة تحب النوم بالرياضيات؟) وتنبوءات خارجة (ماء البحر يصبح قابلاً للشرب والحيتان تستبدل بحيتان مضادة تساعد على جر السفن). وأثر تأليف شارل فوريه (١٧٧٢ - ١٨٣٧) تأثيراً غير مهمول، ولكن بدون شك، اقل من تأثير سان سيمون.

ومع ذلك فتأليف ذو فائدة مثله:

١- لقد حاول تقديم تأويل شامل للكون برزت فيه هذه الرغبة في الوحدة التي تميزت بها بداية القرن التاسع عشر.

٢- لقد انتقد انتقاداً حاداً جداً النظام الرأسمالي.

٣- لقد اقترح خطة تشارك بنية على الارادة، حيث تبدو، مضخمة ومُنهجة الاماني المتشرة، بغموض، اما باتساع، في اوساط البرجوازية الصغرى، والحرفية المهذنين بالثورة التجارية، وكذلك في اوساط بروليتارية لم تع بعد انها تشكل طبقة. لقد ساعدت تأليف فوريه، يومئذ، في اثارة عقلية المجتمع.

المشارك (تجمع انتاجي) بحسب فوريه - قيل عن فوريه ولط من صبي متفرد وعنده (م. لروا) «مزلج يجمع طاولات الضيوف» (رامويلان). ان فوريه هو شخصيته من شخصيات بلزاك. كان ابناً لتاجر اقمشة، وعاش حياة تافهة كوكيل تاجر متجول. ومستخدم ثانوي، ينتظر بصبر بالغ النصر الذي سوف يساعده على اصلاح الكون.

بالفعل كان فوريه يحس بأنه قد اكتشف اكتشافاً مهماً عندما اكد بان مبدأ التجاذب يحكم ليس العالم المادي فقط بل العالم الاجتماعي ايضاً. ان علم المجتمعات يرتد، بحسب رايه الى معادلة رياضية للاهواء. واذاً فقد صنف بدقة، لا تخلو من نزعة نحو الابلام^(١)، للجد والاهواء البشرية. واراد، مثل السان سيمونيين الذين نادوا «بإد الاعتبار للجد» ان يمجّد، رومانسياً، الاهواء لكي يقيم الانسجام الكوني الشامل. وانتقد، بمعين لا ينضب، المجتمع الذي يحيط به؛ يقول عنه انغلز Engels في «انتي دورنغ»^(٢): «انه احد اكابر النقاد في كل العصور».

يقول مؤكداً:

«كل شيء فاسد في النظام الصناعي، انه ليس اكثر من عالم مقلوب». ويعكس السان

(١) الابلام نزعة نحو الشهوانية في صورها المبهمة (الفرجة).

(٢) Ami-Düring.

سيمونين، لم يكن لفوريه اي ميل الى الصناعة: «ان المصانع تتقدم على حساب فقر العامل».

على الانسان ان لا يخصص للصناعة إلا زُئُجَ وقته على الاكثر؛ يجب اذاً توزيع المصانع في الارياض حتى يستطيع العمال تخصيص قسم من وقتهم لاجمال الحقل.

وفوريه الذي عاش في ليون، والذي شاهد من قرب البؤس العمالي كان يفضل بوضوح الزراعة وبصورة خاصة البستنة. والازهار والاشجار والولائم تأخذ مكاناً واسعاً في عالمه.

وعلى كل يحمل فوريه حقداً صلياً ضد التجارة والتجار. ان هؤلاء طفيليون، كل مهمهم بيع ما قيمته ثلاثة فرنكات بستة وشراء ما قيمته ستة بثلاثة. ان التجارة تخلف «اقطاعية مركبتية» وتساعد على سيادة المصرفيين (الذين يدينهم فوريه اكثر من اداة سان سيمون لهم). ان الليبرالية الاقتصادية تغزو فوضى وبؤساً تعتبر انكساراً مسرحه البائس: يتكلم فوريه بدون لطف وعن تجار لندن» وعن التكاليف الانكليزي.

وهكذا في حين يدعو السان سيمونيون لتحول عميق في الاقتصاد، يبدو فوريه حذراً منها؛ وفي حين يشدد السان سيمونيون على ضرورة زيادة الانتاج، ويشير فوريه الى غرور كل النظرية التي لا تؤدي في النهاية الى زيادة رفاه المستهلكين.

ولكي يصلح المجتمع يعتمد فوريه على «المشارك» اي على نوع من الجمعيات المغلفة، المؤلفة من ١٦٠٠ شخص تقريباً يتوجب عليهم ان يقوموا بكل الوظائف الاجتماعية، بحلول بعضهم على بعض على التوالي حتى يمكن تجنب التخصص المفرط، ويصف فوريه باسترسال اطار الشرك، والمناشي المترججة والمدفأة، وغرف الطعام حيث ينتظر اربعمائة طبقاً. المستهلكين. ولما كان العمل يجب ان يظل جذاباً فالمشاركون يتفلقون بدون توقف من زراعة الورد الى جز اصواف الحرفان...

والشرك ليس اطلاقاً نظاماً شيعياً. ان فوريه يكره الفوضى ويحترم الارث ويعتبر الثروة والفقر امرين طبيعيين. ويحاول ان يغري الرأسماليين، بالتلويح لهم بامل الربح المدهش انهم وظفوا اموالهم في الشرك.

ولا يعتمد فوريه على الدولة من اجل اقامة الشرك؛ ان هذه المشارك يجب ان تقام بحرية، بموجب «اتفاق حبي». ان اعادة تنظيم المجتمع يجب ان تنطلق من تحت لامن فوق كما يؤمن السان سيمونيون.

كان فوريه، كبرودون، يرتعب من كل نظام تسلطي مركزي. الدولة بالنسبة اليه هي اتحاد مجموعات حرة.

كان فوريه يرتاب بالثورات، وقد أدان بشدة ثورة ١٧٩٨. انه لاديموقراطي لا مساواةي. وكان يضع كل اماله في المجموعات المؤلفة من اقل من الفئ عضو، وكان يعتقد انه لكي يتم اصلاح المجتمع في مجموعة فمن المهم اولاً انشاء بعض الجمعيات الكاملة.

الانجازات الفورية- قامت عدة محاولات من النمط المشرقي لا في فرنسا فقط بل في الولايات المتحدة، وفي انكلترا، وفي روسيا، الخ (يراجع بشأن هذه النقطة الدراسة المفيدة جداً التي وضعها هنري دروش: الفورية المكتوبة والفورية العملية. تعليق على الدراسات الفورية المعاصرة، في كتاب اميل بولا: الدفاتر المخطوطة لفورية Les Cahiers manuscrite Fourier - باريس، منشورات مينوي ١٩٥٧ - ٢٢٣ ص) الكثير من هذه المحاولات (خصوصاً دراسة كوند- سير- فيض سقط، وعندما كانت، تنجح، كانت تنجح بشكل جميعات تعاضدية أكثر مما هي مشارك حقة. (تراجع بهذا الشأن اعمال ج غومون عن آ بونار ودراسته: من الطوباوية المشتركة الى الجمعياتية الفرنسية لسنة ١٨٤٨، في دراسات حول التراث الفرنسي عن التجمع العمالي - منشورات مينوي، ١٩٥٦، ١٤٨ ص.)

الفورية بعد فوريه - بعد موت فوريه سنة ١٨٣٧، اصبح فيكتور كونسيديران، البوليتيكي القديم، زعيم المدرسة الفورية، والداعية الرئيسي للعقيدة، خصوصاً في صحيفة «الديمقراطية السليمة» التي ظهرت بعد ١٨٤٣. في المؤلف، المهم جداً، الذي خصه اميل بولات لفوريه، يشير الى الصراع الذي قام بين التمسكين بالفورية الاورثوذكسية، المتمثلة بفكتور كونسيديران، وبين الفوريين المشفقين، المهتمين بالتحقيقات التعاضدية اكثر من اهتمامهم بالنظريات الاجتماعية. «اشخاص معقولون ذوو عشرة طية»، اولئك هم الفورييون الاورثوذكس، الذين كانوا يرون من واجهم الغاء رداء السرية على تجاوزات فوريه وافراطه: وامتدوا لعدة سنوات عن نشر مؤلفاته وعندما عزموا على ذلك عمدوا الى الإنقاء وإلى الانقطاعات الأكثر قابلية للنقشة. وعلى هذا انتشرت مؤلفات فوريه (وبشكل غير متناسق، وغير كامل ومشذب. ولهذا فقد قام اميل بولات بعمل مفيد جداً عندما نشر جدول مخطوطات فوريه المحفوظة في المحفوظات الوطنية.

لا شك ان الحركة التعاضدية لم تكن يدون علاقة مع فكر فوريه، ولكنه من الاسراف تقديم فوريه على انه نبي التعاضد ومؤسسه. من الجائز الظن بان فوريه ربما اصدر حكماً غير متحسح على تعاضديات الاستهلاك. مع اسفا لانعدام الطموح الاصلاحي الواسع فيها، فانه ربما رأى فيها مظهر هذه الروح المركبتيلية التي كانت شرعية، ويدولنا ان هنري ديروس واميل بولات، المأخوذون بحبيبتهم الفورية، يضحخان تأثيره قليلاً.

- برودون Proudhon: ليس من الممكن فصل البرودونية عن حياة برودون. فالبرودونية هي قبل كل شيء وجود وجل.

بيار جوزف برودون (١٨٠٩ - ١٨٦٥) هو ابن براميلي وابن عشية، وقد رعى الحيوانات في الحقل قرب بيزانسون (يراجع المقطع الشهير: «العدالة في الجمهورية وفي الكنيسة»، الدراسة الخامسة، الفصل ٤: «اية للة فيما مضى، ان اتقلب فوق الاعشاب العالية التي اردت ان اقضمها كما تفعل بقراي...» وقد آلى على نفسه ان يظل اميناً للطبقة العاملة «وان يعمل دون كلل... على

تقدم اولئك الذين كان يأنس بتسميتهم اخوته ورفاقه فكرياً وأخلاقياً. (رسالة الى أكاديمية
بيرانسون سنة ١٨٣٨).

فالحياة على طريقة (بيغي Peguy) أهم أحداثها هي:

- قطع العلاقات مع كارل ماركس سنة ١٨٤٦. وقد رد ماركس في «بؤس الفلسفة» على
«نظام التناقضات الاقتصادية او فلسفة البؤس» الذي نشره برودون.

- انتخاب برودون سنة ١٨٤٨. كعضو في الجمعية الوطنية، حيث لم يستطع ان يحمل أحداً
على الاستماع له (يراجع شهادة فكتور هيفو في «اشياء مرئية» وشهادة توكفيل في «ذكرياته».

- الحكم عليه بالسجن ثلاث سنوات في آذار ١٨٤٩ بعد مقاله العنيف ضد الامير الرئيس.

- كتابه «الثورة الاجتماعية الثابتة بانقلاب ٢ كانون الأول ١٨٥١» (١٨٥٢) الذي بدا
للعديد من اصداقائه القدامى كمؤالة غزيرة لنابليون الثالث وتدل التأليف التي تلت، على ان
برودون قد ابتعد عن الامبراطورية الثانية، ولكن الاهتمام ظل موجهاً الى برودون بانه قد سالم
«المعهد القوي» كتب برودون كثيراً. وتأليفه الرئيسية التي تهم السياسة هي مذكراته الثلاث حول
الملكية (١٨٤٠ - ١٨٤٢)، «خلق النظام في البشرية» (١٨٤٣)، نظام التناقضات الاقتصادية او
فلسفة الفقر (١٨٤٦) «حل المشكلة الاجتماعية» (١٨٤٨)، «اعترافات ثوري» (١٨٤٩)،
«فكرة عامة عن الثورة في القرن التاسع عشر» (١٨٥١) «الثورة الاجتماعية المينة بانقلاب
١٨٥٢»، «العدالة في الثورة وفي الكنيسة» (١٨٥٨ - ١٨٦٠) «الحرب والسلام» (١٨٦١)، «في
المبدأ الفدرالي» (١٨٦٣) «في الكفاءة السياسية للطبقات العمالية» (١٨٦٥).

ومؤلفات برودون الرئيسية تلت ثورة ١٨٤٨. ونرى انه من الجائز الكلام عن برودون في
هذا الفصل الذي يتناول الحفلة السابقة لسنة ١٨٤٨. لأن فكر برودون، قد تكون، فعلاً، في
فرنسا يوم كانت ما تزال حرفية وفلاحية، اي قبل النهضة الصناعية الكبرى في الامبراطورية
الثانية. هذا الفكر الرأسمالي المبكر يعود الى عصر آخر غير العصر الذي نقضت فيه الرأسمالية
على يد ماركس. ومع ذلك سنجد برودون عندما نتكلم عن ماركس في فصل قريب .

- تناقضات وحضور برودون - كان برودون قد وضع عدة صيغ احدثت فضيحة (الملكية
هي السرقة)، «الله هو الشر»، كما وضع العديد من النصوص المتناقضة نفسه بمقال ضد الملكية
الخاصة، في حين مجد الملكية الفلاحية: وهو - كما يؤكد البرودونيون - لا يتعد الملكية كملكية،
بل اساءة الاستعمال فيها، ان الملكية الخاصة ليس لها فائدة اجتماعية. . وأعلن الحرب على
الدين باسم العلم وباسم الأخلاق. . وامتنح العلم، في «خلق النظام» «كم عرف كيف يضني

النبل على العمل، وكيف يجعل الألم خفيفاً، ويحقر تكبر الغني ويرفع من كرامة الفقراء» (طبعة كوفيلية، ص ٧٣ - ٧٤).

وغير البرودونيون هذا بقولهم، صحيح ان الأمر هنا هو تأيين.. وقد امتدح الحرب ومجدها بشكل ما كان الا ليحوز رضى جوزف دي مستر (نحية للحرب! بها يقف الانسان، الخارج وشيكاً، من الوحل الذي كان فراشاً، بجلاله، ويطولته، والحرب والسلام، ص ٢٩)، ويعرض فيها بعد: انها تحتوي على عنصر حيواني وانما توحى بالرعب المشروع: ويوضح البرودونيون هنا ان «الحرب التي يمتدحها برودون هي الحرب المثالية، الحرب الخاصة للقوانين، الحرب المخلصة بين مقاتلين واثقين من حقهم» ولكن الحرب لا تنصف غالباً بهذه الصفات...

في حين ان سان سيمون وفورييه ولويس بلان، وبيار لورو اصبحوا من الماضي ومن التاريخ، يظل لبرودون اليوم أيضاً انتصاره الأمانة التحسين. لقد مجدت مدرسة والعمل الفرنسي، Action Française طويلاً «برودون» كمعلم ضد الثورة، وكخصم للديمقراطية، وناهض البرودونيون اليمينيين بحرارة البرودونيين اليساريين. لقد أصبح من الشائع في الوقت الحاضر ان يرى برودون كمعلم لما كان يمكن ان تكون عليه ولما يجب ان تكون عليه الاشتراكية الفرنسية لو لم تغد بالماركسية. وتجديد الفيدرالية ساهم في تغذية هذه الاسطورة البرودونية، التي ما زال الماركسيون يعارضونها بصورة «لبرودون» رجعي خالص اذ ليس من السهل دائماً التفريق بين البرودونية والاساطير التي تناقض بعضها بعضاً.

- برودون والديمقراطية: كان سان سيمون وفورييه يعتبران ان حل القضية الاجتماعية ليس شأناً سياسياً وبرودون من نفس الرأي. فهو يعتبر انه يوجد علم للمجتمع، وان المعرفة الاساسية تكمن في الاقتصاد السياسي: «ان السياسة اليوم هي اقتصاد سياسي»، أكد كذلك في: (الحرب نوالس) سنة ١٨٦١. وكان في سنة ١٨٤٨، قد أعلن ان بنك الشعب، هو وحل للمشكلة الاجتماعية.

وإذاً فإن برودون لم يكن أكثر ثقة من سان سيمون ومن فورييه بالديمقراطية البرلمانية. وكتب في كانون الأول سنة ١٨٥١: ان الديمقراطية هي كلمة وهمية تعني حب الشعب، حب الأولاد، ولكنها لا تعني حكومة الشعب. ويؤكد في «الثورة الاجتماعية المثبتة بالانقلاب» ان الديمقراطية هي تثقيف الشعب.

وفي سنة ١٨٤٨ اعتبر ان الشعب الفرنسي ليس مستعداً للثورة؛ وبعد أربع سنوات، إذا

كان قد تقبل الانقلاب، فذلك بدون شك لانه يعتبر ان الثورة الوحيدة المهمة هي الثورة في المجال الاقتصادي والاجتماعي: ان الانقلاب هو حدث سياسي خالص، لا يمس الجوهر، وليس من المستحيل الوثوق بالنظام الجديد والاعتماد عليه لتحقيق الثورة في الاقتصاد التي هي الثورة الحقيقية الوحيدة.

ويستند برودون بمرارة، اذن، الاقتراع الشامل: «دين لدين، ان صندوق الاقتراع الشعبي لا يزال: دون المصباح الميروفنجي المقدس مرتبة. كل ما انتجه هذا الصندوق انه حول العلم الى قرف والشكوكية الى حقد». والتعابير من هذا النوع التي تكثر في «العدالة في الثورة وفي الكنيسة» سوف نجد حماساً كبيراً عند فقهاء والأكسيون فرنسيين^(١).

وحلر برودون تجاه الديمقراطية نجهده، فضلاً عن ذلك، في تراث النقاين الفرنسيين الذين حاولوا طويلاً فصل العمل النقابي الوحيد الثوري فعلاً، عن العمل السياسي الذي يخشى عليه ان يتقلب الى انتهازية.

- برودون ضد الدولة: يجذر برودون الدولة أكثر من حذره من الديمقراطية لقد كان يشعر بأكثر الكره ضد المركزية والبيروقراطية. وانتقد كتاب «العقد الاجتماعي» لروسو، الذي من شأنه ان يؤدي الى تحكم الارادة العامة: «بانه يبحث فقط في الحقوق السياسية، وهو لا يابه بالحقوق الاقتصادية (في العدالة...)»، ويعلم برودون مجتمع فوضوي، بالمعنى الحرفي للكلمة، حيث يتم استبدال السلطة السياسية بالتفاهم الحر فيما بين العمال. وهو يفضل فولتير على روسو.

ومعارض برودون اية سلطة، سلطة الكنيسة او سلطة الدولة. ويعكس السان سيمونية ان عقيدة برودون في أساسها ضد الدين، واذا كان قد قطع علاقته مع ماركس سنة ١٨٤٦، فذلك لانه رأى في الماركسية ديناً لا يطلق... يجب ان لا نصنع من أنفسنا زعماء لتعصب جديد، ولا ان ننصب أنفسنا رسل دين جديد حتى ولو كان هذا الدين دين المنطق، دين العقل» (كتاب مؤرخ في ١٧ أيار ١٨٤٦).

وفي كتابه عن «برودون المسيحية» اشار الأب دو لوباك R. P. de Lubac الى ما يسميه ولا دينية برودون الاجتماعية «والى حضور الأخلاقي» وينتهي تحليله بما يلي: «ان انتقاده الموجه أولاً، وعلناً ضد سباه الأديان، يتناول زيادة على ذلك كل مسيحية وأرضية».

- المساواة والتضامن - ان عقيدة برودون هي بأن واحد، عقيدة الحرية وعقيدة المساواة. وهنا أيضاً تنفصل البرودونية عن السان سيمونية، وعن الفوريورية^(٢)، اللتين ليستا جميعاً مساواتيتين. لقد كان برودون كلفاً جداً بالمساواة: «المساواة في الخطوط هي مبدأ المجتمعات

(١) صحيفة سياسية فرنسية مؤثرة. (الترجمة).

(٢) نسبة الى فوريي

والتضامن الكوني، هو التكريس لهذا القانون» (اول ملذكرة له حول الملكية الخاصة).

لم يكن برودون يريد التضحية بالحرية من أجل المساواة ولا التضحية بالمساواة من أجل الحرية. كان يعتقد وهو يعطي الشعار الثوري كل معناه، ان التوازن بين الحرية والمساواة لا يمكن ان يتحقق الا بالتضامن الأخوي. وهو يقارن، في كتابه «اعتراقات ثوري»، بين الحركة البسيطة التي هي حرية البربري او حرية المتحضر الذي لا يعترف بقانون آخر، غير قانون وكل لنفسه وبين الحرية المركبة التي تلتبس مع التضامن: «من وجهة النظر الاجتماعية تعتبر الحرية والتضامن تعبيرين متماثلين: فحرية كل فرد لا تجد في حرية الغير، حداً لها... بل متصلاً لها: والانسان الأكثر حرية هو الانسان ذو العلاقات الأكثر مع امثاله».

- الفدرالية والتعاونية: كانت عقيدة برودون اذاً عقيدة التضامن:

- في المجال السياسي: الفدرالية. بالنسبة الى برودون الدولة هي اتحاد مجموعات: الدولة تتج عن اجتماع عدة مجموعات مختلفة في طبيعتها وفي موضوعها لايقم كل منها بوظيفة خاصة ويتولى عملاً خاصاً ثم تجتمع كلها تحت ظل قانون مشترك، ولمصلحة متماثلة». (عن العدالة، الدراسة الرابعة).

وبرودون مناصر للفدرالية على الصعيد الدولي. لقد خصص للعمل اللاقومي واللاوحدوي عدة كراسات وبحث: (في المبدأ الاتحادي، ١٨٦٣) وفتح لابطاليا نظاماً فدرالياً، ولم يتردد بالتنبؤ بما يلي: «لقد انتهى عصر الحكومات المركزية، وعهد التجمعات الكبرى للشعوب، «القرن العشرون سوف يرى عهد الاتحادات، وفيه تتعرض البشرية لمظهر يدوم ألف سنة».

- في المجال الاجتماعي التعاونية: ان التجمع التعاوني، بنظر برودون، يقدم امكانية حل المشكلة الاجتماعية بدون عنف وبدون صراع طبقات، والتعاونية هي تبادل بموجبه يضمن الاعضاء المشاركون بعضهم بعضاً تبادلياً: خدمة لقاء خدمة، تسليف لقاء تسليف، تعهد لقاء تعهد، كفالة لقاء كفالة، قيمة لقاء قيمة، معلومات لقاء معلومات، ثقة لقاء ثقة حقيقة لقاء حقيقة، حرية لقاء حرية، ملكية لقاء ملكية». وأهم مؤسسة تعاونية تصورهما برودون كانت «بنك الشعب»، التي لم تتجاوز مرحلة المشروع، ولكن برودون لم يتوان عن التأكيد بان «التعاونية ما تزال حتى الآن صيغة، مهسولة ولا بد من انصافها».

- الأنسبة عند برودون: العدالة عند برودون هي الفضيلة الاسى. المسألة الأساسية في نظره هي مسألة اخلاقية. اي نظام تبادلي، مهما كان حسن التصميم، لا يمكن ان يعمل اذا لم يجترم فرقلؤه ليس الشرف فقط بل ايضاً العدالة، التي هي شعور ثوري بالمعنى الصحيح: ان الثورات هي المظاهر المتتالية للعدالة في البشرية (نخب ١٧ اكتوبر ١٨٤٨).

يربط برودون بشدة بين العدالة والثورة. ولكن ما هي العدالة؟ «انها الاحترام المحقق عفوياً، والمضمون بصورة متبادلة تجاه الكرامة الانسانية، المهانة، لدى اي شخص او في ظرف،

ومها كان الخطر الذي يعرضنا له الدفاع عنها (الدراسة الثانية فصل ٧).

وفي النهاية، يركز برودون على مفهوم معين للإنسان، وإنسته، كما يقول جان لاكروا، هي «أنسة التوت»، وفي حين يتم الماركسيون بالتركيب، يعتقد برودون، ان «التركيب هو حكومي»، وانه من الأجدر النهوض بهذه التناقضات بدلاً من حلها. وحول هذه النقطة يبدو التناقض بين برودون وماركس قائماً على أشده.

فكر برودون هو التعبير عن طبع معادٍ عاطفياً لكل شكل من أشكال التبعية. ولكن هذه الفردانية ليست مقصورة على برودون. انها التمييز عن مجتمع لما يكتشف المناهج اللازمة للعمل الجماعي في الوسط الصناعي. لا شك ان البرودونية هي اولى ان تكون اشتراكية بالنسبة الى الحرفيين من ان تكون «اشتراكية بالنسبة الى الفلاحين»، كما قيل، وهي، في انسجامها مع بعض أحوال المجتمع الفرنسي، يخشى عليها ان تبدو، في غير زمانها، وكأنها اخلاقية بدون فعالية، في الحين الذي كانت فيه الثورة الصناعية تغير أسس هذا المجتمع. وه الأولى ان تكون الظروف الجديدة الناشئة عن الثورة الصناعية، لا الدعاية الماركسية، هي التي عجلت في تدني التأثير البرودوني، في أواخر عهد الامبراطورية الثانية.

- محاولة التوفيق بين سان سيمون وفورييه وبرودون: لقد عارض برودون بعنف بالغ سان سيمونين وبصورة خاصة انفاتان. وقد أدان الفورييريين بدون تسامح. ومع ذلك، وكما اثبت ذلك جيداً، ج كورفيتش G. Gurvitch، ما كان برودون ليكون لولا سان سيمون. وفي هذا الشأن، بالإمكان تبيين عدة نقاط التقاء بين عمله وعمل برودون:

- ١ - الدولة مدعوة لتدوب في المجتمع.
- ٢ - الحكومة الخاصة تشكل اساس كل بنية اجتماعية، ولكنها تظل في تطور دائم.
- ٣ - المجتمع في حالة «حركة» اي في حالة عمل، وجهد وخلق.
- ٤ - الطبقة العاملة او البروليتارية (الكلمة موجودة عند سان سيمون) تصادم مع طبقة الملاكين البطالين.
- ٥ - الاخلاق الجديدة تركز على العمل
- ٦ - الأنسة المؤتممة بالانسان وبالحضارة، وحدها تستطيع المساعدة على فهم المجتمع وفهم مصيره. (ولكن هذه الأنسة عند سان سيمون هي «حلولية» 'Panthéiste' في حين انها عند برودون 'anti-theiste' ^(١) تنكر للالهية.

٢ - الاشتراكية والديمقراطية:

كتب برودون في «اعترافات ثوري»: يمثل لويس بلان الاشتراكية الحكومية. او الثورة عن طريق الحكم، كما أمثل الاشتراكية الديمقراطية. او الثورة عن طريق الشعب، هناك هوة تفصل

(١) كلمة Theisme الرومية وكلمة التي تعني ضداد، منكر

بيناه. وفي مكان آخر يصف برودون لويس بلان «بانه الظل النحيل لروبيير».

لا شك ان كابت، ويوشي، ويسرلرو هم من بعض النواحي مختلفين جداً عن لويس بلان. الا انهم جميعاً يشتركون بالامكان بالديمقراطية، وفي الثورة السياسية اللتين قلنا تبرزان عند سان سيمون وعند فورييه او برودون.

ويبدو بلانكي، لأول وهلة كشخصية خارج المجموعة، انه يبدو كمضطرب (acticriste)، من جنس آخر مختلف عن معاصريه صانعي الطوباويات. ولكن افكاره في الواقع، لا تختلف كثيراً عن افكار معاصريه، انها تنطلق من نفس المثالية، ومن نفس النزعة الاصلاحية reformisme

أ - كابت والشبيوية الطوباوية: كان ايتان كابت Etienne Cabet (1788 - 1856) ابن برامييل، ولكنه لم يكن لا بروليتارياً ولا مفتشاً، درس الحقوق، ومارس مهنة المحاماة، وشغل لفترة وجيزة، بعد ثورة 1830، منصب مدع عام في كورسيكا: وانتخب سنة 1832 نائباً عن شاطيء الذهب، نشر سنة 1842 طوباوية شيوعية بعنوان «رحلة الى ايكاريا».

كابت: «انه ديمقراطي اصبح شيعوياً»، وهو معجب مخلص، بالثورة الفرنسية رغم كونه مديراً سابقاً لحركة الفحمين Charbonnerie، وسكرتيراً قديماً للبورجوازي العريق دييون دي لور Dupont de l'Eure. نشر سنة 1839 كتابه تاريخ شعبي للثورة الفرنسية من 1789 الى 1830، وفيه يعرف الديمقراطية كما يلي: «افهم بالديمقراطية... النهج الاجتماعي والسياسي الاكثر ملائمة لكرامة الانسان وكماله، وللنظام العام، واحترام القوانين ولحفاة كل المواطنين، على ان يكون هذا النهج مؤسسا على التربية وعلى العمل». وكان من انصار الاقتراع العام، والثقافة الشعبية، وكان يظن ان المساواة والاخوة تفودان بداهة الى اشتراكية الاموال: وكتب (الشبيوية) هي التحقيق الاكمل والوحيد للديمقراطية... الديمقراطية تؤدي الى المشاركة Communauté وبدون المشاركة تصبح الديمقراطية الكاملة مستحيلة».

ان شيوعية كابت لم تنتج انطلاقاً عن تحليل معمق للحقائق المعاصرة. انها مزيج مركب، يلتقي فيه افلاطون وتوماس مور، والطوباويات الشيوعية من القرن الثامن عشر. والاولوية، ومسيحية اخوية تتقارب مع مسيحية سان سيمون: ان الشيوعية الايكارية هي «المسيحية الحقة» والشيعيون المعاصرون هم تلامذة، وهم مقلدو، وتابعو يسوع المسيح». ويعتقد كابت ان الاشتراكية La Communauté هي اسهل تطبيقاً في امة كبيرة صناعية وتجارية، منها في شعب صغير قليل التطور، ان شيعيته تختلف اذاً عن شيوعية بابوف السبوطية.

ويعتمد كابت مثل اوين ومثل فورييه على المثل المبدئي لتجربة ناجحة لكي يحقق هذه المصالحة الاخوية التي كان يحلم بها. ولكن المحاولات الايكارية في التكساس وفي ايلينوا فشلت تماماً. وافكار كابت لم تلاق قبولاً فعلياً في الاوساط الشعبية. وجريدته «الشعبي» Le Populaire، كانت تصدر (3600) نسخة سنة 1846، وكابت، وقد حصل على اقل من 70000 صوتاً، لم

يستطع النجاح للوصول الى الجمعية العمومية سنة ١٨٤٨.

ب - بوشي Bûchez والاشتراكية المسيحية: كان الطبيب بوشي (١٧٩٦ - ١٨٦٥) مع بازار Bazard، أحد مؤسسي الفحامية الفرنسية Charbonnerie سنة ١٨٢١، اغرقه السان سيمونية، ثم انفصل عنها بعد ١٨٢٩، ولكن البوشيين ظلوا لمدة طويلة يزعمون انهم ورثة السان سيمونية الصحيحة. واهتدى الى الكاثوليكية، ونشر سنة ١٨٣٣ كتاباً بعنوان «مدخل الى علم التاريخ» ثم «التاريخ البرلماني للثورة الفرنسية» (١٨٣٤ - ١٨٣٨).

وحرص بوشي على ان يبين ان مبادئ الثورة الفرنسية لا تتناقض مع المبادئ المسيحية بل انها تتحدى عنها مباشرة. والثورة الفرنسية هي النتيجة الاكثر تقدماً في الحضارة، لقد خرجت الحضارة الحديثة بأكملها من الانجيل: هاتان هما الاطروحتان الكبيرتان اللتان توسع بهما بوشي، لقد انتقد بوحدة الكونستيتيوت (الجمعية التأسيسية) ولم يخف تفضيله لحكومة الكتفونسيون.

كان بوشي منظرًا للاتحاد العمالي ولتعاضدية الانتاج، وأراد ان يستبدد الحركة العمالية وان ينظم العمل. ويبدو ان لويس بلون قد استوحى من افكاره الى حد بعيد: هذا على الأقل ما اشار اليه ارمان كوفيلى في كتابه «بوشي ومنابع الاشتراكية المسيحية».

كان لافكار بوشي بعض الانتشار في الاوساط العمالية وقد اشارت الى هذا الانتشار صحيفة «المعلم» (الاتيلى Atelet) والمثلة للمصالح الاخلاقية والمادية للعمال، التي صدرت في سنة ١٨٤٠ الى سنة ١٨٥٠، والتي ظلت دائماً يجردها العمال بصورة كاملة، خصوصاً «انتم كوربون». وكان شعارها: «الذي لا يعمل يجب ان لا يأكل» وكانت على علاقة باتباع بوشيه. وكان بوشي بالذات، سنة ١٨٤٨، اول رئيس للجمعية الوطنية الفرنسية. وكانت علاقة المجلة به علاقة رمزية مما يدل على الصدى المحدث في الرأي العام نتيجة محاولة التوفيق بوشي بين المسيحية والاشتراكية والمثال الثوري.

ج - بيرلورو والديانة البشرية: كان بيرلورو (١٧٩٧ - ١٨٧١) أكثر من بوشي، رجل المعادلات والافاق الواسعة. وقد مر مثل بوشي بالنسجونية (التي تحمل عنها سنة ١٨٣١) ومثله اثار بحتان، ذكريات «الكوفونسيون» وقد أورد: «انه ولد سنة ١٧٩٣: وولدت في الحقة التي كانت فيه الكوفونسيون» لمحارب ضد النزعة التفاوضية (هذا ما كبه سنة ١٨٤٦، في «مالتوس والاقتصاديين»). كما وتكلم عن المسيحية الحقة، وعن شبيها العظمين: الانجيل والثورة.

نال بيرلورو الاعجاب الكبير في حياته، وكان لامارتين يؤكد ان الناس سوف يقرأون اعمال بيرلورو كما يقرأون «العقد الاجتماعي» وجورج صانده اعلنت عن نفسها انها ظل باهت لبيير لورو. وأشار ريتان في «ذكريات الطفولة والشباب» الى السحر الذي كان يمارسه بيرلورو على ثلاثة مدرسة «النسوليس». وأهم مؤلفاته هي: «في الانسانية»، «في المساواة»، «وني المسيحية ومصيرها الديمقراطي»، «مالتوس والاقتصاديين»، «واضراب سامارز»، الخ، وكلها

تشكل مستندات مهمة في معرفة العصر.

ويرى بير لورو، ان الاشتراكية لها رسالة هي «التوفيق» بموجب تركيب صحيح، بين الحرية والأخوة والمساواة. وقرن الاشتراكية بالثورة الفرنسية. وبعد ١٨٣٢: نادى بعقيدة الثورة الفرنسية وعقيدة المساواة المنظمة وفي سنة ١٨٣٣، وفي عدد نشرين اول- كانون اول من «المجلة الموسوية» كتب: «ان الصراع القائم حالياً من قبل البروليتاريين ضد البرجوازية هو صراع اولئك الذين لا يملكون ادوات العمل ضد الذين يملكونها» وفكرة بير لورو هي قبل كل شيء دينية: «انا مؤمن» هكذا كان يردد دائماً، وفي «هربة مسيو اخادوه» (١٨٤٨) لم يتردد في الكتابة: «يسوع هو أكبر الاقتصاديين ولا يوجد علم اقتصادي صحيح خارج عقيدته».

ثلاث كلمات تردّد كثيراً في تأليف بير لورو: الوحدة ونحن نبحت عن الوحدة ونحن نبين امكانية اقامتها - المساواة (هذه الكلمة تلخص كل التقدم السابق الذي انتجزته البشرية حتى الآن) وخصوصاً كلمة «البشرية» (لسنا لا ابناء يسوع ولا ابناء موسى، نحن ابناء البشرية).

والديمقراطية في نظري بير لورو هي دين. ويعتقد ان النظام التمثيلي يجب ان يكون لا مثيلاً لما هو كائن بل وثيقاً للمثالي الاسمي. وهذا جره سنة ١٨٤٨ الى وضع مشروع دستور غريب جداً، فيه تعكس المؤسسات البرلمانية سر التثليث. ثم ان التعابير والمقاطع الغريبة لا يتعدى وجودها عند بير لورو يكفي فيها نظريته حول مبدأ الاستمرارية واستخدام السداد البشري...

د - لويس بلان وتنظيم العمل: كان رئيس تحرير «البون سانس» (الحس السليم) ومؤسس «مجلة التقدم» وحرراً في «الاصلاح» reforme وفي سنة ١٨٤٨ رثس لجنة الحكومة من أجل الشغيلة او لجنة لوغسبورغ. ونفي الى لندن بعد أيام حزينان. وفي المنفى ألف «تاريخ الثورة الفرنسية»، وكان لويس بلان (١٨١١ - ١٨٨٢) نط الديمقراطية الاصلاحية، ولم تكن أفكاره الاجتماعية التي أثارت رعباً شديداً في البرجوازية، مع ذلك لا اصلية جداً ولا ثورية جداً.

وترتبط شعبية لويس بلان في الأوساط الشعبية بعبارة: تنظيم العمل قدم لويس بلان - مستميداً موزراً كان شائعاً تماماً على يد السان سيمونين، في مقال في «مجلة التقدم» استميد فيها بعد كمنشور بعنوان «تنظيم العمل» (١٨٤٠) - مشروع اصلاح يرمي الى إلغاء المزاخة والى تأمين «التحسين الاخلاقي والفكري لمصير الجميع عن طريق المساهمة الحرة من قبل الجميع وعن طريق اشتراكهم الاخوي».

دعا لويس بلان الى انشاء «المعامل الاجتماعية Ateliers sociaux» (شراء معدات العمل من قبل) كل العمال الذين يقدمون ضمانات اخلاقية. وهذا تطبيق ذو مغزى: يرى لويس بلان انه من الأماني ان تكون ملكية وسائل الانتاج للشغيلة، ولكنه يوضح حالاً ان هذه الامكانية يجب ان تحصر، على الأقل لمرحلة انتقالية، بالشغيلة المتقنين الى حد ما.

ويعتمد لويس بلان على الدولة لخلق المعامل الاجتماعية: ان تصوراته السلطوية والمركزية تتعارض تماماً بهذا الشأن، مع فوضوية برودون، ان المعامل الاجتماعية تنشأ بفعل أموال الدولة، ولكن لويس بلان يعتمد أيضاً على كرم الرأسماليين، المدعويين اذاً لتسهيل تهديم النظام الذي هم سادته. ولويس بلان، بدلاً من ان يدعو الى صراع الطبقات، اراد ان يبين للطبقات الحاكمة مصالحهم الصحيحة. كان يعتقد ان المعامل الاجتماعية تمثل امكانية تقدم صناعي، ومكاسب من جميع الأوجه (تعويض الشغيلة، نوعية الانتاج، مكاسب لمقاضي الأموال) يمكنها من مزاحة المشاريع القائمة بنجاح. وهكذا، بعد حقبة انتقالية يتواجد فيها نوعاً ما، قطاع مزدوج حر ومؤزم، يتشر نظام المعامل الاجتماعية بصورة تدريجية ويستهي بالانتشار في جميع قطاعات الاقتصاد.

ان الاصلاحات التي دعا اليها لويس بلان - الذي كان يعتبر تسلط وامتياز قوة الدولة البورجوازية، كواقعة قائمة- هي، من دون شك، اقل تعديدية من أكثر الخطط الموضوعة في نفس الحقبة. ومن المفيد الإشارة الى ان هذه الاصلاحات قد لاقت احسن الاستقبال في الأوساط الشعبية في ٢٨ شباط ١٨٤٨ حملت الوفود العمالية التي تقدمت نحو قصر البلدية Hôtel de Ville فانظمت كتبت عليها هذه العبارات: «تنظيم العمل، الغاء استغلال الانسان للانسان».

والكل يعلم المصاعب التي لاقاها لويس بلان في لجنة اللوغسمبورغ. ونعلم أيضاً كيف وان المعامل الوطنية وهي مجرد معامل خيرية، دوغما اية علاقة حقبة مع المعامل الاجتماعية التي نادى بها لويس بلان، كانت في أساس مشاكل أيام حزيران ١٨٤٨.

هـ - الثورة برأي بلانكي: ان لويس بلانكي (١٨٠٥ - ١٨٨١) «المحبوس» هو بنظر مؤرخ سيرته، جغروا Gétrova المظهر السياسي للثورة الفرنسية في القرن التاسع عشر.

كان بلانكي يمثل الثوري الكامل: «واجب الثوري، (يقول)، النضال الدائم، النضال رغم كل شيء، النضال حتى الانطفاء». ملء بالمحاولات الثورية، وبالإقامات الطويلة في السجن، تحت ظل كل الأنظمة. وهكذا تبدو حياة بلانكي كحياة رجل أفعال، غير مهتم بالعقيدة.

يبين الكتاب الممتاز الذي كتبه الآن. ب. سبيترز، «النظريات الثورية للويس - اوغست بلانكي...» The revolutionary theories... ان هذا الحكم العفوي يجب ان يصحح. فبلانكي هو ابعد من ان يكون ثورياً محترفاً، انه مفكر يشم بمواضع شتى، وتدلل مخطوطاته غير المنشورة على سعة اطلاعه. ان هذا المنظر للمعصيان الدائم هو «عاص متردد» (A. B. Spitzer). يتسم الزعماء البلاونكيون كلهم تقريباً الى البورجوازية، وهم يشجبون بشدة الفوضوية ويعتمدون على نخبة مستبيرة للقيام بالثورة.

ان بلانكي قبل كل شيء رجل من القرن الثامن عشر. يعتبر الانسان كحيوان اجتماعي

قابل للكمال ويؤمن بالتقدم، وعنده عنه تصور مثالي وتربوي. ويرى ان القرن التاسع عشر ليس له ما يبرره الا العلم ويؤكد على ان الاخلاق هي دعامة المجتمع.

ويعلق بلانكي اهمية كبيرة على مسألة التربية انه معادٍ للكليركية بشدة، ويشجب التأثير السيء للكنيسة الكاثوليكية. وهو مثل عدد من معاصريه، (تراجع محاضرات ميشل وكينيه Quinet) يرى في كل مكان ايدي اليسوعيين وكان شعاره (حرية علمانية وتعليم).

ومع ذلك فبلانكي يحب شديد لوطنه، ميال الى الشوفينية والى كره الأجانب، وهو يعتبر، مثل توسنيل Tousselet مؤلف المقال الهجومى الشهير حول «اليهود ملوك العصر» (١٨٤٤)، ان اليهود يمسكون الريا والجشع. لقد وجدت في فرنسا، لمدة طويلة، لا سامية يسارية، مع قومية يهودية ظهرت بوضوح ايام الكومونة. فقط في أواخر سنوات القرن التاسع عشر اصبحت القومية والاسامية من الصفات التقليدية لليمين الفرنسي (دون ان يقتصر الأمر على اليمين وحده).

لم يكن بلانكي من أنصار الثورة السياسية فقط، بل من أنصار الثورة الاجتماعية: «عل الجمهورية ان تحقق اعتاق الشغيلة، وانهاء نظام الاستغلال... وبجيء نظام جديد من شأنه تحرير الشغيلة من استبدادية رأس المال». ولكن «اشتراكية» بلانكي تبقى غامضة جداً: تأكيدات مساواتية، رجوع الى العدالة، من نوع. «من يصنع الحساء يجب ان يأكله» (مقال كتبه مجلة «المحرر Le Libérateur» سنة ١٨٣٤)، ثقة غير واضحة تماماً بالشعب، الماعات الى الصراع بين المستغلين والمستغلين دون اي تحليل اقتصادي لمختلف الطبقات الاجتماعية. ان المطالب البلانكية من الحكومة المؤقتة لسنة ١٨٤٨ كانت ديمقراطية واشتراكية.

لا يجب بلانكي روسبير. ويأخذ عليه ثلاث خيانات: اعدام هيرت Hébert اعدام دانتون، وعبادة الكائن الأسفى. وييدي أكثر الكره للاشتراكية الطوباوية، ويخصصاً لكابت Cabet، وكذلك للاصلاحية ولاتقصادية برودون. ويبدو ان فكرته عن الثورة ترتبط ببابوف وبالمهيرتيين. ارتباطاً مباشراً: في سنة ١٨٦٤ نشر تريديون Tridon، تلميذ لاسامى متعصب لبلانكي كتاباً عن المهيرتيين.

يبدو فكر بلانكي اذاً حول الماضي. انه، كما كتب انجلز Engels، سنة ١٨٧٤ «ثوري من الجيل الماضي». وقد توقف في تطوره الايديولوجي عند المستوى الذي بلغه سنة ١٨٤٨ كما يقول فولغين V. P. Volguine.

الا ان التراث البلانكي ظل لمدة طويلة حياً، ليس فقط بين الاشتراكيين الفرنسيين (يراجع مقال بنوا مالون في المجلة الاشتراكية، تموز ١٨٨٥: «بلانكي اشتراكي» ولكن عند كل الذين يأنسون بتمجيد القوة والارادة: كتب كلنصو Clemenceau سنة ١٨٩٦ مديحاً في بلاكي.

٣- المشاعر الشعبية

بعد هذه الجردة للعقائد، من الضروري التساؤل حول مدى تغلغلها في الأوساط الشعبية.

للجواب على مثل هذا السؤال، فمن الواجب اجراء تحقيق دقيق كالذي اجراه جورج دوفر G. Duveau حول حقبة الامبراطورية الثانية. انما على الأقل، من الممكن التدليل على بعض المصادر فيما يخص اي بحث من هذا النوع:

١- الادب العمالي الذي انتشر في ظل ملكية تموز بمباركة جورج صائد وبرانجه معا، يراجع ميشال اراغون، تاريخ الادب العمالي، المنشورات العمالية، ١٩٥٣، ؟

٢- صحف عمالية مثل الأتليه الناطقة الخاصة باسم الطبقة العاملة، المحررة فقط من قبل العمال والتي صدرت من ١٨٤٠ الى ١٨٥٠^(١) يراجع حول هذه النقطة الكتاب الممتاز لارمان كوفليه «صحيفة العمال: الأتليه، منشورات عمالية، طبعة جديدة ١٩٥٤ - ٢٢١ ص. يكمل بدراستين لنفس المؤلف. الصحف الفرنسية في فرنسا قبل ١٨٤٠، والمقائد الاقتصادية والاجتماعية سنة ١٨٤٠ في أناس وإيديولوجيات من سنة ١٨٤٠، ريفير، ١٩٥٦ - ص ٢٥٤. هذه الدراسة الثانية مفيدة بصورة خاصة، انها تدل على ان محوري «الأتليه» كانوا يدينون ويشجبون السان سيمونيين، والغوريرين، ولويس بلان، الخ، ان تصوراتهم كانت اقرب الى برودون، الا في مادة الدين. وعلى كل يجب التحفظ تجاه الاستنتاجات المسرفة في عموميتها، المستمدة من هذه الدراسة للأتليه: من جهة ان الأتليه لم تلاس الا جمهوراً ضئيلاً (١٠٠٠ مشترك على الأكثر)؛ من جهة ثانية، وبصورة خاصة، لم يكن لدى كل عمال تلك الحقبة القناعات الدينية التي كانت موجودة عند العمال البوشين الذين كانوا يمررون الأتليه.

٣- مذكرات رجال منبثين من البروليتاريا مثل النجار الجنوبي واغريكول برديغيه A. Perdiguer (١٨٠٥ - ١٨٧٥) المسمى - فينيوني لافرتوه، والمعماري من ركروز، مارتان نادو (١٨١٥ - ١٨٩٨) وكلاهما نائب في الجمهورية الثانية، وكلاهما أبعد بعد الانقلاب. تم المراجع التالية:

Agricol Perdiguer, Memoires d'un compagnon, noir, éd, avec une préface Jean Follain, Denoël, 1943 - 335p. abbé Briquet, Agricol Perdiguer, compagnon du Tour de France et représentant du peuple, M. Rivière, 1955, XIV - 469p Martin Nadaud, Mémoires de Leonard, ancien garçon maçon, Egloff, 1948 285 p.

٤- التقاويم التي يدل انتشارها في تلك الحقبة على مغزى والتي لا تعبر تماماً عن واقع الشاعر الشعبية (أكثر التقاويم هي مشاريع برجوازية، على صورة المخزن السوري Magasin pittoresque وكانت مشاريع عتازة) بل عن الشكل الذي ترى فيه البورجوازية الشعب.

٥- الاغنيات الشعبية، المهمة بصورة خاصة بسبب عدد الاميين المرتفع يومئذ، والتي يمثل

(١) تراجع الصفحة ٥٧٤.

درسها حتى تاريخ قريب. الكتابان الصغيران لبيروثون P. Bouchon في مجموعة وكلاسيك الشعب «Classique du peuple» برانجة المنشورات الاجتماعية، ١٩٥٧، ٢٠٨ ص يشكلان مدخلاً ممتازاً.

من هذه المستندات تستج بعض السمات المسيطرة: عادة طرح المسائل السياسية، بلغة اخلاقية، المثالية، التعصب في حب الوطن أحياناً، غياب تام للرعي الطبقي بعض الميول نحو ما يسمى فيها بعد بالمعمالية: ألف فنسار Vinard سنة ١٨٣٥ أغنية عنوانها «البروليتر، وفيها يسمى البروليتر وهذا الابن الشجاع للبويس» وألف لويس فستو Louis Festeau ايضاً أغنية اسمها «بروليتر» واللازمة فيها هي «البورجوازي الصغير» «أريد السعادة رخيصة»... «أريد الاخلاق رخيصة» «أريد التقدم رخيصة».. لا شك ان فستو لم يكن عاملاً حقيقياً، بالرغم من ان اولد رودريغز Olinde Rodrigues يتخصص له مكاناً واسعاً سنة ١٨٤١ في «اشعار اجتماعية للعمال» Poésies sociales des ouvriers ولكن شارل جيل (١٨٢٠ - ١٨٥٦) الذي هو فعلاً بروليتاري صحيح لا يتحدث بأقوال تختلف عن ذلك كثيراً قال وهو يفتي «العمال القدامى»:

العامل المتواضع الذي يغني نفسه في عمله
يساري الجندي الذي يقف في ساحة الشرف.

وأغنيته المعنونة «الاجر» تبدأ بـ:

لنمش أيها الابناء، الله يجرس الشجعان.

وتنتهي:

نحن نحصل على حق، الحق في الحياة
او نموت والسلاح في ايدينا

في هذه الاغنيات الشعبية يكثر الكلام باستمرار عن الله «عن وطننا الجميل» عن «الأخوة الكونية». وقبل ان يؤلف ماركس «بيان الحزب الشيوعي» بقليل حصل بير دويون Dupont على مجيد زائل في «أغنية العمال» (١٨٤٦) وهذه هي لازمتها:

لتحابب، وعندما نستطيع
الاجتماع لنشرب بالتداور
لنسكت المدافع او نضج
لنشرب
لاستقلال العالم.

هذه الأغنية المعمالية هي مستند جيد حول هذه العقيدة «عقلية» (١٨٤٨)، التي على ذكرها، غالباً، دون تعريفها، والتي يتوجب علينا الآن التكلم عنها.

روح L'Esprit de 1848: 1848

يجري الكلام عموماً عن «روح ١٨٤٨» في حين تجري محاولات، عبثاً، للبحث عن أثر «الروح ١٨٣٠» أو لروح ١٨٧٠. إنها روحية عامة - ذات أوجه متعددة، حيث شاعت في كل الحركات الثورية التي ظهرت كلها بأن واحد تقريباً في أوروبا: نفسية مشتركة بين مختلف الفئات الاجتماعية المرتبطة بهذه الحركات.

لا نتكلم عن الاجماع ابداً، الخلافات قائمة، وهي جذرية، بين البروليتاريا والبرجوازيين الليبراليين. ولكننا نؤجل الخلافات، لفترة وجيزة، الى المرتبة الثانية. ان الأخوة كانت هي الامر اليومي. رغم انها كانت وهماً وخيالاً سوف تتبعه أيام دامية.

ان نفسية ١٨٤٨ مكونة من عناصر مختلفة:

١- الرومانسية: ان ثورات ١٨٤٨ ترسم النقطة القصوى في الرومانسية السياسية، وهي التقاء، ليس له مثل سابق، حتى ذلك الحين، بين الادب الرومنطيقي والرومانسية الشعبية وأغلب الكتاب الكبار ساهوا في الصراعات السياسية (يراجع عدد الكتاب المتخين للجمعية الوطنية منذ الانتخابات الأولى بالاقتراع العام: لامارتين لامي، برانجه، هيفو الخ، ولامارتين، المتصر في انتخابات الجمعية التأسيسية (لاكونسيتانت) (فقد فاز الأول في باريس كما في سبع مقاطعات) فشل في محاولته تأليف حكومة رومانية.

ولكن سياسة ١٨٤٨، في مجملها، كما تبدو من الوثائق الشعبية، او من خلال لغة النوادي، هي أدبية الى حد الفخامة.

٢- ذكريات الثورة الفرنسية: الولع «بالجلود العظام»، اعتماد المراسم والفاموس الثوري: مونتاني (الجيل) نوادي، شجرات الحرية، صحف مضمونة: «الاب دوستن»، او «صديق الشعب». يقول توكفيل في ذكرياته بان ثوري سنة ١٨٤٨ اهتموا بتذكر الثورة أكثر من اهتمامهم بتحقيقها. (تراجع التصاريح المتعددة للثورة المنشورة قبل ١٨٤٨).

٣- صولة التقدم وتمجيد العلم والفكرة: القائلة بأن المسائل المطروحة على المجتمع الحديث سوف تحل من قبل التفتين والعلماء. بهذا الشأن، يمثل «مستقبل العلم» لرينان (كتب في شتاء ١٨٤٨ - ١٨٤٩) افضل مثل لنفسية ١٨٤٨.

تجيب الاشارة الى الصفة التربوية لهذه الثورة (تأثير المدارس): السان سيمونية: التشاركيات البوشية، الخ، الدور المؤثر المرجح للتربية المدنية والشعبية لاعضاء الحكومة المؤقتة، تأليف ابيوليت كارنو في وزارة التربية العامة.

٤- عبادة الشعب: التي تصل احيانا الى حد التفاهة الساذجة (احترام القبعة العمالية،

الركوع أمام العامل). والتي تخطط، من وهي او عن غير وهي، بين تعريفين لكلمة «شعب»: الشعب البشرية، باستثناء بعض الحقنة، والشعب البروليتاريا. وهذا الغموض باقٍ جداً في «كتاب الشعب» للاثني (١٨٣٧) «والشعب» لميشله (١٨٤٦): «انزعوا عدداً قليلاً من أصحاب الامتيازات المكفنين بالهناء الخالص، كتب لاثني، الشعب هو الجنس البشري». ويؤكد ميشله «الشعب هو صوت الله». وهكذا تظهر غالباً عند نفس المؤلفين، عقلية طبقة، وحلم اخوة، وكل الطبقات مختلطة. ان صراع الطبقات لم يكتشف من قبل ماركس. في كتابه «مدخل الى علم التاريخ ١٨٣٣»، يصرح بوشي بان المجتمع مقسوم الى طبقتين، احدهما «تمتلك كل وسائل العمل، المصانع، والمنازل والرساميل»، والاخرى، لا تمتلك شيئاً، «وتعمل من اجل الاولى»: افكار مشابهة قلمت من قبل العمال الذين كانوا يحررون «الاتيه» (المعمل).

ولكنهم قلة اولئك الذين كانوا يستخرجون النتائج من هذه التأكيدات. ان المصالحة الشاملة تبقى حلم الغالبية. لقد عرفت كلمة «أخوة» شيوعاً لم يسبق له مثيل. «الحب اقوى من الحقنة»: كتب بير دوبون، في «اغنية العمال»، ولويس فستر معنى الشعب الف قصيدة عنوانها الاخوة وردت فيها هذه الايات:

كلهم مستظلون تحت نفس راية الشعلة

متخلين عن الغضبات الحقودة.

ليست لهم الا اغنية واحدة، وهدف واحد، والا آله واحد، ونفس واحدة ايها الاخوة اجمعي اذعننا وضمي قلوبنا.

٥ - تصور مثالي - حتى روحاني، للسياة - انضمت الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا الى الثورة. وأمر المونسنيور أفر Affre الكهنة بالمساندة بدون تحفظات. وبارك الاحبار شجرات الحرية. وأعيد الى الازدهان ان قضية الكاهن هي قضية الشعب، وان يسوع المسيح هو اول من اعطى للعالم شعار الجمهورية. حرية، مساواة، أخوة «دانيل سرن». وجهد «العصر الجديد» للأب مارة maré ان يوفق بين مبادئ ١٨٧٩ والامان الكاثوليكي وصرح: «ننظر الى التحسن التزايد للمصير الاخلاقي والمادي للطبقة العاملة وكأنه غاية المجتمع بالذات» وفي حزيران ١٨٤٨، تجاوزت نسخ مجلة «العصر الجديد» عشرين الف نسخة.

وفي الطبقات الشعبية ظهرت نزعة تدبئية غامضة واصبح تمجيد... «الناصري العامل» على كل لسان. وقاطع الحاضرون جهراً بالعقيدة ملحداً مادياً، في نادر شعبي - بالصحاح «ملحد»، «ارستقراطي نذل». وقدم مصور «التربية العاطفية» Education sentimentale وهو يحاول ان يثبت على اللوحة، نفسية ١٨٤٨، مسيحاً ملتحياً جداً يجر قاطرة خلال غابة عذراء.

ان يكون لثورة ١٨٤٨، اسباب سياسية واسباب اقتصادية ايضاً، وان تكون بعض الانتهات الى القضية الثورية، مدفوعة بمصالح شخصية، وان تكون البروجوازية الليبرالية في مجملها، ارادت العودة بأسرع ما يمكن الى النظام البرجوازي، بعد ان تزعزع لفترة وجيزة، وان

تكون أيام حزيران متفافة من قبل البعض: ليس من الضروري إطلاقاً ان يكون المرء ماركسياً حتى يوافق على ذلك (يراجع تحليل ماركس، في صراع الطبقات في فرنسا). ولكن لا شيء يسمح بوصف كل البرجوازيين وكل الكاثوليك الذين انضموا منذ البداية الى ثورة ١٨٤٨ بالنفاق بشكل مبذني. وتأكيدات هنري غيلمان Henri Guillemin فيما يخص لامارتين، هي بهذا الشأن أكثر انصافاً عما هي مشاة او غامضة. ومن جهة ثانية، لا شيء يسمح بالسكوت عن هذه الواقعة الاساسية: ان برويتاريا سنة ١٨٤٨، لم تكن لها ايدولوجية برويتارية، والاطروحات الماركسية لم تسرب اليها عملياً وانه اذاً لطبيعي جداً ان نخصص الفصلين القادمين لنشأة ثم لعرض العقيدة الماركسية.

الفصل الثالث عشر

خلفاء هيغل ونشوء الماركسية (الماتية ١٨٣٠ - ١٨٧٠)

المقطع الاول - من ألمانيا الفتية الى اليسار الهيجلي

مات هيغل سنة ١٨٣١ في برلين. كانت فلسفته منذ عدة سنوات الفلسفة شبه الرسمية في الجامعات البروسية، وايضاً، الى حد ما فلسفة الحكام السياسيين في بروسيا، وسرعان ما بدأت بعد ذلك عارية تأثيره، خصوصاً بسبب الاستعمال الديني والسياسي لهذا التأثير من قبل الكنيسة اللوثرية، ومن قبل الاوساط المحافظة الألمانية على الصعيد السياسي انضم الملك (فردريك غليوم الثالث) الى الحلف المقدس، على الرغم من انتزاع الليبراليين البروسيين وخصوصاً ليبراليو ريتانيا، وهي مقاطعة تسربت اليها «الأفكار الفرنسية» بقوة. وادي اغتيال الاديب كوتزبوه Kotzebue (الذي كان المحمص الكبير للمثقفين الليبراليين)، في سنة ١٨١٩، الى قمع قاس للصحافة ولمجموعات الطلاب. والثورة الفرنسية، في سنة ١٨٣٠، بسببها في تفشيل البناء «الشرعي» للحلف المقدس تفشياً مدوياً، كان لها صدى كبير خصوصاً في ألمانيا الجنوبية، وحدثت اضطراباً حاداً في الجامعات: ردت عليه الملكية البروسية برقابة اكثر قسوة ونظام بوليسي مزعج خائف. وامتنع الملك عن الوفاء بوعوده في منح دستور ليبرالي. وحتى سنة ١٨٤٨ قامت بعض الحركات المصنامية لم تتوصل الى تعريض النظام للخطر الجدي. اما المعارضة العمالية، رغم وجودها، ظلت مهملات نوعاً ما، لمدة طويلة: ان ألمانيا اوشكت ان تبدأ في تصنيع نفسها، واذا كان العديد من العمال، والحرفيين المجهدين بسبب الاضطراب التخريبي قد توجهوا نحو باريس، ابتداء من سنة ١٨٣٩، فذلك بالضبط لان عملهم كان قد قضي عليه في ألمانيا بالذات. واذاً ظهرت المعارضة ضد المحافظة البروسية على الصعيد الفكري بصورة اساسية. هذه المعارضة كانت من صنع الادباء بصورة خاصة، والمؤرخين الصحفيين. من هذا الواقع اصبح الصراع صراعاً ايديولوجياً ارتدت فيه المناقشات النظرية اهمية بالغة. وارتدت فيه معارضة بعض الصحف والمجلات المختلفة وصراعها مع المراقبة، مظهر «العزل الثوري». وحتى سنة ١٨٤٨ كان هناك حركتان رسمتا في ألمانيا محاولة التحرر الفكري: الاولى، او على صعيد ادبي خالص (ولكن دون

ان يخلو من مرمى سياسي)، كان هناك الحركة المسماة «المانيا الفتية». والثانية، وعلى صعيد الانتقاد الفلسفي والديني والسياسي، كان هناك راديكالية أولئك الذين جرت العادة على تجميعهم تحت اسم «اليسار الميخلي» وابتداءً من سنة ١٨٣٥ تقريباً بدأ نشاط هذا التجمع الثاني يتقدم على نشاط الأول.

١ - حركة «المانيا الفتية».

(أ) الأدباء «المتمردون»

المدرسة المقصودة هنا هي مدرسة أدبية جديدة تبغي، بصورة خاصة، التفلت من «الرومانسية» التي كانت تمس بصورة متزايدة الفكر الألماني، في قومية جفولة (برزت أولاً بكرة شديد للغاية^(١))، دينية، وأحياناً تقوية، وأخيراً في الخلط تجاه الأفكار الليبرالية. وبالعكس من ذلك مالت «المانيا الفتية» ميلاً شديداً نحو «الأفكار الفرنسية» وليس فقط نحو أفكار فلاسفة القرن الثامن عشر، ولكن أيضاً تجاه أفكار سنة ١٨٣٠. وكان رائدا هذه الحركة مؤلفين يسمكان باريس، بالضبط بعد (١٨٣٠ - ١٨٣١): لودويغ بورن Borne (١٧٨٦ - ١٨٣٧) وهنري هين Heine (١٧٩٧ - ١٨٥٦). نشر لودويغ بورن في ألمانيا «رسائل من باريس» (من سنة ١٨٣١ - إلى سنة ١٨٣٤) وهي تضم مدحاً متحمساً للحرية السائدة في فرنسا، وقد فهمت الجمهور الألماني حركة الأفكار الليبرالية والمدارس الاشتراكية. وقام هين وهو المتضلع بالعقائد السان سيمونية بالتعريف بها في ألمانيا، في كتابه عن «المدرسة الرومنسية الألمانية» (١٨٣٤).

وتأليف هذين الكاتبين اللذين اعجب بهما العديد من الشعراء الشباب ومن مؤلفي المآسي والنقاد في ألمانيا، استعملت كخميرة. وأكثر هؤلاء المؤلفين تمثيلاً هم: كارل كوت زكو (١٨١١ - ١٨٧٨) وهنري لوب (١٨٠٦ - ١٨٨٤)، ونيودور مند (١٨٠٨ - ١٨٦١)، ولودولف رين بارغ (١٨٠٢ - ١٨٧٢). وكانوا هجويمين، ساخرين، لاذعين، هاجوا العقائدية الفلسفية لتلاطم هينل الأرثوذكسين وانتقدوا المؤسسات السياسية والاجتماعية في بروسيا، والمدرسة التاريخية الألمانية. وكانوا في السياسة ليبراليين، وبعضهم كان جمهورياً بصورة مكشوفة. وتوجه انتقادهم بصورة خاصة إلى السخافات وإلى البطء الجرمانى. وكان هذا الانتقاد مؤثراً ولكنه قلما كان بناءً. وترجم اهتمامهم الأدبي في إحياء الأدب الحي، عند التقائه بالحركات الاجتماعية والسياسية الكبرى في العصر، بأعمال معارضة سياسية متميزة، عند البعض فهم، وعلى هذا أسس كوت زكو سنة ١٨٣٨، في هامبورغ إحدى أكبر الصحف الليبرالية في ألمانيا وهي «التلفراف».

وظل الدور السياسي الحقيقي «لألمانيا الفتية»، دون أن يكون مهماً، محدوداً مع ذلك ومن

(١) نوبة إلى غاليا إي فرنسا القديمة.

جهة اولى قلباً لامت الحركة إلا جمهوراً أدبياً أو مهتماً بالأدب. ومن جهة أخرى لاقت بعض النغور بفعل كونها داعية للأفكار الفرنسية، وحتى، يقول خصومها، للأفكار «اليهودية» (كان بورن وهابن يهوديين): بعد ١٨٣٥ منعت المراقبة بشكل مطلق تقريباً انتشار ونشر مؤلفات هابن في بروسيا. وأخيراً لم يعتمد الإحتجاج السياسي لألمانيا الفتية، السطحي نوعاً ما، على بورجوازية ليبرالية أدبية ناشطة، (إلا في رينانيا إلى حد ما، ولكن بورجوازي هذه المقاطعة كان مهمهم بصورة خاصة الحصول على مطالب إقتصادية ظل أدباء «ألمانيا الفتية» غرباء عنها تقريباً).

هذا المناخ الأدبي والفلسفي يستحق مع ذلك الالتفات إذ كان تقريباً مناخ الوسط الفكري والعائلي حيث تدرج وترعرع شباب كارل ماركس (المولود في تراف سنة ١٨١٨) وأغلب رفاقه الأولين.

ب) في المثقفين الليبراليين
هناك تأثيرات أخرى ليبرالية، نشأت في أوساط أكثر علمية، مارست أيضاً أثرها بذات الوقت على الشببة المثقفة الألمانية.

فبعض أساتذة الجامعة (وبصورة خاصة في غوتنجن وسرلين) اعتبروا أبطال الليبرالية السياسية. ويذكر منهم بصورة خاصة إدغار كانز ١٧٩٨ - ١٨٣٩ مؤرخ وفيلسوف في الحقوق وأستاذ في برلين حيث كان خصم ف. كارل فون سافينين (١٧٧٩ - ١٨٦١)، الذي كان أحد معلمي فاركسي. كان كانز GANS ليبرالياً (منافلاً) وكان يعارض باسم الميغيلية أطروحات مدرسة التاريخية الألمانية. وكان محبا لفرنسا علناً (الدرجة أنه أسف أن يعمد «الوسطه الأورلياني إلى الحياة اتجاه التراث الثوري الفرنسي)، وكان يعلم تلاميذه النظريات السان سيمونية ويظهر علناً محبة للطبقة العاملة. وهناك شبان جامعيون آخرون ارتبطوا بصورة أوضح بالتيار «الباري الميغلي الجديد»، عرفوا عن أنفسهم أيضاً بمعارضتهم للمحافظة البروسية: دافيد ستروس، لودويد فيرباخ، برينر بوير. وكلهم ستراهم قريباً.

وفي سنوات ١٨٣٤ - ١٨٤٣ ظهرت أيضاً المؤلفات الخمسة عشر المسماة ستات ليكسيكون، «موسوعة العلم السياسي» المرتكزة على مبادئ الليبرالية الفرنسية، نشرها K. W. فون روتيك و K. T. ولكر.

هذه التيارات المختلفة ذات النحى الليبرالي اصطدمت فضلاً عن ذلك بمعارضة ابيدولوجية قوية منتقدة بالمهينين اليمينيين، ويمتظري الإطلاعية الملكية والنيولوجيين التقويين. (راجع فيما بعد).

٢) «اليسار الميغلي».

في حياة هيغل بالذات (الذي لم تقبل فلسفته بدون معارضة، بصورة خاصة من قبل بعض النيولوجيين البروتستانت، ومن قبل اتباع المدرسة «التاريخية»)، انتقد بعض تلامذته تعظيم الملكية

المحافظة التي تنتهي إليها وفلسفته حول الحق: وكان إدوار غانز من بين هؤلاء. وحالاً بعد موت فيلسوف برلين انفصل التلامذة بصورة واضحة جداً إلى اتجاهين، الاتجاه الأول «اورثوذكسي»، محافظ عموماً (في السياسة كما في الدين)، تخلق حول التبولجي مار هاي نايك (١٧٨٠ - ١٨٤٦)، والتيار الآخر ليبرالي «انتقادي» متحرر جداً اتجه تركة للمعلم، وقد تجمع حوله رجال أكثر فتوة أمثال دافيد ستروس (١٨٠٨ - ١٨٧٤) والأخوان برونو (١٨٠٢ - ١٨٨٢) وإدغار بوير، ولودويغ فيرباخ (١٨٠٤ - ١٨٧٢)، وأرنولد روخ (١٨٠٣ - ١٨٨٠). هذا الاتجاه الثاني الأكثر ديناميكية، انتهى بأنه مثّل، بدون جدال إطلاقاً، الخلف والحقيقي، لهيكل في نظر الشبيبة الفكرية الألمانية. حتى أن الهينيلية بالذات أصبحت مشبوهة بنظر فريدريك غليوم الرابع: إذ بعد اعتلائه العرش بقليل (١٨٤٠) عمد الملك الجديد (الذي خيب كثيراً آمالا الليبراليين في ألمانيا) إلى تعيين جوليس ستاهل (١٨٠٢ - ١٨٦١) لكي يخلف غانز، ثم استدعى الفيلسوف المجوز شيلن إلى جامعة برلين لكي يجارب فلسفة بدت آثارها غريبة.

الواقع أن النظام السياسي البروسي وجد دعماً لدى الهيفلينيين الباهتين نوعاً ما، أقل من الدعم الذي وجده لدى المؤرخين وفلاسفة المدارس الرومنسية والتاريخية. والايديولوجي الرسمي كان بالضغط جولويس ستاهل J. Stahl، وهو اسرايلي مرتد إلى اللوثرية؛ وقد نشر، ما بين ١٨٣٠ و ١٨٣٧ كتاباً «فلسفة الحق» يرسم بناء عقائدياً للدولة المسيحية، استوحى فيه بعض الاطروحات اللوثرية: الدولة هي وسيلة فوق الطبيعة لخلاص الانسان الذي افسدته الخطيئة. ويرر ستاهل اطلاقية الدولة، المتجسدة في الملكية البروسية، دون أن يخضعها حتى لأي امر من اوامر الاخلاق المسيحية. فضلاً عن ذلك، ان اليسار الهيفلي سوف ينقل المعركة ضد النظام القائم^(١) إلى المجال الديني. وقد اشارت إلى هذا الهجوم مؤلفات دافيد ستروس، وبرونو بوير ولدويغ فورباخ خلال السنوات ١٨٣٥ - ١٨٤١.

الف ستروس Strauss: ريتان الماني.

سنة ١٨٣٥ - ١٨٣٦ نشر دافيد ستروس كتابه «حياة يسوع» وهو مؤلف يتضمن انتقاداً مزدوجاً، أولاً: انتقاد تاريخي للنصوص الانجيلية التي ابرز المؤلف تناقضاتها العديدة؛ واستتج منها تأريلاً «خرافياً» للنصوص المقدسة، ثم انتقاد تيولوجي موجه بصورة خاصة إلى التأويل العقلائي للدين والذي قام به هيجل: انه يبين استحالة ان يكون المسيح (الذي هو، فضلاً عن ذلك، شخصية خرافية) موضوع التجلي الشامل للروح الإلهية؛ وكان من غير الشرعي اذا محاولة «التوفيق» كما فعل هيجل، بين الفلسفة والدين. وفي نظر ستروس: ان الدرس الشرعي الذي يجب استخلاصه من الهيفلية هو التالي: يجب النظر إلى مختلف الاديان، ومن ضمنها المسيحية، في

(١) مع ذلك تجب الإشارة إلى مؤلف هيجل يساري، قبل التدخل ببيئة الحركة، فون جيركوسكي الذي انتقد في «مقدمات لفلسفة التاريخ» (١٨٣٨) الفلسفة الهيفلية بأنها نظرية خالصة وأراد أن يطورها إلى فلسفة عمل مستوحى من الإرادة الفعّية.

جوهرها التاريخي، وكأنها جهد طويل مستمر، للبشرية نحو تفتح الروح الكونية. وكان للمؤلف وقع ضخم لدى الشببة الفكرية، لأن ستروس كان يفضل الفلسفة عن الدين.

بدا فورباخ Feuerbach: انتقاد الاستلاب alienation الديني.

جرى انتقاد أكثر جذرية بكثير، للدين، ثم تطور بفعل برونو بوهر Bruno Bauer وخصوصاً بفضل لدويغ فورباخ. هذا الموقف اللاديني سببناه حوالي ١٨٣٧-١٨٤٣، الشباب الهيجليون الجدد، الذين تجمعوا، في برلين في «الدكت كلوب» الذي سوف يكون كارل ماركس من أعضائه البارزين.

نشر فورباخ سنة ١٨٤١ (سنة تقديم ماركس أطروحته في ينا) «جوهر المسيحية» (وتابعه سنة ١٨٤٣ ب «مبادئ فلسفة المستقبل»، وفي سنة ١٨٤٥ ب «جوهر الدين». تقوم الأطروحة الأساسية عند فورباخ على أن الدين هو إضاعة الإنسان لجوهره: فالدين يقذف بهذا الجوهر في «كائن آلي» خارج عن ذاته وهو محض انتاج من ضميره؛ انه يلبس الوثن الذي صنع فضائل ومكتات هي جوهر البشرية بالذات. فإذا كان الأمر كذلك، فذاك، بحسب رأي فورباخ، لأن الإنسان لا يستطيع، في الوقت الحاضر، ادراك كيانه النوعي، [نشأته] (مثال ذلك، صورة البشرية «النهائية»)) إلا من خلال «شيء» منفصل عن ذاته الفردية المحسوسة: انه بحاجة الى وثن يخلفه من جوهره بالذات بل من أفضل ذاته («الكائن الإلهي ليس شيئاً آخر غير الكائن الإنسان محرم من روابط الفرد ومن حدوده...، ليس إلا الإنسان الحقيقي الموضوعي، أي انه يتأمل ويعبد ككائن على حدة...». ويقترح فورباخ كمهمة للفلسفة انتقاد هذا «الاستلاب» alienation، ويأخذ الكلمة من المصطلحات الهيجلية)، للإنسان في الكائن الإلهي، ثم اعطاء الإنسان من جديد «كيانه النوعي» أي إنسانيته الكاملة.

وإذا صقلنا شهادة فريدريك انغلز، فإن نجاح هذا النقد كان صاعقاً، لدى الشباب الهيجليين الذين أصبحوا جميعاً، وحالاً فورباخيين. وسرى أن هذا النقد كان حاسماً في التطور الفكري عند ماركس وانغلز. وحل كل حال، اعتصم فورباخ، كمفكر خالص. وبصورة دائمة، في نقد الاستلاب الديني. ولم يشترك إلا بصورة عرضية وغير مباشرة في الصراعات السياسية بين الليبراليين الألمان (سنة ١٨٤٣ منح رعايته «للمحويلات الفرنسية الألمانية» التي قام بها ماركس وروج ولكنه لم يكتب فيها ابداً).

ليس لتحليل الاستلاب الديني وحده فقط هو ما أدخله ماركس وانغلز عن فورباخ، بل أيضاً، المسألة المادية. هذه المسألة، المناقضة تماماً لثالية هيغل المطلقة، حاولت أن تعطي نقطة انطلاق لكل تفكير فلسفي، الواقع الطبيعي للإنسان بالذات، المفهوم لا ككائن فردي، بل كنوع اجتماعي و«ككتلة بشرية». ويستتج من ذلك ضرورة اعتناق كل نوع إنساني، بأن واحد من الوهم الديني ومن الاتانية الفردية، كما يستتج اجتماع الفلسفة والحركة الاجتماعية. وتقدم ماديته، الحية في النهاية، بصورة خاصة، على جعل «البشرية» (المتحركة من التطور التاريخي)

الهدف والمنطلق لكل تفكير ولكل عمل: ومادته كانت جوهرياً، انما فقط، انتقاداً جديراً لكل «ميتافيزيك»: وفي هذا انه قلما يتجاوز مادية فلاسفة القرن الثامن عشر. «وانسانه فوريباخ يبقى تجريداً، وكما رأى ماركس ذلك جيداً، قلما ذهب اهتمامه بجمع العمل والفلسفة، فعلياً، الى ابعد من الوعظ الغيري والى ابعد من عبادة البشرية».

جيم) برونو بوور Bruno Bauer: الفلسفة الانتقادية

على الرغم من ان فوريباخ كان اقل ميلاً للعمل السياسي في برونو بُوورْ فانه مع ذلك قد ذهب ابعد من هذا الاخير على صعيد الانتقاد الفلسفي. كان بوور، الذي كان من سنة ١٨٣٧ الى ١٨٤١ دليلاً وصديق كارل ماركس، الممثل الرئيسي لما سماه هو بالفلسفة «الانتقادية». بدأ، كاستاذ خاص يتقاضى اجره من الطلاب، بالقيام بانتقاد طويل للاتاجيل الاربعة المتوافقة (١٨٤١) وبنى على اساس هذا الانتقاد، انجحها جيداً للفلسفة الهيغلية حاول اكثر فاكث ان يلمحها بمثالية فيخت. بالنسبة اليه، هناك نوع من التقدم الجدلي انطلاقاً من الدين (الذي اتاح، في الازمنة القديمة، بناء الضمير الفردي) نحو الفلسفة الحديثة التي تعادى اليوم باسم حقوق الضمير والعقل، الدين والفلسفة الانتقادية، وهي من صنع وعي الانا، المنفصل عن «الذات»، (الذي يعتبره بوور، بعكس هيغل، كخير «عقلاني»). القدرة على تحويل العالم وعلى التصرف في التاريخ بشكل ابداعي وحر. وطبق بوور نظرياته: ان العنق الحقيقي لليهودي في دولة مسيحية مثل بروسيا يفترض تحقيق شرطين، اولاً ان يصبح الدين شأنًا خاصاً بسيطاً، وليس نوعاً من وجود الدولة، ثم ان يقطع اليهودي عن دينه الذي يمنعه بخلاف الدين المسيحي من الارتفاع الى الوحي الكوني. وطبق بوور هذه النظريات في كتابه «المسألة اليهودية» (١٨٤٣) - الذي انتقده ماركس انتقاداً شديداً. من الناحية العلمية يعتمد بوور على الدولة، الى حد كبير، على دولة ليبرالية، و«فلسفة» لكي يقاوم الوحي الديني ويحرر الضمائر هذا الموقف المملوء بالثقة في اصلاح سياسي تحت رعاية دولة ليبرالية يميز تماماً التطلعات الاولى (التي كانت ايضاً تطلعات كارل ماركس) والتي كانت تهميش في قلوب الشباب اليساريين حتى حوالي ١٨٤٣ - ١٨٤٤. وعندما خب فريدريك غليوم الرابع هذه الآمال نهائياً، وعندما تبين للجميع، بعد الجهود الفاشلة التي قام بها عن طريق الصحافة كل من بوور وروج وغيرهم، ان الدولة البروسية ضد الليبرالية بشكل جازم، التجأ بوور بشكل متزايد الى ما يشبه الفوضوية الفكرية الخالصة. قطع كل علاقة بين الفكر والعمل، بصورة كاملة، وأدان الدولة والكنائس والاحزاب السياسية وخصوصاً «الجمهور» (الذي يعتبر مسؤولاً، لانعدام الفكر النقدي عنده ولانعدام الضافة، عن فشل الحركة الليبرالية في ألمانيا فشلاً ذريعاً). وانتهت «الفلسفة النقدية» الى نوع من العدمية رسمها ماركس بشكل كاريكاتوري في «العائلة المقدسة» (التي كتبت بمعاونة انجلز سنة ١٨٤٥ تحت عنوان «نقد النقد».

دال) ستيرنر Stirner

وشارك في نقد النقد، جماعة من الادياب الشباب والفلاسفة: وسمي سميت هذه الفئة

«بالمعتقدين». وضمت، هذا من الاخوة بسور، عضواً بارزاً، هو ساكس ستيرنسر (١٨٠٦-١٨٥٦). وهو اسم مستعار لكسبار شميدت، ونشر هذا الأخير في سنة ١٨٤٥ كتاباً غريباً اسمه «الواحد وصفته» (L'unique et sa propriété) الذي اعتبر احياناً كيان ادبي للفوضوية الفلسفية. «فالواحد»، هو الانا، الذي يرفض كل قيمة اخرى وكل نهاية غير ذاته، والذي يرفض كل قانون آخر غير نزوته الذاتية، والذي يعتبر نفسه متحرراً من اي تضامن مع «البشرية»، تضامن عزيز على قلب فوريباخ (ويعتبر كتاب ستيرنسر مضاداً لفوريباخ بشكل واسع). «والأناني المطلق» يزعم نفسه مع ذلك انه وريث هذه البشرية، الا انه وريث حر في تبديل الميراث دون ان يساهم في زيادته: وليس له الا ذاته يقيمها، ذلك هو قانون حياته. ودعا ستيرنر، الى «تجمع الأنانيين جميعاً» لا يتطلب من اعضائه اي شيء يضع نفسه في خدمة احتياجاتهم (المقصورة الى اقصى حد، لان ستيرنر لطيف ينصح بالتجرد من الأهواء اكثر من التسليح بإرادة القوة في رجل فوق الرجال).

لاشك ان ستيرنر وحيد معزول الى انه وصل الى الذروة بحالة فكرية يائسة وعدمية بآن واحد، دل نوعها، في الشبية الفكرية، «الراдикаلية» للسنوات (١٨٣٠ - ١٨٥٠) على المآزق الذي وصلت اليه الراديكالية الفلسفية، التي اعتقدت أولاً بحب المثالية المهيغلية انها تستطيع ان تكون «خالقة العالم» والتي عملت ضد البيروقراطية القاسية في الدولة البروسية وضد جمود البنيات الاجتماعية الالمانية.

هام) لشل الراديكالية السياسية

افضل توضيح لمآزق الراديكالية السياسية والفلسفية (الذي كان الوسط المهل للفكر الماركسي) هو تاريخ الصحافة التي كان يشارك فيها ماركس والميغيليون الشباب اليساريون في السنوات (١٨٣٩ - ١٨٤٥). وباستثناء بعض النجاحات النادرة ذات البقاء النسبي، حاولت عبثاً هذه الصحف (التي لم تكن تستطيع الصدور الا في بعض المدن حيث نظام الرقابة كان اقل شدة: هامبورغ، هال، كولونيا) ان تقود الصراع السياسي، وان تخدع الرقابة، دون التوصل الى التخطب عليها حتى زالت الواحدة تلو الأخرى. البعض منها، لكي تنهرب من الرقابة، كانت تصدر في زوريخ ثم في باريس، حيث كان على محرريها ان ينقلوها الى المانيا: وكانت جهودهم تذهب سدى، فقد كانت الحكومة الالمانية قوية الى حد انها كانت تطالمهم في أمهم وان تمنعها من الصدور. ومع ذلك، ما يميز الموقف السياسي لكل هذه الصحف تقريباً^(١)، هو ثقة لا تتزعزع

(١) كانت الوسيلة المهمة للتعبير عن آراء الميغيلين للجدد هي «حوليات هال» التي أسسها ارتولد ووج سنة ١٨٣٨ لكي يتناقل أولاً، على الصعيد الفلسفي ضد الميغيلية الفلسفية. وبعد أن انتقلت هذه الصحيفة في أواخر سنة ١٨٤٠ الى النضال السياسي المباشر، اضطرت الى ترك هال واستقرت في دريسد حيث كانت تنشر تحت اسم «الحوليات الألمانية» (١٨٤١) ولكن سرعان ما توقفت لصغر ذاتي. في سنة ١٨٤٢ تأسست في كولونيا لادريتش ريتان Quete Fabius هؤلاء كان ماركس رئيس تحريرها عرضاً، ولكن الرقابة لرائحتها. ابتداء من هذا التاريخ حاول الميغيليون الشباب أن ينشروا في ميوسرا مجلات (منها مثلاً: الطريقة الفلسفية (Anacron Philosophica) لآرتولد ووج و«الواحد والمشرور» ورقة من ميوسرا) بإدارة الشاعر هروينغ (Herwegh). وجهد ماركس ووج وهبي (تحت رعاية فوريباخ) لآوسرا.

بالدولة، وبالمكانات اللاحقة للإصلاحية السياسية المستترة بالعلم والفلسفة، ولا نجد في أعمالها، إلا بشكل استثنائي جداً عرضاً لطيفاً للعقائد الاشتراكية الشيوعية أو الفوضوية.

انطلاقاً من سنة ١٨٤٤ تقريباً أخذت تنحطم الوحدة النسبية لكل هذه الحركة الفلسفية والسياسية الراديكالية وأخذ الوريث الحلفاء يتجهون نحو سبل مختلفة:

- البعض تابع عملاً علمياً خالصاً أو أدبياً لا يهتم بصورة مباشرة بتاريخ الأفكار السياسية.
- كثيرون أخذوا بالانتقاد الفلسفي للمدين (فوريباخ وبوبر) الذي تمجد قليلاً.
- عدد كبير انضم نوعاً ما إلى النظام السياسي القائم وشكل عناصر وسط ليبرالي معتدل.
- وآخرون انضموا إلى المدارس الاشتراكية والشيوعية المتعددة (والتي كان مجموعها بطيئاً في ألمانيا، إلى أن أسس فريدريش لاسال سنة ١٨٦٣ الاتحاد العام للشعبية الألمانية).
- ويبدو أخيراً أن البعض منهم قد وجد سبيلاً أو مكاناً، بعد خذلان ١٨٤٨، في الحركة الليبرالية. - ولكن على هامش السياسة حقاً - هذه الحركة التي تخصصت تحت تأثير الاقتصادي شلذ - ديلينشي Schulze - Delitzsche (١٨٠٨ - ١٨٨٣) في إنشاء التعاونيات الاستهلاكية والتسليفية وجمعيات التربة العمالية

المقطع الثاني. - الأفكار الاشتراكية والشيوعية في ألمانيا

الف) انتشار العقائد الاشتراكية الشيوعية.

كانت أغلب المؤلفات الكبرى للإشتراكية الانكليزية والفرنسية قد كتبت عندما بدأت الأفكار الاشتراكية تلاقي بعض الإثبات في ألمانيا من قبل الدوائر الفكرية القليلة جداً (إنما على العموم ذات ثقافة فلسفية أوسع بكثير من فلسفة أوين ولويس بلان وسان سيمون وبرودون وأمثالهم جميعاً) وظلت الاشتراكية والشيوعية، لمدة طويلة في ألمانيا موضوع معرفة نظرية. إلا أنه، من المستحسن الإشارة إلى مايلي: أن الأفكار الاشتراكية والشيوعية، التي استقبلت استقبلاً حسناً بين البعدين الألمان الذين أقاموا، ابتداءً من سنة ١٨٣٢ في باريس ولندن، وفي ألمانيا بالذات، بدأ أن تقدمها كان بطيئاً في الأوساط الشعبية على الأقل حتى سنة ١٨٦٠^(١).

وفي الأوساط الفكرية رأينا كيف أن رجالاً مثل جانز وهين ساعدوا على تعريف ألمانيا بالنظريات السان سيمونية ثم، بمقدار أقل، بنظريات لويس بلان وفورييه، وبرودون، وبلانكي، وبيار لورود، وروبير أويل. ومع ذلك كان المؤلف الذي عمل الأكثر من أجل انتشار هذه الأفكار

أخيراً من ثمز إلى كانون الأول سنة ١٨٤٣ «أحوليات الفرنسية الألمانية»، الصادرة في باريس، والتي منعت بعد صدور العدد الأول للزعمج سنة ١٨٤٤، بعد هذا التاريخ لم يبق إلا صحيفة واحدة تصدر عن هذا الاتحاد وهي الصحيفة (فورودون) كانت تصدر في باريس لتلبي احتياجات العديد من اللاجئين السياسيين الألمان الذين كانوا يقيمون في فرنسا يومئذ.

(١) كان هناك ولا شك نزعات معزولة، مثل نزعة الشاعر جورج بوشنر (١٨١٣ - ١٨٣٧)، مؤلف كتاب «موت داتون». وموت وازك Woyseck، كان بوشنر تارة عاطفياً ومتأثراً بجهول تقريباً. وكان قلماً يطرح بقوة حق الفقراء في الثورة وفي العنف.

ومعرفتها الصحيحة، هو مؤلف جامعي يحافظ اسمه لورونس فون ستين Von Stein (١٨٩٥-١٨٩٠)، الذي بعد اقامة طويلة دراسية في فرنسا، نشر سنة ١٨٤٢ كتاباً حسن الاسناد حول الاشتراكية والشيوعية في فرنسا المعاصرة: والقسم الانتقادي من هذا المؤلف كان ضعيفاً نسبياً: ولكن العرض العلمي للمقائد كان متيناً وتسبب للمؤلف بنجاح حقيقي.

باه) ويتلن «وعصبة العادلين»

في نفس الوقت تقريباً نشر عامل الماني، عصامي، ويل هليم ويتلن (١٨٠٨-١٨٧١)، متسب في باريس الى «عصبة العادلين» (لتجمع للمبعدين الألمان) ثم لاجيء في سويسرا، كتباً مختلفة علم فيها عقيدة شيوعية وأعلن ان الطبقة العاملة سوف تحرر المجتمع. وكان كتابه الرئيسي «ضمانات الانسجام والحرية». المستمد بوضوح من فوريه، اقل جدة في انتقاده (وارشادياً نوعاً ما) للرأسمالية، من جدلة اقتناعه في اقرار اشتراكية الاموال مستقبلاً، كنتيجة حتمية ليؤس الجماهير ولثورتهم. وعلى كلٍ تطور ويتلن، الذي لم يكن له مطلقاً ثقة بالعمل السياسي، واتجه بصورة متزايدة نحو تدين يشبه نوعاً ما تدين تلامذة لامني، آملاً بمسح جديد يؤسس على الحب مشاعية المال (انجيل خاطيء مسكين، ١٨٤٣). وابتعد ويتلن اكثر فاكثراً عن الاشتراكيين الالمان الآخرين، وقليلًا قليلاً، تبحر عن كل عمل ثوري. ورجحت ميوله، مع ذلك على ميول اللاجئين السياسيين في لندن وباريس حوالى سنة ١٨٤٧، عندما استلم ماركس وانجلز ادارة «حلف العادلين» القديم التحول، في ذات السنة، الى «حلف الشيوعيين» (ولكن ويتلن. بعد ان تشاجر مع رفاقه القدامى، ارتحل عن وطنه الى الولايات المتحدة).

وشكّل تيار شبيه نوعاً ما بتيار وتلن، انما يحركه مثقفون، مشبعون الى حد ما بالثقافة الميغيلية، المدرسة المسماة «الاشتراكية الحققة». وأصل هذه المدرسة ربما وجد في المؤلفات الطوباوية، وبأن واحد، الغامضة قليلاً، التي وضعها احد اوائل رفاق ماركس وانجلز وهو: موسى هس Moses Hess (١٨١٢-١٨٧٥) الذي يعتبر من بين الميغيليين الشباب اليساريين، احد الأوائل الذين استمدوا من انسة فوردباخ استنتاجات افادت العقيدة الشيوعية. ان «الاشتراكية والحقة» التي كان يمثلها الرئيسي كارل غرون Karl Grün (١٨١٣-١٨٨٧)، حاولت ان تربط بين الفلسفة الميغيلية، والمقائد الاشتراكية الفرنسية (وخصوصاً عقائد برودون). ومالت «الاشتراكية الحققة» ، المعزولة تماماً تقريباً عن كل حركة شعبية حقيقية، الرافضة لصراع الطبقات، والمنشغلة في الأبحاث الفلسفية، الى «تعميق الفكر» في الثروة الاجتماعية، بهرف النظر عن الحقائق الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في المانيا يومئذ.

جيم) الاقتصاد السياسي والدولة

ان ما كان يميز هذه المحاولات الاولى الالمانية لبناء العقائدي الاشتراكي او الشيوعي، هو انها لا تتركز لا على المعرفة الفعلية للوجود المادي للواقع العمالي ولا، بصورة خاصة، على التحليل العلمي للحياة الاقتصادية.

ولما كانت دراسة الاقتصاد السياسي، التي يقتضيها النمو الصناعي، وكذلك قضايا التجارة الخارجية الحارة من قبل الاتحادات الجرمية الألمانية، قد بدأت يوظف في ألمانيا على يد مؤلفين امثال فريدريك ليست (١٨٨٩-١٨٤٦)، حماتي الا انه ليبرالي في السياسة، وجوهان كارل رودبرتوس J. K. Rodbertus (١٨٠٥-١٨٧٥). وكان هذا الاخير قريباً نوعاً ما، من الشيوعية في كتاباته الاولى (بين ١٨٣٧ و ١٨٤٢)، واصبح احد الزعماء السياسيين للوسط اليساري، كما اصبح بطل الاقتصاد الوطني المنظم تحت اشراف الدولة الصارم. وابتداء من سنة ١٨٤٣. بدأت اعمال والمدرسة التاريخية الألمانية في الاقتصاد السياسي: وانطلقت هذه من انتقاد الليبراليين الانكليزي (ريكارو ومالتوس خصوصاً) (وفقاً للأسلوب التاريخي المستعار من سانيني ومن جريفيوس) وسعت لكي تجعل من الاقتصاد السياسي علماً للواقع، مستنداً على الاحصاء والمراقبة التاريخية وليس علماً استدلالياً فقط. وظل هذا البحث مقصوراً على ألمانيا، وفيها بعد على النمسا. وبالعكس من ذلك كرس فريدريك انجلز نفسه، بعد ١٨٤٣، لدراسة الاقتصاديين الانكليز، وتبعه في ذلك ماركس. وبالمقابل سوف يتأثر فريدنان لاسال (١٨٢٥-١٨٦٤)، بعد انضمامه الى الماركسية سنة ١٨٤٨، تأثراً شديداً بليست، وبروبرتوس وبتابع «التاريخية»

وبعد ثورة ١٨٤٨، اثارث مسألة «العوز» محاولات كثيرة لايجاد «حلول». البعض امثال الاقتصادي سولز دليتش Schulze-Delitzsch (راجع اعلاه)، حاول توجيه العالم العمالي نحو التعايشية، ورفض كل تدخل من قبل الدولة، وكل عمل سياسي (حتى العمل غير الثوري) من جانب البروليتاريا. وبحث آخرون في مجال «اشتراكية الدولة» عن طريق تنظيم الاقتصاد الوطني تسليطياً. واخيراً انطلاقاً من سنة ١٨٦٠، طالبت المدرسة المسماة (سخرية) «اشتراكية الكرسي»- المؤلفة بصورة خاصة، من النظريين الجامعيين- بسياسة اجتماعية، تحت رعاية الدولة، لكي تقاوم «العوز». وهل الرغم من تواضعها العقائدية، اوجدت هذه المدرسة وسطاً مساعداً لعمل لاسال وتلاميذه، في السنوات ١٨٦٣-١٨٧١. وساعدت ايضاً لمدة طويلة، على تجميد القادة اللاساليين في موقف خضوع وثقة تجاه الدولة البروسية.

دال) فريدنان لاسال والحركة العمالية الألمانية Ferdinand Lassale.

انتسب فريدنان لاسال، وهو شاب يهودي غزير المواهب، طموح مندفع، بعد سنة ١٨٤٥ (وكان عمره عشرين سنة) بعد اقامته في باريس، الى «عصبة العادلين». ساهم في ألمانيا بثورة ١٨٤٨، وسجن والتي سنة ١٨٤٩ كارل ماركس واعلن عن تلمذه له. ثم اعتزل الصراع السياسي الفاضل حتى سنة ١٨٥٩. في هذا الوقت، بدأ لاسال، مع متادانه عن نفسه بانه «شيوعي» في بذل نشاط مكثف، داعماً التحرر القومي في ايطاليا، ومنحازاً الى الوحدة القومية الألمانية حاملاً على «التقدميين البرجوازيين» الالمان (انحاء سولز دليتش) وهل مختلف الاقتصاديين البرجوازيين. وكان لاسال يأمل بالاستفادة من رفض التقدميين دعم الاقتراع العام الشامل لكي يتزع منهم العمال الالمان. في سنة ١٨٦٣، نجح في تأسيس «حزب طبقة» هو «الاتحاد العام

للشغيلة الألمان، وبالنسبة، كان لاسال قد أبرم عقداً حقيقياً مع بسمارك: مقابل الحياد السح الذي يقفه هذا الأخير. من دعاية لاسال، يقوم لاسال بدعم سياسة بسمارك الخارجية (قضية الدوقيات) ويساعد المستشار في صراعه ضد الليبراليين والتقدميين؛ وفي سنة ١٨٦٣، وبعد الحل النيف لمجلس الاقاليم ولاننتاغ Landtag ذي الاكثرية الليبرالية، اشترك لاسال في الحملة الانتخابية التي تلت، شارحاً للعامل الألمان ان بسمارك قد احسن صنعا في فصح الليبراليين، لان هؤلاء كانوا قوميين المان غير صالحين، ويعارضون فضلاً عن ذلك الاصلاحات الاجتماعية تحت كنف الدولة.

وبعد ١٨٦٢، قطع ماركس وانجلز علاقاتهما مع لاسال. فهو عدا عن التحويرات والتبسيطات التجاوزية التي ادخلها على الماركسية (خصوصاً في ما يتعلق بصياغة قانونها الشهير «القانون الحدي للأجور d'airain des salaire»، اخذ عليه، فحججه في عمله، وثورته في قومه، وتواطؤه المرجح مع بسمارك^(١)). عملياً يعتبر ما قلعه لاسال على الصعيد النظري قليلاً نسياً، وهو ربما يرتبط باشتراكية لويس بلان وبعض الاقتصاديين الألمان (روبرتوس، خصوصاً) أكثر من ارتباطه بالماركسية: قانون الأجور الحديدي، بروليتارية الطبقات الوسطى، مساعدات الدولة من أجل تكثير عدد التعااضديات الانتاجية، التي تستطيع بفضل هذه المساعدة، ان تحل مشاكل كل النظام الاقتصادي الرأسمالي.

والتقديم الحقيقي للاسال كان انشاء اول حزب اشتراكي عمالي في اوروبا، حزب نظمه بشكل أوتوقراطي صارم. وقد استعمل هذا الحزب، غالباً تحت امره خليفة لاسال، ج. ب. فون شويتزر Schweitzer (١٨٣٤ - ١٨٧٥)، من قبل بسمارك، مرات كثيرة ضد مصالح الشغيلة الألمان. ومع ذلك استمر «الحزب» عائشاً حتى سنة ١٨٧٥ بالرغم من انشاء حزب مزاحم سنة ١٨٦٩، مهياً لمستقبل أطول بكثير، هو الحزب الاجتماعي الديمقراطي الألماني (الذي اسمه اوغست بيل وويلهلهم ليكنخت Liebknecht (يراجع في الأسفل)). ومن الملفت ان الاتحاد لعام للشغيلة الألمان، رغم ميوله القومية والدولية، انضم الى الاممية الاولى: وكان ماركس اللاجيء يوريش في لندن، هو الذي مثل، بعد سنة ١٨٦٤ امام لجنة الاممية، الشغيلة الألمان.

المقطع الثالث : تكوين فكر كارل ماركس Karl Marx

١٨٤٢ - ١٨٤٨ - سنوات التكوين

في تشرين الاول سنة ١٨٤٢، اخذ على رينخ زيتون Rheinische، وهي صحيفة تولى كارل ماركس ادارتها، ميولها الشيوعية، وذلك من قبل أحد زملائه، بمناسبة سلسلة من المقالات كتبها

(١) لم يحصل إثبات هذا التواطؤ الا سنة ١٩٢٧ بعد اكتشاف مراسلة سرية بين بسمارك ولاسال.

موسس هس (الذي كان يعلم شيوعية مركزة على الاخلاق الغيرية المشتقة من فورباخ). واعلن ماركس وهويرد على هذا المآخذ بان الشيوعية تظل في المانيا من البحوث النظرية، ولم يُقَبَّ رأيه بأنه يبقى هو قليل الاهتمام بهذه البحوث. بل واصل حتى: ان الخطر على المانيا لا يكمن في محاولة البعض تطبيق الشيوعية (هذا الخطر يمكن ان يتحطم بقوة المدفع: قال) بل في الاغراءات التي تمارسها «الافتكار» الشيوعية على النفوس وعلى الضمائر. وهكذا، في تشرين الاول سنة ١٨٤٢، ماكان ماركس غير شيوعي فقط، بل كان يقاسم بعض اصدقائه من الهيجليين الجدد اوهامهم، فيما خص سلطان الافكار. ولكن في سنة ١٨٤٨. قام-هذا الرجل بذاته بتدبيح «البيان الشيوعي» من اجل «عصبة الشيوعيين» التي ساهم في تأسيسها في السنة السابقة.

ويجب التوضيح انه بين ١٨٤٢ و«البيان»، سبق لكارل ماركس ان كتب-واحياناً نشر- اكثرية التأليف الكاملة او غير الكاملة، التي تحتوي- اكثر بكثير من النواة- جوهر الماركسية.

ولا يمكن القول، ان هذه المرحلة الاولى هي مرحلة ماركس «الفيلسوف»، وانه انطلاقاً من سنة ١٨٤٨ فقط بدأت مرحلة «ماركس الثوري» و«الاقتصادي». اذ من جهة، يمكن تحديد تاريخ النشاط الثوري «العملي» لكارل ماركس بتاريخ شباط ١٨٤٦، عندما اسس مع انجلز، في بروكسل لجنة دعائية شيوعية، ومن جهة اخرى، انصرف ماركس، عقب اقامته الاولى في باريس (١٨٤٤) الى دراسة الاقتصاديين الانكليز والفرنسيين. والى سنة ١٨٤٤ ايضاً يعود تاريخ واحد من تأليفه الرئيسية (رغم كونه مجرد مسودة نشرت بعد موته بعنوان: «مخطوطه في الاقتصاد السياسي والفلسفي». والى سنة ١٨٤٧ يعود تاريخ مؤلف يكشف الضخامة والسيطرة في التفكير وفي التحليل الاقتصادي عند ماركس: «بؤس الفلسفة، وجواب على فلسفة البؤس لبرودون».

على صعيد النظرية السياسية، بالمعنى الضيق، ما كانت الطريق التي مشاها ماركس في السنوات ١٨٤٢-١٨٤٨ اقل عظيمة. في المقالات التي حررها ماركس سنة ١٨٤٢ لصحيفة «رينشيه زيتون»، انصرف تماماً الى انتقاد واقعي للسياسة ولقانون المجتمع الالمانى، ولكنه كان يؤمن ايضاً بان حل مشكلة التفاوتات الاجتماعية يجب ان تقدمه الدولة، وان اصلاح الدولة يمر ورواه اصلاحاً للمجتمع. من اذار ١٨٤٣ حتى بداية ١٨٤٤، وفي مؤلفين متتاليين، (انتقاد فلسفة القانون عند هيجل ومقاله «الحوليات الفرنسية الالمانية حول «المسألة اليهودية»» تحلى ماركس عن الفكرة التي بموجبها تعتبر الدولة الاطار المكون للمجتمع: الدولة تتحدد بالمجتمع ويرابط الانتاج الذي يسود هذا المجتمع (ملكية خاصة)، وملاحقة العتق السياسي يوصل اذاً الى زعزعة مسبقة للعلاقات الاقتصادية بين الناس. وعقب ١٨٤٤ ايضاً (مقال حول ثورة الناجين في سيليزيا)، وبصورة خاصة عقب ١٨٤٥ (يراجع العائلة المقدسة والاطروحات حول فورباخ) اقتنع ماركس بان الثورة الوحيدة، الاجتماعية والسياسية بأن واحد لا يمكن ان تكون الامن فعل البروليتاريا، وبضئ للنسبة، رفض، ليس فقط، اصلاحية واشتراكية الدولة، بل ايضاً الشيوعية الطوباوية اللامسيحية مثل البلاشك التي تكفي فقط بهز العصا بوجه جهاز الدولة.

على كل حال، وبالنتيجة، بدأت السنوات ١٨٤٢-١٨٤٨ حاسمة، ليس فقط من أجل رسم المسار الفكري عند كارل ماركس، ولكن، بصورة خاصة، لتبيين منطلق وكيفية تكوين الفكر الماركسي.

بهاء ماركس في مواجهة الدولة الألمانية والرايخالية الهيفلية الجديدة

مرُّ ماركس أولاً، بتجربة كل الليبراليين الشبان والهيفيلين في عصره في ألمانيا: لقد ناضل، وهو واثق من امكانات السياسة الليبرالية التي اعطت الدولة البروسية المثل عنها بين ١٨١١ و ١٨٢٠ تقريباً، على الصعيد السياسي (الصحفي بالمعنى الصحيح) ضد سياسة اصبحت اطلاقية: وكلل رفاته في النضال، سقط بل اسقط في المعجز. وعاد الى ألمانيا، وقت ثورة ١٨٤٨ (فتول ادارة نيورنيسه زيتون)، وشاهد تفكك البرجوازية الليبرالية، المستسلمة تقريباً، وكان يأمل ان تقدر هذه البرجوازية على مساعدة المجتمع الألماني حتى يتجاوز مرحلة حاسمة. الا انه اضطر بعد سنة ١٨٤٩ الى ان يأخذ ثانية طريق المنفى.

واضطر الى ان يتأكد. كإغلبية الهيفيلين الجدد الشباب، ان البرجوازية الألمانية، القليلة العدد، المثقلة بالبيات السياسية الاجتماعية، التي مازالت موسومة بالقايا الانقطاعية، والخاصة للبرورقراطية البروسية، ليس لها ارادة ثورية، وانها ليست موضوعياً، في وضع ثوري، اما البروليتاريا الصناعية الألمانية، فقد كانت في طور الولادة.

وحوالى سنة ١٨٤٣، في الوقت الذي قطع فيه ماركس علاقاته مع برونو بوور وجماعة السلفاء «Affranchis»، توصل الى الاستنتاج بان هؤلاء الفلاسفة الشباب الالمان يعمرون - ويعتقدون انهم يعوضون - عن هذا العجز الثوري الفعلي، في المجتمع الألماني، بفلسفة تنقل كل تحول في العالم الى صعيد تحرير الوعي وحده. وانتهت الفلسفة الألمانية الى التنكر لادعائها الى حالة استلاية: يجب الغاء الفلسفة بعد بلوغها الاوج اي بعد تغيير المجتمع فعلاً.

جيم ماركس والمفاهيم الاشتراكية

في باريس، ثم في بروكسل، لاقى ماركس العمال الالمان من وعصبة المعادلين. واذا كان قد تبني قضيتهم، على الفور، فانه لم يتسبب الى المعصبة. فالشيوعية ذات الاساس الاخلاقي، شيوعية وتلن Weiting لا يمكنها ان ترضيه، ولم ترضه ايضاً مختلف النظريات الشيوعية والاشتراكية التي وقعت في فرنسا وفي انكلترا. ان الشيوعية «السوقية» لويتن، السلبية تماماً، لا تسعى الا الى تعميم الملكية الخاصة (مثل عقيدة برودون في الواقع) وبالتالي الى تعميم الاستلاب، الامر الذي لا يرضي الانسنة الماركسية التي تقتضي القضاء على كل الاستلابات. هذه المذاهب والفرق اعجزت عن ان تقدر على تغيير وضع البروليتاريا، وحتى من حملها على وعي واقمها الفعلي، ما لم تعمل على تحويل قواها نحو النشاط السري ونحو التمديدات الطائشة.

دال) ماركس وعادية فوريباخ.

فيما بين سنة ١٨٤١ و ١٨٤٤، عندما شرع ماركس في قلب عالم المفاهيم في الفلسفة الهيجلية، تلقى بكثير من الامل التركيبية التي جرب فوريباخ ان يجربها بين الفكرة والواقع المحسوس للانسان. ولقد عاود فوريباخ دمج العقل في الطبيعة البشرية المحسوسة، وقد انتقد بشكل جذري الفلسفة النظرية، التي انكر منها موقفها التيلوجي، ودلّل على ان التقدم محدود، لا يتفاعل الفكرة الموضوعية او يفعل الوعي، بل يتفاعل الظروف العامة لكل الجنس البشري في حياته الطبيعية. وعمل كل، ان ماركس قد لاحظ ان فوريباخ وقف، في الامر، عند حد رفض الاستلاب الديني، وانه احل محله نوعاً من التعمد «للانسانية»: ولما كانت هذه الانسانية، حتى ولو تحررت من الوهم الديني، تنظر، عند فوريباخ جوهرأ، او موضوعاً جماعياً خارجاً عن العالم الموضوعي؛ ولم يبد ان فوريباخ استطاع ان يتصور ان الانسان المادي يمكن ان يتحدد بهذا العالم ولا انه يستطيع التأثير عليه عملياً من اجل تغييره.

هـ) المراحل

لنلخص المراحل التالية: في سنة ١٨٤٤، تخلى ماركس عن كل وهم حول امكانية اصلاح الدولة (مقال عن النسابين السليزيين)، وشرع في انتقاد جازم لفلسفة الحق عند هيجل. سنة ١٨٤٥، وضع في «الطروحات حول فوريباخ، مبادئ المادية التاريخية، وفي «الطروحة الحادية عشرة اعطى كمهمة للفلسفة ان تصير روح الممارسة (Praxis) الثورية (ولم يبق الفلاسفة الا بتأويل العالم بمختلف الاشكال الماهم هو ان يحولوه. وفي ذات السنة لحظ كتاب «العائلة المقدسة» (مؤلف ساهم فيه انجلز ببعض الفصول) انفصاله الكامل عن «الفلسفة الانتقادية» لبرونو بورو ورفاقه.

في سنة ١٨٤٦، اظهر ماركس وانجلز في «الأيديولوجية الألمانية» بصورة غائية مواقفها ليس فقط بالنسبة الى «حركة الميخيلين الشبان» (وبصورة خاصة بالنسبة الى ماكس ستيرنر (Stirner) ولكن ايضاً بالنسبة الى فوريباخ.

في سنة ١٨٤٧ اصدر «بؤس الفلاسفة» وهذا الكتاب لا يشكل فقط دحفاً لبرودون بل رفضاً لكل اشتراكية غير علمية. اما القسم الثالث من «البيان» فمخصص بكامله لانتقاد العقائد الاشتراكية والشيوعية.

وبعد ١٨٥٠، اصبح تاليف وحياء كارل ماركس (كتاليف وحياء فريدريك انجلز ايضاً) مستغرقين بالمفتضيات النظرية والتطبيقية للحركة الثورية البروليتارية. فعدا عن وضع المؤلف الام، وراس المال، (الذي ظهر منه الكتاب الاول فقط في حياة ماركس سنة ١٨٦٧)، اصبحت المراحل الرئيسية هي التالية:

١) انطلاقاً من حل وعصبة الشيوعيين» (١٨٥٢)، ظل ماركس خارج كل تنظيم سري

ثوري

٢) وبعد ١٨٦٢، سنة الانفصال عن لاسال، بدأ النضال المستمر المتساوي ضد الاشتراكية القومية والدولية التي نادى بها «اللاساليون»، وضد تأثير هؤلاء في قلب الحزب الاجتماعي الديمقراطي الألماني.

٣) وبعد ١٨٦٤، السنة التي ساهم فيها ماركس في تأسيس العالمية الأولى، بدأ الصراع داخل هذا التنظيم ضد التأثيرات البرودونية (حوالي ١٨٦٦ - ١٨٦٩) وبصورة خاصة ضد تأثير باكونين (حوالي ١٨٦٩ - ١٨٧٣).

٤) وبعد ١٨٧٤ تقريباً توجب على ماركس وأكثر منه، على انجلز، ان يردا على المحاولات الأولى للماركسيين «التصححيين» («Revisionnistes») (امثال كيرال اوجين ديورن Dühring، ١٨٣٣ - ١٩٢١، الذي تذرعوا بالاكشافات الجديدة في علوم الطبيعة، وباسم «وضعية راديكالية»، فارادوا، بأن واحد «تجاوز» الماركسية، وأكثر من ذلك ايضاً، ان يعدا منها حتمية الممارسة «Praxis» الثورية، بانكار الحركة الديالكتية. وإيقاف الاغراء الذي مارسه هذه «الماركسية الجديدة» في بعض اوساط الاجتماعية - الديمقراطية الألمانية، كتب انجلز سنة ١٨٧٧ كتابه «انتي ديورن» Anti — Dühring او السيد ديورن يدوخ العلم؛) ١ وساهم فيه ماركس بفصل واحد.

الفصل الرابع عشر: الماركسية

المقطع الاول - مكانة السياسة في فكر كارل ماركس

الف) المصاحب

ليس من السهل عرض الفكر السياسي عند كارل ماركس؛ واكثر من ذلك صعوبة ايضاً محاولة عزل (كما نحن مضطرون ان نفعل ذلك الآن) هذا المظهر من فكره عن مجموع العقيدة الماركسية.

وبالرغم من انه من غير المشكوك فيه ان ماركس، منذ كتاباته الاولى، قد فهم تماماً أهمية الحدث السياسي، الا انه لا يوجد في النهاية، في تآليفه الضخم (كما في تآليف فردريك انجلز) الا القليل من النصوص «السياسية»؛ واغلبها مختصر جداً، وذات صيغة حكمية في الغالب، وهي تشكل بصورة خاصة، انتقادات مجزأة للعقائد السياسية التي عارضها ماركس، او للمواقف السياسية التي حللها^(١). وجل ما في الامر، انه وجدت مسودات بخطه تثبت ان ماركس قد عزم، بعض الوقت، على كتابة مؤلف (او عدة مؤلفات) كان يمكن ان تعالج بشكل كامل ومنهجي مشاكل سياسية^(٢). وهذا الواقع يشكل صعوبة اولى في فهم فكره.

وتدل بعض نصوص ماركس وانجلز، مع ذلك، على ترسخها في المعرفة وفي تحليل الاحداث السياسية الماضية والمعاصرة (يراجع بصورة خاصة «الثامن عشر من برومير للويس بوناپرت». بقلم كارل ماركس، و«انتقاد برنامج ارفورت Erfurt بقلم انجلز). ومع ذلك يحس الفأري غالباً ان فهم السياسة والدولة هو، عند المؤلفين، «محمّد» و«مضلل» بشاشتين، من جهة الذكرى (الحاضرة دائماً في ذهنهما) لواقع الدولة البروسية البيروقراطية الظلمة طيلة السنوات ١٨٢٠ - ١٨٤٧، ومن جهة اخرى تصورها للدولة المستبسط من (فلسفة هيجل) والذي يبدو لها

(١) ان هذه النصوص ترتدي في الغالب لهجة «مجموعة محادثات»: يراجع بصورة خاصة ديماري De Mury: «ملاحظات حول الدولة وفرض بالكونين» ولانجلز التصل الأخير من «آتي دوهرن»

(٢) يراجع في روبل Rebel، كارل ماركس، محاولة سيرة فكرية، ص ١٦٤.

وكانه حقيقة الدولة. من هنا السمة الانتقادية بصورة كاملة تقريباً، لفكر ماركس وانجلز بشأن السياسة ومظاهرها.

يبدو التفكير حول السياسة، في تأليف ماركس وانجلز، دائماً متارجحاً بين حدين: من جهة وعلى سبيل المقدمة، بين انتقاد مسبق للزائف (وهذا يعني وجود «صحيح» ممكن)، ومن جهة أخرى - وبعد دورة طويلة، يتوقف فيها ظاهرياً كل تفكير سياسي -، بين «ما وراء الكون السياسي» (بعد ظهور مفاجيء وعبر لالة «الدولة» للانتقال من النصر الثوري للبروليتاريا الى المجتمع الشيوعي...) الذي نعرف فقط انه لن يكون بعد بحاجة لدولة المجتمع القديم). وهذا، بين الحدين شيء ما ناقصاً: تحليل منهجي للوظائف المحددة للدولة، ولتفاعلها التاريخي، ولل فروقات التي تفصل بين هذه وتلك من النظم السياسية. ان لا تتضمن نصوص مقتل العمر، الا تلميحات موجزة، فضلاً عن ذلك متناقضة، عن الديمقراطية الليبرالية، ليس ذلك بالعجيب: فلا فرنسا لوي فيليب، ولا انكلترا اللورد ميلبورن وبلرستون (التي كان ماركس وانجلز يعرفان تفوقها الواسع على ألمانيا). تنفيان صفة آلة السيطرة البرجوازية التي يقرها المؤلفان لدولة المجتمع الرأسمالي. والاكثر من ذلك ادعائاً على الأقل، ان لا ماركس (المتوفى ١٨٨٣) ولا انجلز (المتوفى ١٨٩٥) تعلق على الأقل، بتحليل التحولات السياسية (وحتى الاجتماعية) الحاصلة تحت ظل حكم الجمهورية الثالثة في فرنسا، او في انكلترا اثناء النصف الثاني من حكم الملكة فكتوريا، او في الولايات المتحدة بعد لنكولن^(٩). وهذا النقص ملحوظ اكثر ايضاً اذا اخذنا في الحسبان، من جهة، الاهتمام العاطفي الذي ابدياه تجاه «الكومونة» Commune ها، ليس فقط كحدث ثوري، بل «كنموذج» لتحول الدولة، ومن جهة أخرى، كون الواحد والاخر، هما ابعد من ان يتخليا عن ملاحظة الواقع السياسي، للانصراف الى النظريات الاقتصادية او لتنظيم حركة ثورية، خصوصاً وانها قد تبعا من قريب جداً الاحداث السياسية في عصرها.

ب) منهج العرض

من اجل تصور عقيدة سياسية ما، يجب الاعتراف بواقع الاحداث السياسية، ويجب ظاهراً او ضمناً، الاعتراف بان لحمة التاريخ تقوم على امثال هذه الوقائع (من بين جملة وقائع أخرى).

ولما كان ماركس قد اعلن: «ان تاريخ كل مجتمع حتى يومنا لم يكن الا تاريخ صراع الطبقات»، فالتاريخ لا يتكون من الوقائع السياسية. كل «حياة سياسية» هي وهم. لقد كان هناك ومايزال دول، بكل تأكيد؛ ولكن لم تكن اية واحدة منها، ولن تكون، كما هي ظاهرياً او كما تريد ان تكون: انها شيء آخر، انها تبلور مدعش وخالص لسيطرة طبقة. ان النظرية السياسية لا يمكن اذاً ان تقوم الا على انتقاد هذا المظهر والا على ايضاح ماهيته الفعلية: ولهذا لا

(٩) تراجع مع ذلك - انتقاد برنابيه ارفورت ملهم انجلز (هذا النص سول بنظر به فيما بعد).

تعالج والنظرية السياسية الدولة المرفية، بل تعالج «الشيء الآخر» الذي هو واقعها الفعلي، أو ذاتها الحقة.

لنستذكر مسار تفكير ماركس ولتتبع دربه الفكري:

- ففكر ماركس، وهو المنبع بالفلسفة الهيغلية وتصرف في السياسة متفاداً المجتمع السياسي القائم دون ان ينبجح في الحصول على نتيجة عملية.

- عودة الفلسفة الهيغلية حول الدولة، هذه الفلسفة التي تطمح الى ان تكون عقلانية الدولة وواقعها وقد بين ماركس بعد ان جرب عملياً فلسفة الدولة هذه، انها ليست الا مجرد فلسفة. وهنا يكمن انتقاد الفلسفة لا انتقاد الدولة بالذات (ان لم يكن بشكل ضمني، لتبيان التناقضات).

- تمثل فلسفة هيغل الدولة وكأنها توفيق، في المجتمع، بين المصالح الخاصة والمصلحة العامة. ولكن ماركس يضع وجهاً لوجه هذا الطموح «للتوفيق» والواقع الجاثم امام ناظره. بعد هذا ماذا نجد؟: انتقاد نظرية سياسية وسوسيولوجية انتقادية للواقع الكامن وراء الحياة السياسية.

حتى الآن ما يزال تفكير ومجربة ماركس حول «الظاهرة السياسية وحول «الأيديولوجية» السياسية سلبين وانتقاديين بشكل خالص. ان «وهم» السياسة يؤدي الى شيء آخر.

وبعد ذلك سوف يعتمد ماركس الى اسلوب الاجتزاءات التفهيرية. فالاستلاب الديني والاستلاب الفلسفي اللذين واجههما ماركس أولاً. يؤديان الى الاستلاب السياسي. فالى اين يؤدي هذا الاستلاب الاخير؟ للوصول الى الاستلاب الجفري - وبصورة خاصة الى سبب كل الاستلابات.

- لقد رجع ماركس الى جلور وإلى مكونات تاريخ الانسان. وشرع في «سرد» هذه المكونات. متخلياً بصورة كاملة عن كل معطى سابق (priori) على التجربة البشرية البسيط، ورفض بصورة خاصة ان يعتبر ان اسلوب الوجود السياسي هو المكون للوجود البشري. كل تاريخ الانسان سوف يرسم انطلاقاً من افعال بها يخدم حياته، ويتبدع الاشياء. ووجد علاقة مع الانسان الآخر، ويكون تجربته واحساسه. ان ما نقوم به هو إناسة (انترولوجيا): تتلخص وتختص التاريخ السياسي للنوع البشري بكامله.

وبعجب هذه الإناسة (انترولوجيا)، هناك الانسان الشامل الذي يتحدد فيه تماماً الفرد والنوع البشري: وإذا تنظي السياسة. ويزول موضوع «المقيدة السياسية» القائمة على وضع الفرد في مواجهة الجماعة.

ولكن لا الفلسفة ولا الإناسة تشكلان تأملًا في العالم بالنسبة الى ماركس. يجب تحقيق الطور النهائي في الإناسة، ثم، فجأة وبسرعة، حلل ماركس وسائل الثورة النهائية، اي السياسة

الآخيرة الموصلة الى المملكة التي يزول فيها الوهم السياسي. هذا التحليل لدكتاتورية البروليتاريا، خلال المرحلة القصيرة التي تكون فيها البروليتاريا «طبقة مسيطرة» من اجل الغاء كل سيطرة، انها اللحظة الوحيدة التي يُفحص فيها شكلٌ سياسيٌ لذاته وليس فقط من وجهة نظر انتقادية.

هذا المسعى للفكر الماركسي يملئ الشكل الوحيد السليم، لعرض فكر ماركس في موضوع السياسة دون اجتزاء له ودون جعله غير مفهوم.

القطع الثاني - انتقاد السياسة

ليس من الضروري الرجوع الى التجربة السياسية عند ماركس الشاب كصحفي سياسي وكشاعر ليبرالي هيغل جديد (يراجع الفصل السابق). ففي مقالاته في «رينشه زيتن» بصورة خاصة، يبرز ماركس باطل المناقشات السياسية في الديت الريناني الخاص لسيطرة كبار الملاكين العقاريين. وفي الحالة المعينة لقانون صدق عليه الديت وزاد في عقوبة القمع ضد سرقة الاحراج. لاحظ ان هذا القانون هو التعبير، لا عن المصلحة العامة، بل عن المصالح الخاصة المسيطرة على الديت.

١ - انتقاد «فلسفة» الدولة

يوجد تناقض في النظام السياسي عند هيغل. من جهة، انه يصف بصفاء خالص بالنسبة الى عصره العالم الاقتصادي الواقعي (المجتمع المدني)، وصراع المصالح وتقدم البرجوازية. من جهة اخرى، يؤكد ان الدولة، مع بقائها خارج الحقل الخاص، هي حاضرة فيه، وانها تحققه وان هذا الحقل الخاص يتعرف في الدولة على معناه الذاتي. واخيراً، ان نظامه الدستوري الوضعي، المحافظ جداً، يركز اخيراً كل الارادة السياسية بين يدي «العاهل» الملكي بين يدي بيروقراطية الموظفين: ارادة خارجة تماماً عن المجتمع المدني بدلاً من ان تكون حاضرة الوجود فيه.

يلاحظ ماركس ان هيغل لا يجيد عن الوقوع في هذا التناقض الا بفضل. سلمت التالية: فالعلاقات (الواقعية بالنسبة الى ماركس) في المجتمع المدني، ليست، بالنسبة الى هيغل الا ظاهراتية خالصة، انها توضع مؤقت للعقل. وبما ان الدولة هي الشيء الذي يتيح للعقل ان يعي ذاته بعد توضع وتجمده في ظاهرة المجتمع المدني، فهي اذاً، وبأن واحد، واقع هذا المجتمع وعقلته. وهكذا اصبح عالم الواقع عالم المثال.

وهذا الاخير هو الوحيد الواقعي. ان الدولة هي حقل التوافق وحقل الكونية.

ونطلق هزه ماركس ضد هذه الاستيهامية (او التصور الوهمي): بدلاً من العائلة، والكتل الاجتماعية، والمجتمع المدني وضع هيغل مفهوم «العائلة»، ومفهوم «الكتل الاجتماعية» الخ. ولكن هذا لا يمنع هذه الحقائق من الاستمرار في التواجد. ولذا ظلت تناقضات المجتمع المدني متواجدة.

عل الأقل، هل ان الحياة السياسية للمواطن في الدولة، مبنأى عن هذا التناقضات؟. حتى قبل ان يبين ماركس ان لا شيء من ذلك يحصل عملياً، يقول: بالنسبة الى الفرد المواطن، ان هذه التناقضات لن تُحلَّ عند المستوى التي تتواجد فيه، بل ضمن حلقة خارجية لا يكون فيه المعتبرون فقط ارباب عائلة، وعمالاً، او ملاكين، بل مواطنين. وهكذا تتحول التناقضات الى تناقض عاد شامل: تناقض الانسان الخاص، وتناقض المواطن. لان هذا الفصل بالنسبة الى ماركس هو العيب الجذري في كل وجود سياسي.

الدولة لا يمكنها ان تكون ما نطمح ان تكونه (مايزعم هيغل انها هو): ان وجودها كواقع خارجي هن العلاقات الاجتماعية الفعلية بمنح عليها ذلك (اي بمنحها من التحقيق).

يؤكد هيغل بان جوهر الدولة يقوم في سيادتها ويركز عملياً هذه السيادة في شخص انسان: من السهل تبين ان هذا الرجل الواقعي هو خارج عن الشعب الفعلي. ولكن ماركس يضيف في آخر دراسته، حتى لو كانت الدولة ديموقراطية فإن الواقع لن يتغير بصورة أساسية.

ان كل سيادة تفترض فعلاً وجود سلطة وجود تحكم تم ممارسة هذه السلطة وهذا التحكم وبالتالي وجود تناقضات وخلافات ولما كانت هذه السلطة، لا يمكن ان تسلم الى كل فرد او شخص بصورة فردية فإنها تستند الى فرد وإلى جهاز، خارج عن الفرقاء، او منفصل عنهم ظاهراً ولكي نكون امام ديموقراطية حقة، يتوجب إذن توفر شرطين:

(١) أن لا يكون السلطان شخصاً تجردياً، وبالتالي ان يتطابق فعلاً مع كل المجتمع الواقعي وهذا يعني نهاية الدولة.

(٢) أن لا يكون هذا السلطان كائناً عملياً خاصاً (ملكاً او مجلساً) ولكن مادامت الخصوصية هي التي تميز العلاقات الاجتماعية الواقعية وطلما أن الصراع قائم، فإن سيادة كل دولة تبقى دائماً سيادة خاصة: وأن الدولة لن تكون الإطار الشامل الذي تزعم أنها هو. ان الدولة مصابة بخصوصية مزدوجة تجعلها أجنبية:

- خصوصية الكتلة الاجتماعية التي تميزها عن غيرها من الكتل الأخرى.

- الخصوصية التي تجعلها خارجة على الحياة الاجتماعية الفعلية من جراء نزوعها الى التوسيع والى التوفيق.

ولهذا «فالجهورية السياسية هي الديموقراطية داخل الشكل المجرد للدولة» (نقد فلسفة الحق لهيغل). ان الجمهورية الديموقراطية البورجوازية هي بالتأكيد، تقدم، من حيث انها - يوضعها السيادة بين يدي المجالس التمثيلية، حيث تصادم الاحزاب - تعترف، الى حد ما، بتناقضات المجتمع المدني، ولكنها تزعم بان هذه التناقضات محل وتسوى من قبل المواطنين (التميزين (ايدولوجياً) عن الافراد او الاشخاص كالفراد بعيثهم) في عالم مختلف تماماً، هو عالم الدولة.

وتتم العودة هنا أذاً الى سلمة هيغل المثالية: الدولة هي التي تكمل وتشكل المجتمع المدني. ويقول ماركس لما كان الوسواس السياسي هو الذي مايزال يولد الى اليوم «هذا» الوهم... في حين انه، بالعكس، بالواقع، الدولة هي التي تقوم على الحياة الاجتماعية (العائلة المقدسة).

٢ - انتقاد اصلاحات الدولة

الف) الدولة محروقة من الدين

لا يقف ماركس طويلاً عند الاطروحات القائلة بان التحرر السياسي للناس يتم بفضل الغاء كل الامتيازات السياسية لصالح دين ما في الدولة. يرد ماركس على برونو بوور بصورة خاصة الذي عرض في مؤلفه «المسألة اليهودية»، هذه الاطروحة، بقوله: أولاً- بان الدولة اللادينية تفصل الدولة الدنيوية عن الدين «الخاص» (الموضوع خارج الدولة). وبالتالي، فان علمانية الدولة لا تلغي الدين بل تمنحه كامل استقلاله كما يمنح هذا الاستقلال للدولة، ان الحياة الدينية «الخاصة» هي دلالة على فصل الوجود البشري الى قسمين. ثانياً- يضيف ماركس، ان المواطن التابع للدولة التي تدعي لنفسها مظهر الكونية، لانها متخلصة من خصوصية الدين، لا يسلم كامل ذاته لهذه الدولة: انه يعزل عنها او يستخلص منها ذاته الدينية. ان الديمقراطية السياسية «العلمانية» تظل أذاً، بصورة اساسية دينية من جهة ان الانسان فيها يتصور حياته الحقة وكأنها ابعد من فردانيته الذاتية.

ان افراغ واسقاط الانسان لكَتَيْته النهائية (لكينونته النوعية) في «كل آخر» او «فيا وراء»، هو جوهر الدين وهو العلاقة الدالة على كل استلاب.

يجب اذاً الغاء الدين. ولكن ماركس، وهو يعمل دائماً وفقاً لارتدادات ونكوصات متتالية، يؤجل الى وقت متاخر الدعوة الى الغاء الاستلاب الديني: يجب أولاً تحويل وتغيير التناقض القائم بين الدولة ورعاياها، بين المواطن والانسان الخاص.

وبالاختصار، عندما تتحرر الدولة من الدين اي تنفصل عنه، فان الوعي الديني عند الافراد يصبح حراً في الاعتقاد او في عدم الاعتقاد، والدولة حرة، ولكن الانسان لا يتحرر ابداً.

ب) انتقاد العقل السياسي.

بمناسبة عياد النساخين في سيليزيا ورسوم الخنفه بهذه المناسبة فريدريك غليرم الرابع وفيه بدا المعامل وكأنه «يرسم» الحل للشقاء الاجتماعي بالارادة الطيبة من قبل الادارة وبالاحسن المسيحي من قبل القادرين، حاول ارنولد روج A. Ruge، في مقال في فوروروتس Vorwärts، ان يبين ان قيام اية ثورة اجتماعية في ألمانيا هو امر مستحيل لأن «الروح السياسية» التي تتميز بها انكلترا، مفقودة لدى الامة الألمانية. والتَّطَلُّ، بحسب رأي روج، هو في شكل الدولة. وفي المفهوم السياسي، وفي خياب امثال هذه الاحزاب السياسية الخ.

وروداً ماركس في نفس الصحيفة. ان الليبراليين الانكليز، بالرغم من «مقالتهم السياسية»، لا يستطيعون ايجاد شيء آخر، لمقاومة العوز، الا اقامة «بيوتات العمل» الرهبة. واعتقدت حكومة «الكونفانسيون» الفرنسية لسنة ١٧٩٣ انها تخارب الرؤس والمجاعة بواسطة بعض المراسيم، الامر الذي لم يمنع الشعب الجائع من الموت جوعاً.

لماذا؟ لان مبدأ الدولة بذاته يفترض وجود تناقضات تهدف الدولة (زعماً) الى ملاقاتها. «الدولة هي مؤسسة المجتمع المدني، وهي لا تنفصل عنه. ان «التكات» الظاهرة في الدولة الليبرالية الديمقراطية ليست اذاً معزوة الى اسباب عرضية طارئة او خارجة عن ذاتها وعن النظام الاقتصادي الذي انتج هذه الدولة (سوء ارادة الموظفين، مساوية الخونة والمشبهين، غياب الاحسان، قوانين طبيعية، الخ). ان مساوية الدولة المتينة ليست شيئاً آخر الا مساوية النظام الاقتصادي الاجتماعي المتعلق بالرق؛ ان مساوية وتكات الديمقراطية السياسية ليست شيئاً آخر الا مساوية المجتمع البرجوازي. ان وجود الدولة ووجود الرق امران معتمدان لا يتفصلان.

اما الذكاء السياسي، فهو بالضبط، بالنسبة الى ماركس، هذا العجز الجفري عن ادراك الاسباب الاولى العامة «للمآسي» السياسية. وكلما كان «الفكر السياسي» اكثر غمراً، وكلما ازداد وعياً لحدود السياسة، كلما ازداد ضعيفاً، وعلى هذا رأى روسبير في الثوابت الاجتماعية وصدر الآلام السياسية، وعاتقاً بوجه الديمقراطية النقية، وهو لا يرى من حل آخر الا تأسيس الديمقراطية على التقشف السارطري.

ان مبدأ السياسة هو الارادة. وكلما كان الفكر السياسي محدوداً، كلما ازداد كمالاً وإيماناً باطلاقة قوة الارادة، متعامياً اكثر فاكثر عن الحدود الطبيعية والاخلاقية للإرادة، وبالتالي كلما كان اقل قدرة على اكتشاف مصدر الاضرار الاجتماعية (ملاحظات هامشية).

كل حل «سياسي» هو اذاً حل جزئي. والثورة «السياسية» هي ثورة تقوم بها طبقة تطرح في الدولة الجديدة وضعها الخاص، وتعطيها كمهمة تحرير المجتمع بأكمله، مع تحكمها بالنزاعات المثبتة عن سيطرتها. «هذه الطبقة تحرر المجتمع بأكمله، انما فقط ضمن الفرضية القائلة بان المجتمع بأكمله هو في نفس وضع هذه الطبقة، أي انه يستطيع الحصول على المال والثقافة، على هواه». (نقد فلسفة الحق لهغل).

ان هذا لا يعني ان ماركس ينكر التقدم «الثوري» الذي تقدمه الديمقراطية السياسية البرجوازية. (خلال ثورة ١٨٤٨ في ألمانيا، نادى، وهو على علم كامل بالامر بدمع ثورة «سياسية» برجوازية». ولهذا الديمقراطية الفضل بانها تضع في الحكم طبقة تنشط تقدم القوى المادية، وتوحد بين القانون والمجتمع، وتنظم تصادم القوى الاجتماعية، وتعطي للبروليتاريا، الوسائل السياسية والحقوقية لكي تنمو وتكون كطبقة. ولكن هذه الفضائل ليست فضائل ذاتية: فهي ليست الا العوامل التكتيكية في صراع الطبقات الذي هو الصراع الحقيقي الوحيد.

ولم يتغير ماركس مطلقاً بعد ذلك، حول هذا التصور- الوهم للأشكال السياسية. وفي كتابه «انتقاد برنامج غوتاه» (١٨٧٥) اعترف ماركس «بان الدولة الحالية، هي واقع مختلف جداً في ألمانيا، وفي سويسرا او في الولايات المتحدة، ولكن، في كل مكان هناك صفة اساسية مشتركة: انها تركز «عل ارضية المجتمع البرجوازي الحديث، المتطور نوعاً ما، من وجهه نظر الرأسمالية (نفس المرجع). ذلك هو الفرق الوحيد بين الدول الديمقراطية والدول الأقل ديمقراطية في العالم الحديث»^(١).

اذا كان الفرق الوحيد يكمن هنا فذلك لان الدولة لا تجد اساساتها الذاتية في ذاتها. الخطأ الذي اكتشفه الفيلسوف ماركس سنة ١٨٧٥ في برنامج الحزب الاجتماعي الديمقراطي الألماني هو: «انه بدلاً من معالجات المجتمع القائم وهذا يصح بالنسبة الى كل مجتمع مستقبل، كأساس للدولة الحاضرة «او المستقبلية بالنسبة الى المجتمع المستقبلي» تعالج، بالعكس من ذلك، الدولة كواقع مستقبل، له اساساته الفكرية الذاتية الاخلاقية والحرية (نقد برنامج غوتا).

٣- نقد اشتراكية الدولة

لم يقدم لا ماركس ولا حتى انجلز، في اي مكان، اي نقد منهجي لاشتراكية الدولة- ومعارضتها المطلقة لكل منيج يهدف الى شركة وسائل الانتاج من قبل الدولة- من قبل دولة غير دولة البروليتارية، ومن اجل الاعداد لالغاء الدولة بالذات- ليس بالامر المشكوك فيه.

وقد سبق ان بدأت هذه الاداة في اجابة ماركس على دوج سنة ١٨٤٥. والاحتقار الذي اظهره ماركس اتجاه اشتراكية الدولة عند لوبيلان برز عند دراست للثورة الفرنسية سنة ١٨٤٨ (صراع الطبقات في فرنسا سنة ١٨٥٠) وفيه يفضح السذاجة التي تقوم على الاعتقاد بإمكانية الغاء فئة الاجراء، او بصورة ابط تغيير الواقع العمالي بمجرد انشاء «وزارة عمل» في الحكومة المؤقتة. «تنظيم العمل: ولكن جماعة الاجراء هم حاضراً التنظيم البرجوازي للعمل القائم حالياً».

ومعارضة انجلز وماركس لفردينان دي لا سال وللاتحاد العام للشغيلة الألمان تركز لا على معارضتها فقط للقومية بالمفهوم اللاسالي بل ايضاً على مواد برنامج لاسال الذي يطلب العون السياسي والمالي من الدولة من اجل مساعدة التعاضديات العمالية.

(١) يميل أحياناً ماركس بوجود أوضاع غمطلة وغامضة مؤقّتاً، في كتابه «الثامن عشر من برور» ولويس بونا باوت (١٨٥٢) وفي مجلد نحو «السلطة الحكومية» (السلطة التنفيذية) في فرنسا منذ للركزية الكابيتالية حتى أتم ملكية لورز، ويصرح أن هذه السلطة كانت في البداية الآلة التي مكنت البرجوازية، من أن تهيء وتحضر تحريرها، كما أنها كانت الآلة التي مكنتها من السيطرة. وأضاف أن السلطة التنفيذية تبويع الأمير الرئيس، وكأنها أصبحت مستقلة عن كل طبقة إذ أصبح بالامكان تسليمها لأي معارض. ولكن، في الواقع- يقول- أن هذه السلطة تبصر في هذا الحين من مطلب طبقة أخرى (غير مسيطرة ولكن مهمة) طبقة الفلاحين للاملاكين الصغار.

هذه المطالبة ظهرت سنة ١٨٧٥ في برنامج الحزب الاجتماعي الديمقراطي الألماني، فثار ماركس قائلاً: «إن الاعتقاد بإمكانية بناء مجتمع جديد بواسطة مساعدات الدولة بنفس سهولة بناء طريق سكة حديد جديدة، هو امر جذير بافتراسات لاسال». ولا يفيد في شيء واقع ان هذه الدولة المرجحاة هكذا «سوف» تكون تحت «رقابة» جماهير الشغيلة، لان هذا الشعب «عندما يطلب معونة الدولة على هذا الشكل، يظهر كامل وعيه بأنه ليس لا في السلطة ولا هو ناضج لتسلمها» (نقد برنامج غوثا).

ولا يختلف الامر عن ذلك الا اذا استولت البروليتاريا استيلاء كاملاً على الجهاز الحكومي وليس بشكل ديمقراطية «شائنة» ولكن بشكل ديكتاتورية. وايضاً، وحتى في هذه الحال، ان «اشتركية الدولة»، لن تكون «غاية» بل وسيلة انتقالية للميلور الى الشيوعية.

في «الانتي دورن» (القسم الثالث، الفصل الثاني) يوضح انجلز المرمى من وراء تدويل القرى الانتاجية. يقول انجلز عندما تصل هذه القرى الانتاجية الى حالة من التطور بحيث تعجز الملكية الخاصة عن تشغيلها واستثمارها، وعندما تعجز الشركات الماسمة بالذات لا عن ذلك ايضاً، عندئذٍ سواء وجدت التروستات أم لم توجد يتوجب اخيراً على الممثل الرسمي للمجتمع الرأسمالي، أي الدولة، ان تتولى الادارة. واذا بُدِ هذا التدويل بضرورات اقتصادية حقيقية وفعلية فان ذلك يعني ان تقدماً اقتصادياً يلعب دوراً ثورياً بصورة موضوعية. لا شك وان تحول وسائل الانتاج الى ملكية الدولة لا يلغي صفة رأس المال عن هذه الوسائل. والدولة ليست بدورها الا التنظيم الذي يتخذه المجتمع البرجوازي من اجل المحافظة على الظروف الخارجية لاسلوب الانتاج الرأسمالي في وجه التعديلات الحاصلة من قبل العمال ومن قبل الرأسماليين الافراد. والدولة العصرية، مهما كان شكلها، هي مَكَنَةٌ رأسمالية اساساً... كلما ازدادت انجحاً نحو الرأسمالية، الجماعية، في الواقع، كلما ازدادت استغلالاً للمواطنين. ولكن «العلاقة الرأسمالية تصل الى ذروتها ثم تنقلب» وعلى هذا ولا تكون ملكية الدولة لوسائل الإنتاج حلاً للمشكلة، ولكنها تحمل في ذاتها الوسيلة الظاهرة او الشكل الذي يرتبط به الحل.

وهكذا تكون الطريق «الواجبة الاتباع» معلومة لدى البروليتاريا، بفضل الرأسمالية بالذات، ولن يكون أمام البروليتاريا فيها بعد، «الا الاستيلاء على سلطة الدولة»

٤ - نقد الطوباويات اللاسياسية ونقد الفوضوية

أظهر ماركس وانجلز احتراماً دائماً دائماً للطوباويات الشيوعية التي نادى بها أوين وفوريه. وحتى الشاب وتلن (رغم انها حارباها) حرصاً وقد دائماً على رد بساطات هذه العقائد، الى ان الاسباب الاقتصادية للانقلابات العميقة التي حصلت في القرن التاسع عشر لم تكن قد ظهرت.

وبالمقابل أحترفا لهذه العقائد بفضل هو أنها فهمت أن الملكية الخاصة، تخرب بصورة جذرية، وتقلب رأساً على عقب كل التنظيم الاجتماعي والسياسي حتى في بنياته الفوقية الحقوقية والدينية والأيدولوجية، وأن البروليتاريا التي تتضرر منها ضرراً مطلقاً، ليس لها أن تتوقع منها أي خير.

الا ان ماركس وانجلز وجها ثلاثة انتقادات الى هذه المذاهب:

- ان هذه المذاهب ترى في الشيوعية عملاً للفرد أمام المجتمع أو أمام الجماعة ولكن خروجية هذا، الكائن الاجتماعي بالنسبة الى الشخص الفرد (اي هذا التباين) هي أساس كل الاستلابات وكل الآلام.

- أنها تحل محل الملكية الخاصة العائلة لبعض المميزين فملكاً لكل شيء من قبل الجميع، بحيث انها بهذا لا تعمل الا على تعميم العيب الاساسي القائم في كنه الملكية: السيطرة على الانسان باسم مقولة الاقتناء . انها تقضي الانسنة . فضلاً عن ذلك انها لا يمكن، بالتالي، ان تنتهي الا الى مطمح مقلص؛ كل ما هو غير قابل للملك المشترك (ثقافة، نبوغ، حب لشخصي) ملغى: من هنا مشاعية المرأة، والمعاشرية للازواج، (الصحة)، والاعتدال والباطلة، الخ:

- انها وتريده الغاء الدولة وبين ليلة وضحاها (انجلز Anté Dühring)، دون ادراك انه ليس بالامكان تحقيق الشيوعية عن طريق الغاء الدولة، بل على العكس، ان الشيوعية هي التي من نتائجها زوال الدولة بصورة تدريجية.

ان هذا المآخذ الاخير هو المآخذ الذي ما انفك ماركس وانجلز يوجهانه الى باكونين Bakounine وإلى كل الفوضويين. «كمستظر يعتبر باكونين صفرأ، عدماً» (ماركس) كتاب الى بولت (١٨٧١). ويرأي انجلز يزعم باكونين ان الدولة هي التي اوجدت رأس المال، وان الرأسمالي لا يحفظ برأسماله الا بفضل الدولة. (رسالة الى ف. كوزنو ١٨٧٢). «وبالنتيجة، لما كان السر الرئيسي، بالنسبة اليه هو الدولة، فانه يتوجب قبل كل شيء الغاء الدولة، وعندها يذهب رأس المال من تلقاء ذاته الى الشيطان» (نفس المرجع). بالنسبة الى ماركس وانجلز، انه هذا الرأي هو ضلال في التحليل البتدليل. انه مجرد «قلب» للفكر السياسي عند الديمقراطيين: وفي الحالتين تعتبر الدولة كواقع مؤسس للمجتمع الاقتصادي.

ولكن هذا الضلال النظري يمر وراءه نتائج عملية خطيرة بالنسبة الى الفوضويين، في الواقع، اذا كانت الدولة الشر المطلق الذي عنه تصدر كل الشرور فان السياسة (اي العمل غير الثوري من اجل احداث انقلابات سياسية في المجتمع السياسي القائم) هي شر آخر يجب الاحتراس منه: ويجب القيام بالدعاية والطمع في الحكومة، ثم تنظيم الذات وعندها يصبح كل العمال من جانبنا اي الاكثرية تسقط كل السلطات، وتلغى الدولة، وتضع مكانها وتنظيم العالمية. هذا العمل العظيم، الذي تبدأ به المملكة الالفيه، يسمى التصفية الاجتماعية» (انكلز، نفس المرجع).

وهذا يعني، تناسي أن الدولة القائمة تستطيع، ويجب أن تُستخدَم حتى تنجز كل التغيرات الاقتصادية التي تحقق كمال الرأسمالية حتى بلوغها ابعاد تناقضاتها (يراجع القسم ٤ صفحة ٦٥٤) ان الفوضوية في نظر ماركس وانجلز هي مجرد عمل ارادي غير علمي لا يراعي لا العملية الديالكتيكية التاريخية، ولا ان الثورة ليست مجرد تفكير بسيط بالثورة بل هي تطبيق عملي Praxis^(١).

والصدام بين باكونين وماركس داخل العالمية يعكس هذه المعارضة النظرية والتطبيقية. (يراجع القسم ٤).

٥ - انتقاد القومانية

ان انتقاد القومانية لا يحتل مركز كبيراً جداً في التأليف النظري عند ماركس وانجلز. فالقومانية فيه مصنفة في عداد «الأيديولوجيات»، اي التصورات التي تقوم بفعل الظروف المادية في العالم. ولكن الانسان يصوغها ويجعلها من مكونات ذاته ويرفعها الى مستوى القيم. ولكن اذا كانت الحواجز التي ترتدي اشكال قوميات او دول تعبر عن ذاتها فوارق فعلية بين البشر، فاذا هذه الحواجز ليست الا نتيجة التحديد المؤقت (والذي يتلاشى في مجمله) للفضاء الجغرافي الذي تتم فيه اتصالات الناس في ما بينهم مع متوجاتهم. والطبقة التي تمتلك ضمن الحدود الجغرافية «للدولة» ما القوى المتجهة في هذا الفضاء، تمتلك كامل الامة. وهي تموضع وهذا المملوك وتجعله وطناً. «اما العمال فليس لهم ذاتياً اي وطن». (البيان الشيوعي) فضلاً عن ذلك ان الحدود الدولية والمناقشات بين الشعوب تزول اكثر فأكثر مع نمو البرجوازية وحرية التجارة، ومع السوق العالمية، وتوحيد الانتاج الصناعي وما ينجمه من تشابه في الظروف المعيشية المترافقة مع هذه المستجدات (البيان).

ولكن الخلافات بين الدول القومية، مثل الخلافات السياسية الداخلية هي مظاهر ثورات تمز الرأسمالية. انها قد تكون مناسبة لتسريع العملية التي تصل بالبرجوازية الى اوج سيطرتها. وفي مطلق الأحوال ان الاطار السياسي القومي هو الاطار الطبيعي حيث يدور صراع الطبقات المباشر: وليست الامة محتواه بل شكله (البيان). ك. ماركس - انتقاد برنامج هوتا).

وانتقاد «القومية» و«حق الشعوب في حكم نفسها بنفسها» قائم عند ماركس كما انتقاده وللأهمية او العالمية (internationalisme).

(١) كل هذا لم يمنع السيد روبيل Rubel من الكلام عدة مرات عن «السلطة الفوضوية عند ماركس»، (يراجع كارل ماركس محاولة في السيرة الفكرية، ص ١٠٦) غير ان ماركس لا ينتقد فقط صف الفوضوية التي نادى بها باكونين، بل يعتقد كل السلطات الفوضوية: هذه الفوضوية مهما كانت اشكالياً، تقول بطريقة إنسانية متكونة بكاملها خلال فورة ثانية عبر كل تاريخ الجنس البشري. فهل لان مسألة التجسد وردت بأن معاً في البوذية، وفي المسيحية يمكن القول بأن مسلة المسحبة هي البوذية.

عقب مساهمة ماركس وانجلز في الاعمال التحضيرية التي اولدت فيها بعد «حلف الشيوعيين». ثم التخلي عن الشعار السلمي الأممي القديم ولعصبه او حلف العادلين: «كل الناس اخوة» واستبدل «ابرويتاري كل البلدان، المحذوا». وبالفعل ليس بإمكان كل الناس حالياً ان يطبقوا الأممية (اذا كانوا كلهم يستطيعون التفكير بها)، ان الاخوة الكونية ليست واقعة، في حين ان الأمة الدولة هي واقعة (عل كونها اشتقاق)؛ وليست المناداة بوجوب الوجود انتقال الى الوجود وهنا كمثلث، لا يمكن للموقف المتمركز ان يفهم كرفض «للارادة الحرة الطيبة» التي نادى بها كنت، وللارادة الذاتية الفخية. ان الأممية الحالية التأملية او الحقوقية هي بالنسبة الى ماركس من منتجات العالم البرجوازي، مثلها مثل القومية (القومانية).

- استنتاج. - لم يبق شيء من السياسة. ان فكر ماركس ليس، حتى الآن، الا لمخل سياسي ضخم. ان السياسة كاسلوب فكر وكاسلوب وجود، قد زالت تماماً. ولكن عندها كيف يتوجد الانسان؟ وما هو التاريخ؟ وما هي حيرورة الانسان؟ ومستقبله.

المقطع الثالث - الاناسة (الانتر وبولوجيا) عند ماركس

١ - منبع ماركس

لقد شدد ماركس كثيراً ودائماً على الصفة العلمية لاشتراكيته. وقد شدد كثيراً ايضاً على وحدة منهجه، وعلى المحتوى العلمي الذي يطبق عليه هذا المنهج.

في نظر ماركس لا يوجد «مضمون علم» اتوجد مستقلاً اي قبل ان يستولي عليه الانسان ويعالجه. والا، فهذا يعني التسليم ان هذا المضمون هو معطى لبداهة او حدس محسوس وأني. وهذا يعني التسليم، قبل كل تجربة، بوجود «نومن» *noumène* اي «ذاتية محضة». ولما كان المنهج الماركسي، يبدأ برفض كل تطلق *absolutisation* سواء للمحاثق الحالية، ام لشيء يتوجد لداته خارجاً عن الانسان الفرد.

مثاله، العلم السياسي الذي يزعم انه يطبق على مقولات اقتصادية اولية انه علم مزور، لانه يطلق *absolutise* واقعة هو النتيجة الموقته لسلسلة كاملة من التفاعلات المتبادلة بين الانسان والطبيعة. انه لا يمكن ان يتجاوز هذه المرحلة التي افترضنا ليعمل الى مطلق من المعرفة.

وإذا يجب الانطلاق من التجربة البشرية. اذ في الواقع. ان العالم المحسوس ذاته ليس شيئاً آخر، بحسب ماركس، غير النشاط العملي للحواس البشرية. (الاطروحة الخامسة حول فوريانج) ولكن لا موضوع المعرفة، ولا ملكة العرفان عند الفرد، هما شيان ثابتان: فالاول والاخر بينهما علاقة نشاط دياكتيكي. ان اول معرفة للانسان، هي ايضاً شديدة الالتصاق بالطبيعة: انها ليست الا وصفاً حسياً، الفرض الذي يعرفه الانسان يوجب منه سريعاً. وعندئذ يجرّد الفرد من الموضوع بعض الخصائص التي تزيد من حمية معرفته وان كانت هذه المعرفة اقل آنية. مباشراً

عبر هذه الحركات المتتالية، يبقى العلم savoir معرفة محسوسة الا انها مفتحة ومؤنسة، كما ان الموضوع الشيء المعروف هو ايضاً يفتنى ايضاً بتحديدات جديدة (غير مرئية حتى حينئذ، وأذاً غير قائمة بالنسبة الى الانسان). وهكذا تكون كل معرفة انتقاداً لان مضمونها ليس لا مطلقاً ولا محدداً وان حورها الدهن الذي يجري هذا العمل فيه. العلم يتقدم داخل تناقضات تبرز وتطرح للمناقشة مسائل جديدة.

الفكر البشري، في كل تناميته، هو دائياً وسائل (اي يستعين بالادوات والوسائل) انه يجبر في الظروف المفروضة عليه بفعل علاقة الانسان بالطبيعة من اجل ان يحقق ذاته وهكذا ليست عملية المنطق الديالكتيكي، بحسب كارل ماركس الا امتداداً للاعمال البشرية واعادة لها العلم لا يخلق خارج التفاعل الذي به يحقق الانسان ذاته وينميها: انه ديالكتيك كالواقع بالذات، الذي هو غاية الانسان ومراحه.

وهكذا لا يكون هذا «العلم» نظرياً بل هو تطبيق عملي Praxis. وبذات الوقت، انه غير «تأملي» بل توري^(١).

ان «الايدولوجية»، بحسب كارل ماركس، هي بالضبط الوهم القائم على علم يدعي لنفسه الاستقلال تفاعلية الانسان الحيوية وعن وجوده التجريبي، كما يدعي نفسه ان من نتاج الوعي. ولما كان من الوعي لا يمكن ان يكون شيئاً آخر غير الكائن الواعي... (و) الحياة هي التي تحدد الوعي» (الايدولوجية الالمانية). الواقع. ان الايدولوجية ليست «مستقلة» عن الواقع، انها ثمرة استلاب انزلت الى وجود الناس المادي.

٢ - المادية والانسنة

الف) طبيعة الانسان

كتب ماركس في «الاقتصاد السياسي والفلسفة» (١٨٤٤): «ان الطبيعة، الأخوة بصورة مجردة، اولدائها، المحددة بفعل انفعالها عن الانسان. هي بالنسبة الى الانسان عدم».

وبالعكس وقد شدد ماركس على هذه النقطة كثيراً، لا يوجد انسان (ولا وعي انسان ولا فكر انسان) بدون الطبيعة، وخارجاً عن نطاق المبادلات بين الانسان والطبيعة. هذان الطرحان يحددان تماماً مكان مادية ماركس: هذه المادية لا تعطي كل شيء للعالم الخارجي المحسوس.

الطبيعة انتجت الانسان، ولكن ليس في هذا الا الفعل الاساسي لتفاعلية سوف تجري بعد الآن، بين قطبين: الطبيعة والانسان (وهما جميعاً مرتبطان ومتفصلان). الطبيعة تنتج الانسان لكي

(١) إن ماركس لم يع يوماً منه تجاه منطق هيغل الديالكتيكي والشكل الذي قلبه به إلا بصورة تدريجية، وخصوصاً انطلاقاً من سنة ١٨٥٨ (راجع بصورة خاصة «مساهمة في انتقاد الاقتصاد السياسي»، وفيها بعد، مقدمات «دراس الماله» ومع ذلك، فانه لم يتوقف عن تطبيق هذا المنطق في كل مؤلفاته.

تأنس والانسان بدوره، هو مجموعة احتياجات تحد كفايتها في الطبيعة أولاً.

من هذه العلاقة الأولى الطبيعة (بين الاحتياج البيولوجي للانسان وارضاء هذا الاحتياج في الطبيعة) الى العلاقات الأكثر تعقيداً بين الناس وبين المؤسسات، لا مفر من الاتصال ولا معدى من الاستمرار: «الاحتياج هو في اساس المجتمع والتاريخ» (ج-ي كالفز Calvez وفكر كارل ماركس، ص ٣٨٦). ولكن بين العلاقة الأولى المباشرة، والعلاقات التالية تُحسّر انتاجات الانسان التي هي وسائله لارضاء احتياجاته.

وسرى ان الاستلاب قد ينزلق في عملية ارضاء الاحتياجات هذه.

باء) ولادة الانسان والمجتمع بفضل العمل

ان الحركة الأولى التوفيقية بين الانسان والطبيعة هي العمل البسيط (الطاف)

وبعد مجاوز هذه المرحلة غيّل الانسان، وفصل، وصنّع الاشياء الطبيعية: وكان من الواجب رسم خطة، واختيار المواد وملائمتها مع الغرض الذي يجب بلوغه. لقد كوّن الانسان عقله. واستمد من الطبيعة شيئاً ما (الأداة) التي اندمجت في ذاته، ولكنه لم يستهلكها: الاداة هي وسيط بين الطبيعة والانسان. بعد الآن لم تعد الاشياء التي صنعها الانسان بفضل وسائل العمل المصنوعة من قبله اشياء بسيطة، انها منتجات خلقها بيديه.

لم يتم النظر حتى الآن الا الى علاقة الانسان بالطبيعة، العلاقة المباشرة أولاً، ثم المعقدة بواسطة العمل فيها بعد. ولكن هناك علاقة ثانية مترتبة مع هذه العلاقة انها العلاقة بين الانسان والانسان الآخر.

ان الانسان اذا كان وحيداً، مفرداً تجاه طبيعة فظة، فانه لا يتعرف على ذاته من خلالها، وتبقى الطبيعة غريبة عنه الى الابد لانها طبيعة اخرى. يجب ان يعرف الانسان ذاته من خلال احتياجه للطبيعة حتى تبدل له هذه حنونه. لماذا يتم الامر على هذا المثال؟ لان ماركس، يضع في المنطلق ان «الانسان» ليس شيئاً آخر الا كائنات متباعدة عن الطبيعة، قدرة (وقصديته) هي الكوينة والشمول، وتحطيم خصوصيته، وتحطيم الفصل الذي يجعله في مواجهة الطبيعة، وكذلك تحطيم الحاجز الذي يفصله عن الانسان الآخر. هذا ما يقصده ماركس عندما يقول بانه يوجد في الانسان، منذ ظهوره، «الكائن النوعي» للانسان.

ان العلاقة الأولى، الأكثر طبيعية، والتي عرف بها الانسان الانسان الآخر كموضوع لاحتياجه والتي بها تبدأ الطبيعة بالتأنس بالنسبة اليه. هي العلاقة بين الرجل والمرأة، عرف الرجل والمرأة، أولاً، الاحتياج الطبيعي لكل منهما تجاه الآخر: ان لكل منهما طبيعة بالنسبة الى الآخر. ولكن، بفضل هذه العلاقة الأولى رأى الانسان نفسه كجنس بشري + وهي اول علاقة اجتماعية، مباشرة ايضاً (اي بدون وسيط) مع الطبيعة، وهي ايضاً، مصدر ثقافة للانسان على

نفسه: ان هذه العلاقة الاولى عندما تبعث في الانسان الاحاسيس (التعلق، الغيرة، الخ) محول وتغني طبيعته فيها بعد وفضل العلاقات الاجتماعية الأكثر تعقيداً، من العلاقة العائلية الطبيعية، فرضت نفسها واساطلت فيها بين الناس (تبادل المنتجات، العادات المشتركة أموال مشتركة) ولولدت مجتمعات اقل قرأاً من الطبيعة. ان طبيعة هذه العلاقات تظل قائمة دائماً، الا انها اصبحت، أكثر فاكثراً، وليدة التربية. لقد دجبت البشرية أكثر فاكثراً: ان عملية كونه الانسان قائمة قاعده.

ان عمل الانسان المنتج يدخل في هذه العملية، ولي الواقع ليس هذا العمل فقط، كما رأينا حتى الآن عملية توسط بين الانسان والطبيعة: انه يلعب أيضاً دور توسط اجتماعي. وان احتياجي وأنا، يلقي كفايته بمنتجات عملك وانت؟ وبالعكس. ان الانسان يفترق اذاً عن منتوجه، ليس لانه يتخلل عنه لغيره ببساطة، ولكن لان المنتج، حتى قبل تبادله قد استبدل بالنسبة الى المنتج بشئ او بقيته، ولكي لا تكون هذه القيمة مجرد شئ، دون علاقة بالعمل المنتج، على يد الانسان فانها يجب ان تمثل واقعاً الفعل الانتاجي، ولكن، في سوق التبادل، تصبح هذه القيمة مستقلة، وعندما يتعزى الانسان من وسائل انتاجه على يده ممتلك، فان هذا الاخبر يكون قد اختص نفسه ليس فقط بمنتجات الشغل، بل ايضاً بقيمة هذه الانتاج. اما الشغل المغبون المحروم فلا يقدم الا قوة عمله. في حين ان كل ما يتبع، والوسائل التي بها يتبع، والطبيعة بالذات حيث ينشط، كلها مفصولة عنه والمجتمع الذي يستهلك هذه المنتجات، يصبح غريباً عليه، لان العمل فيه لم يعد وسيلة تقارب بين الناس بل مصدر تفرقة.

٣ - المادة التاريخية

في نظر ماركس، تاريخ الانسان في المجتمع ليس شيئاً آخر الا العلاقة الاساسية: انسان - طبيعة - انسان. التاريخ ينشأ وينمو انطلاقاً من الوساطة الاولى التي تضع الانسان على علاقة مع الطبيعة، والتي تضع الانسان على علاقة مع الناس الآخرين، اي العمل. التاريخ اذن هو تاريخ توليد الكائن النومي للانسان. بالعمل ولكل الواسطات التي تنفرع عن هذا العمل وهذا لا يعني القول بان التاريخ لا «يمكس» الا نحو القوى المنتجة: هذا يعني فقط ان هذه القوى المنتجة هي الوقائع التاريخية القاعدية، وانها هي اساس التاريخ: ولكن، بالطبع، يتضمن التاريخ ايضاً كل ما هو مضرع عنه (وبصورة خاصة كل الصيرورة التفاضلية عند الانسان، وكل استلاباته وكل ما يتبع من الاستلابات).

والتاريخ هنا ليس له من اساس آخر غير كل بقية الواقع. ولما كان الواقع، كما رأينا، هو دياكتيك، فله صيرورة: من اجل هذا له تاريخ وانه تاريخ. ولهذا فالمادية التاريخية لا تختلف عن

المادية الديالكتيكية: انها تطبيق، على التاريخ، لعقيدة من اجلها يمتلك الواقع بنية ديالكتيكية^(١).

وكما ان المادية الديالكتيكية، في مظهرها السلمي، تقوم أولاً على رفض كل معطى ازلي او فوق التجربة الحسية، كذلك المادية التاريخية. في مظهرها السلمي، تقوم على رفض كل قراءة للتاريخ لا تنطلق من الحدث التاريخي الاساسي. انها ترفض كل قراءة للتاريخ تقوم على القبول، كموضوع من التاريخ. اما بموضوع مساوي (الله. العناية الإلهية- الروح) واما بموضوع لا يكون بذاته الا اشتقاقاً من العمل الابداعي للانسان (افكار الانسان، الامم، الدول، الامبراطوريات، الكنائس). ويشكل خاص انها ترفض الفلسفة الهيغلية للتاريخ، التي تجعل من هذا الاخير تاريخ الروح (Esprit)، والتي تهدف الى العودة بكل الواقع الى توضيحات متتالية للروح. رفض ايضاً «التاريخ الفلسفي» على طريقة برونو بورور Bruno Bauer الذي يجعل من التاريخ مجرد معارك افكار.

ولكن لكي يكون التاريخ البشري واقعياً وأميناً، نحب العودة الى الفعل الاول الذي انشا الانسان وجعله مختلفاً عن بقية الطبيعة وعن الحيوانات: انتاج السلع من اجل اشباع حاجاته. هنا يبدأ التاريخ وعلى هذا يستمر. لا شك ان اشباع الحاجات الأولية قد ولّد حاجات اخرى ولدت بدورها أدوات جديدة وعلاقات تبادل الخ. لا شك ان العلاقات الاجتماعية تغتني وتتغير بتغير الكيفية الاجتماعية للانتاج، ولكن في الأساس يوجد دائماً الانسان. التاريخ البشري لا يمكن ان يحكي الا حكاية الانسان. ولكن هذا الانسان هو بصورة أساسية، تركيبة من الاحتياجات يمكن اشباعها بالعمل المنتج. واذا عمد التاريخ الى قصص حكاية احداث الانسان متغاضباً عن هذا الحدث التاريخي الاساسي، فانه لا يستطيع عزو أسباب الاحداث البشرية الا الى تحريفات او الى احداث جانبية.

هناك دائماً، تفاعل، فيما بين العلاقات الاجتماعية والقوى المنتجة. ان هذه تحدد تلك التي بدورها. تولد احتياجات ووسائل اخرى لارضائها: ان مستوى معيناً من القوى المنتجة قد ولّد العلاقة الاجتماعية للملكية الخاصة التي وفرت بذاتها الشروط من أجل تقدم جديد في وسائل الانتاج.

ورفض ماركس، كحدث تاريخي اساسي، ضمير الانسان ووجدانه، فهل هذا يعني ان هذا الضمير غائب عن التاريخ وانه لا يلعب فيه دوراً؟ أبداً. ما يرفضه ماركس هو القول بوجود ضمير ووعي خالص، كامل من قبل، له كل ابعاده، مهيم كآله حافظ أو كجني غير منظور فوق الذات الطبيعة للانسان. وعي خارج عن الابداع الذاتي التدريجي للانسان. ان الوعي

(١) حول العلاقة بين المادية التاريخية و «المادية الديالكتيكية» برنامج:

Henri Lefebvre: La materialisme dialectique pp. 61- 97 et J.- Y. Calvez. La Pensée de Karl Marx pp. 408- 416.

مرتبط دائماً تاريخياً بطبيعية الانسان انه ينمو معه، مع تقدم لفته، مع ثراه علاقاته الاجتماعية، مع الوسائط المتصادمة التعقيد، وايضاً خلال الاستلابات التي هو ضحيتها (ولكن الانسان المستلب، بعد ان فقد وجدة ذاته الفعلية، يمكن ان يقع في الوهم ويعتقد بان وعيه منفصل عن العالم «الارضي» وانه منفصل بصورة جلية عن العمل المادي.

أ - الختمية والحرية: هنا تبرز صعوبة تناول المعنى الصحيح للحتمية الماركسية.

يقبل ماركس بأن الوعي هو الشرط الذي يفضلته يستطيع الانسان التعرف على انه توجد علاقة بينه وبين الطبيعة، بينه وبين الناس الآخرين. ويقبل بوجود علاقة دياكتيكية بين الوعي والكائن وان الوعي ناشط.

ومع ذلك فهو لا ينفك يؤكد بأن أسلوب الانتاج (قوي منتج+ علاقات اجتماعية قائمة على اساس هذه القوى المنتجة) أو ما يسميه ماركس بالبنية التحتية يحدد ويكشف المكونات الاجتماعية للوعي (مؤسسات اخلاقيات ايدولوجيات) أو ما يسميه ماركس بالبنات الفوقية.

ليست الماركسية مجرد حتمية ميكانيكية، ولا هي ايضاً مجرد حركة اقتصادية، وهذا ما سبق للمادية الديالكتية ان يته. ولكن اذا كان من الواضح ان ذات الانسان هي نشاط (وحرة) فانها ايضاً تأثيرية سلبية، الناس يصنعون حيواتهم، ولكنهم لا يصنعونها ضمن ظروف اختاروها هم بحرية، انهم يتأثرون على الأقل جزئياً بالظروف التي لم ينشئوها بأنفسهم من العدم. ان منتجات الوعي الانساني ذات تبعية طبيعية بالنسبة الى البنية التحتية التي تكون الوعي داخلها، وتؤثر مكونات الوعي هذه بدورها في البنية التحتية، اما داخل ظروف تعزها التبعية الأولى. ويقول آخر، ان البنات الفوقية، وان بدت ناشطة لا يمكنها ان تبدل منفردة، كيف ما كان وابنا كان، الظروف المادية التي تسببت في نشأتها.

الانسان حر، ولكن حريته مشروطة، والوعي عنصر ناشط في تطوير التاريخ، ولكنه لا يحتوي بذاته على هذا التطور. الوعي ضروري لكي تتم الثورات ولكن فقط عندما تنهيا الظروف المادية، اي عندما يوجد تناقض بين النمو الضخم الجديد للقوى المنتجة وبين العلاقات الاجتماعية التي تكونت على اساس النظام الانتاجي القديم. وعندما تتحقق هذه الظروف عندما يرتبط الوعي الثوري بالتجربة والواقع، وعندما لا يكون هذا الوعي مجرد استشباح او توهم.

ويستج ماركس: ولذا لا تتصدى البشرية الا لمهام تستطيع حلها، اذ من نظر الى الاشياء من قرب، يجد دائماً ان المهمة بالذات لا تبرز الا حيث تقوم الظروف المادية للحل او على الاقل عندما تنهيا مثل هذه الظروف. (مساهمة في انتقاء الاقتصاد السياسي).

ب - الاخلاق

في هذه الفلسفة المادية للتاريخ وللحربة تبدو المهمة الاخلاقية للانسان وكأنها امر الزامي: فالانسان مهمته انه يتحرر من الارتهاق الاقتصادي لكي يحقق ذاته النوعية. ولكن القيم التي

بإسمها يتحقق هذا التحرر ليست علوية سماوية إطلاقاً ولا هي فوق التجربة البشرية، انها مرتبطة بالتاريخ وهذه القيم لا تتناقض مع الواقع (الذي يستخدمها كنمط) بل تنبثق من الواقع دون ان تفصل عنه كلية. بالطبع يستطيع فكر الانسان دائماً ان يضع القيم خارج نطاق كل علاقة مع التجربة المحسوسة ولكن عندها لا تعود المهمة الاخلاقية التي يتصدى لها الفكر مرتبطة بالظروف المادية الضرورية لتحقيقها: بل تصبح الاخلاق - المراء، الاخلاق - الأمل والأمنية.

ان هذه الاخلاقيات ليست فقط مجرد تأملات غير موجبة نحو العمل، بل هي خيالية: لان الوعي يظن ان اكتشاف قيماً مطلقة وأزلية، في حين انه في الواقع لم يستطع الا اضافة الاطلاعية على مراحل تاريخية من عملية تفاعل انتاج الانسان (هذه العملية التي لا يستطيع الوعي ان يتقبلها لانه ليس الا وعي الكائن المحاط والمقيد بالظروف الخارجية^(١)).

يوجد إذاً أخلاقية ماركسية ولكنها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بجذلية الواقع. انها، في كل لحظة من لحظات التطور التاريخي، مشروطة مرهونة بالظروف القائمة التي تولد الارتباك الجذري.

إن جذلية الواقع لا تلغ ولا تبطل نفع الوعي للأمر الأخلاقي، ولكنها تفرض عليه الحدود الموضوعية التي تمكنه، وهو في داخلها من أن يصبح واقعاً وممارسة وطالما ان الانسان لم يحقق ذاتيته مع الطبيعة ومع الانسان الآخر، وبماجاز طالما انه يبقى أسير التحديدات والمفروضات فان المهمة الوحيدة، الأخلاقية والعملية، التي تفترض حقاً حريته، هي أن يتجاسس بنشاط مع صيرورته. وبماجاز ان الأمر الحتمي اللازم هو الانصياع والانسحاق للثورة.

٤ - الارتباك الاقتصادي وصراع الطبقات

أ - الارتباك والاستلاب:

وأبنا أن الارتباك الممكن قد بدا انطلاقاً من العلاقة بين الانسان واتجاهه والحق يقال ان الارتباك بالنسبة الى ماركس ليس فقط ممكناً بل هو حتمي. وكل تاريخ الانسانية هو تاريخ ارتباطات الانسان: تجاه متوجه - ايضاً تجاه حرمانه منه. والارتباك هنا ليس فعلاً نتيجة وسفطة او غلطة؛ انه لا يتصف بأية صفة اخلاقية. انه النتيجة المؤلمة (ولهذا يجب الغلظة) الناتجة عن الافتراق الحاصل عند بعض مراحل تطور الانسان، بين ذاته الفعلية ومتوجاته.

(١) هذا بالطبع، يثير اعتراضاً: كيف نستطيع الماركسية في هذه الظروف ان توجد، وكيف استطاع ماركس أن يصورها؟ لأن الماركسية ترتكز بكاملها على «وهم» صيرورة الانسان، والانسان الشامل المتمي من عملية خلق ذاته، أولاً يجب الافتراض بأن «وهم الكليّة» يستل في وجوده الحين الذي تتحقق فيه ظروفه؟ وإذا كان الأمر كذلك، من أين يأتي هذا «وهم» وأين يوجد «هستاته»؟ يبدو أن الماركسية تقدم أو تستطيع أن تقدم جوابين:

أ) «الوهم» يزول بعزوة تدريجية بالشعور بكل التاريخ البشري (تأنيس الطبيعة التدريجي وبتشاعة الانسان التدريجية) وفي ضوء أول عمل تروسي للانسان.

ب) الماركسية لا تظهر إلا في وجود البروليتاريا التي تعطي صورة للانسان الكوني في أسفل دركاته.

والى حد ما وبعد التضخيم، يمكن القول ان الاستلاب او الارتبان هو «عكس أو «نقيض» الموضوعية (objectivation).

ان الانسان يتموضع (أي ينظر الى ذاته كموضوع) بصورة دائمة، أي انه يخرج من ذاته ليحل في الاشياء: وعادة يكون هذا التموضع الشرط الذي يسمح للانسان ان يكتب مضموناً جليداً او ايجابياً. والسلبية التي تمثل بالتجسيد الخارجي تنحل عادة بفعل ان الانسان يعي حالاً انه اكتب مزيداً من الحياة الانسانية وانه يتمتع بها. والارتبان يشكل بذاته ظاهرة تموضع ولكن معكوسة وسلبية.

ويستمد الارتبان مصدره من الحياة الاقتصادية: فعندما يبيع الشغل في السوق قوة عمله، فان المنتج لا يعود اليه بل يتخذ وجوداً مستقلاً عن ذاته.

ان رأس المال، والقوة التبادلية، والمال هي تجريدات بعيدة من واقعها (أما العمل الاجتماعي فمجسد فيها): ثم تصبح اشياء الا ان هذه التجريدات غير الواقعية تظل مع ذلك فاعلة فتؤثر في العالم الاقتصادي وتساهم في تطويره وتغير بالتالي في الانسان وفي وعيه. والوعي عند البروليتاري، نظراً لكونه لا وعياً بالنسبة الى حياته الحقيقية، سوف يتحرك في اطار حياة وهمية خيالية تختلف بدورها الاوهام التي منها: الادب والافكار الاخلاقية، الخ. وبالمسألة فان الوعي الرأسمالي المتأخوذ بالصناعات التي ارتبنت لها، يختلف الاوهام والايديولوجيات التي تعبر اولاً، عن الوضع الحقيقي الذي تكون فيه هذا الوعي لتفطيه وتطفئ عليه. واذن فكل هذا العالم مزور، ومع ذلك فانه يلعب دوره في مجموع العملية التاريخية.

ب - صراع الطبقات

ان تملك وسائل الانتاج الخاص يقتضي تقسيم العمل. وهذا التقسيم له مظهره الايجابي من ناحية انه يحقق تقدماً في تشريك العمل اي جعله اشتراكياً عن طريق (السوق). ولكن هذه القوة المتجة تستعصي على رقابة الانسان وتحدث بدورها مفاعيلها الخاصة.

ان متقلدي المناصب العليا يحتكرون وسائل الانتاج وملكية هذه الوسائل تسمح للملاكين بان يتناقلوا فيها بينهم المناصب القيادية التي يستعد منها غير الملاكين. وعندها تبرز الطبقات الاجتماعية.

«ان تاريخ كل مجتمع، حتى اباننا لم يكن الا تاريخ صراع الطبقات» هذه القاعدة التي يفتتح بها القسم الأول من «البيان الشيوعي» هي قبل كل شيء تعبير عن منهجية انتقادية لقراءة التاريخ: لا شكل آخر واقعي وعلمي لفهم معنى التاريخ الا انطلاقاً من الحدث التاريخي

الاساسي ومن الارتكان الاقتصادي. انه يعني ايضاً وبأن واحد ان لهذا التاريخ هدف: الغاء صراع الطبقات.

وهناك تأويلان ضالان لهذه العبارة الشهيرة يجب استبعادهما:

أ - لم يقل ماركس مطلقاً ان صراع الطبقات هو «حتمية» تنقل عائق البشرية: فهذا الصراع لم يكن دائماً موجوداً (تراجع الجماعات البدائية) وليس هو «جوهره» أو «روح البشرية» انه ينتهي يوماً ما - دون ان تضع مع ذلك المكتسبات المادية والثقافية للانسانية.

ب - ولم يقل ماركس ايضاً ان هذا الصراع كان منذ اوائل العصور، هو «معطى»ه ازلي او «خاصية» ثابتة عند الانسان التاريخي. لقد تغير زخم هذا الصراع، ووجوده لم يكن دائماً حاضراً في الانعنان. والحق يقال، ان الحلة الحالية ذاتها التي بلغها صراع طبقتين متميزتين، متمايزتين تماماً ومبتلعتين للفتات الاجتماعية الوسيطة، هو الذي، بصورة تراجعية، أبرز وأوضح كونية وشمولية هذا الصراع عبر كل التاريخ، كما أوضح تطوره ونموه، وهو الذي بين احتمال الامكانيات العملية لنهايته^(١).

ج - البرجوازية والبروليتاريا

في عصر الاقتصاد الرأسمالي لم يعد من بقاء ممكن الا لطبقتين فعليتين: البرجوازية والبروليتاريا. لا شك انه ما يزال يوجد تكتلات اجتماعية اخرى: النبالة الاقطاعية، طبقة الفلاحين الطبقات الوسطى والحرفيون والبروليتاريا السفلى.

ولكن هذه الطبقات جميعاً ليس لها او لم يعد لها معنى فعلي في وضع القوى المنتجة في الاقتصاد الرأسمالي وفي علاقات الانتاج التي تعبر عن هذا الاقتصاد ووعبها لم يعد يتكيف مع الوضع الفعلي للعالم الحديث مع الثورة التي يحملها هذا العالم: فهذه الطبقات تعرف من هو عدوها ومن هو منافسها، انها محرومة من الوعي الطبقي.

وكل معنى الواقع الاقتصادي والاجتماعي والفقوي البنية للمجتمع الرأسمالي، يتجسد اذاً في طبقتين تميزان تماماً عن هذا الواقع. وظهور هاتين الطبقتين - او بصورة ادق، وبعيها لذاتيهما كطبقة - لم يكن متطلباً بدقة. لقد تكونت البرجوازية اولاً كطبقة وهي التي لعبت دوراً ثورياً، بصورة موضوعية، ضد العالم القديم وضد العلاقات الاجتماعية القديمة، والبرجوازية هي التي انشأت الظروف التي اتاحت البروليتاريا ان تعي ذاتها كطبقة، اما في هذا الوقت فالبروليتاريا هي التي تلعب دوراً ثورياً.

(١) فلما تدهور الحجة الى اللامحاج حل دحض تأويل آخر شائع وخلطى: ان القول بصراع الطبقات لا يعني تبشيراً بالمحدد بين الطبقات، ولا حتى مجرد إثبات حقد معين أمضى سلطته مكانة نظام الانتاج، كل ما يمكن قوله هو ان الوعي الرافض لصراع الطبقات من قبل البروليتاريين، ورفض الاوهام التي يمكن أن تؤخر او تحرف هذا الوعي، هما بالفعل من تعاليم الماركسية.

د - البرجوازية:

البرجوازية بحسب رأي كارل ماركس هي التاج وهي المثل وهي المستفيد من بعض التحولات الكبرى التي عملت على وضع العراقيل والعوائق بوجه قوة الانسان الانتاجية. القضاء على الافق الجغرافي المحدود بفضل السفرات الملاحية الكبرى، وتطوير التجارة بشكل غير محدود، والتحرر من الحدود التكنولوجية المؤسسية التي تحد من أساليب الانتاج بفضل تقسيم العمل الصناعي والغاء الانظمة النقابية، كونه السوق الذي وسع الفضاء الاقتصادي.

لقد ساعدت البرجوازية على القفز بصورة هائلة نحو كونه الانسان: لقد ملأ الكون بقدرته، وبالتالي اصبحت الطبقة البرجوازية المتحكممة بوسائل الانتاج، الطبقة المسيطرة، واستولت في النهاية على السلطة السياسية المطلقة في الدولة التمثيلية المعاصرة. (البيان الشيوعي).

ان السيطرة السياسية التي مارسها البرجوازية لا تشبه اية سيطرة اخرى. انها تتميز عن غيرها من السيطرات التي مارسها الطبقات القديمة التي سيطرت من حيث انها حملت مثلها طابع الكونية (اللاحدودية) بالاضافة الى سيطرتها على الحياة الاقتصادية. لقد حصرت ووحدت الادارة والفت التنظيمات القديمة الضيقة والخصوصية في المهن وفي المحافظات وفي الميئات.

لقد اقامت البرجوازية بعد أن قضت على امتيازات الاقطاعيين القديمة التي كانت متعددة ومعقدة، نظاماً سياسياً لا يتركز، بفضل فصل المواطن عن الرجل الفرد المعادي الا على افراد متساوين في الحقوق السياسية. وقد فصلت البرجوازية الدولة عن الدين، وهكذا جعلت الجهاز السياسي أكثر تجزئاً.

فمن أين تأتي هذه الصفة التجريدية الوهمية للسيطرة السياسية البرجوازية - إنها لا تأتي فقط من التحولات الاقتصادية المشار إليها أعلاه، بل من واقعة (حتمية) أن العلاقات الاجتماعية أصبحت تقوم بعد الآن على أساس معيار وحيد شامل قابل للتداول بصورة مطلقة: المال^(١). من هذا المعنى يعترف ماركس للبرجوازية بثلاث فضائل:

- البرجوازية هي التي خلقت القوى الاقتصادية الضخمة، وأولدها من عمل تزداد اجتماعيته أكثر فأكثر.

- لقد صدعت كل الناس بالأوهام وبالأصنام (الصنم الذي أمنت به ألمانيا النصف اقطاعية في سنة ١٨٤٨) وأسست علناً المجتمع على واقع علاقات التجارة والانتاج وزعزت أداً، وهذا هو دائماً هدف ماركس، الى سد فراغ بين الواقع الطبيعي للانسان وعالم تصورات.

(١) وكل العلاقات البرقعة في الاقطاعية... حطمتها البرجوازية بدون شفقة حتى أنها لم تنق علاقة أخرى بين الانسان والانسان، إلا الصلة الجاهلة، والدفع الفاسي نقداً. لقد قضت البرجوازية على الشرة الدينية... ووضعت الأساس العاطفية البرجوازية التي كانت قائمة بين الناس البسطاء، في المياه الجليدة لصالح الحسابات الانانية. (البيان).

- ان تطوير القوى المنتجة ادى الى تناقضات فيها بين هذه القوى وبين علاقات الانتاج التي صدرت عنها. ان الملكية الخاصة هي اصبحت من ان توسع للجماعات الضخمة المعنية. والبرجوازية مضطرة الى مواجهة ازمات دائمة اعم وأضخم. ولكن البرجوازية لم تقدم فقط الأسلحة التي سوف تقضي عليها فقد انتجت أيضاً الاشخاص الذين يستعملون هذه الأسلحة - العمال المعاصرين، البروليتاريين» (البیان).

هـ - البروليتاريا:

ان البروليتاريا هي الى حد ما نقیض البرجوازية، فهي مثلها، ولیدة نمو القوى المنتجة ونتيجة تراجع كل التحديثات التي تحد من الانتاج ومن التجارة. والبروليتاريا كالبرجوازية، ذات رسالة كونية، انما سلبياً: كونية الشقاء، واللاملك واللاوجود.

ان قانون النظام الرأسمالي هو ان البروليتاري لا يستطيع ان يجد عملاً لكي يقيم به اوده الا بمقدار ما يحدث عمله زيادة في رأس المال. وعمله بالذات خال من السمة الانسانية لان الشغل يصبح مجرد تابع للالة. والعمل لم يعد ثقافة لمن يزاوله. والعامل يصبح غير متميز عن الآلة، والمرأة وحتى الطفل يمكنها ان يقوموا بأعمال متشابهة أكثر فأكثر: ان السمات المميزة لفردية الشغل لمحي ويصبح البروليتاري شيئاً مجرداً أكثر فأكثر ويمكن تبادله: اداة عمل، نفقة انتاج. ان المصنع الكبير يفتن بالجماعات العمالية، حيث تزول كل شخصية، وهذه الجماعات لا تشكل مجتمعات حق. ان هذه البروليتاريا تتضخم بانتظام البقايا بكل النبوذين من الكتل الاجتماعية الأخرى.

هذه السيطرة الاقتصادية الشاملة تنعكس على الصعيد السياسي: ان البروليتاريا هي الطبقة المستتلة تماماً.

ان السلية السياسية عند البروليتاريا تظهر أولاً تاريخياً، بفعل ان البروليتاريا، في مرحلة اولى، ليس لها مصالح سياسية خاصة تعيها هي، وانما تناضل من أجل الاهداف السياسية للبرجوازية ضد اعداء هذه الأخيرة. وبين ماركس كيف ان شعب باريس العمالي ناضل سنة ۱۷۸۹ - ۱۷۹۴ - مع الطبقة الثالثة ضد «المثوهين» والمهاجرين، وكيف ان مجاوزات المبرتين Hebertistes وغضبائهم ضد «المتدلين» هي «الاسلوب المعاصر» للنضال ضد النظام الملكي القديم، اي من أجل اهداف البرجوازية وأبدى نفس الملاحظة بمناسبة أحداث شباط وحزيران سنة ۱۸۴۸ في فرنسا (صراع الطبقات في فرنسا).

ان الصراع السياسي الخاص بالبروليتاريا سوف يبدأ عندما يصبح الوعي لمصالحها أكثر حدة وأشد بروزاً، عند مستوى الدفاع عن العمل وعن المصالح الاقتصادية. ان تنظيمات الدفاع العمالي تتسع وتزد من ضغوطاتها ويرى ماركس، ان هذا العمل ذا السمة النقابية، ليس في غاية مختلف عن العمل السياسي، لان «كل صراع طبقي هو صراع سياسي» (البیان) ومنذ ان

تحرك البروليتاريا كطبقة، فانها تتصرف وكمحزب سياسي» (البيان). ان البرجوازية بحاجة دائمة الى التحالف السياسي مع البروليتاريا، اما ضد القطاعات القديمة، واما ضد الطبقة الفلاحية، واما ضد البرجوازيات الأجنبية. والبروليتاريا حين تشتبك في هذه الصراعات تكتسب وتكون لنفسها تربية سياسية خاصة حتى ولو حرمت وهذا ما يحصل عموماً من ثمار النصر.

وبالرغم من نضالها، تجد البروليتاريا نفسها دائماً مسلوية وان عرجاً يتزايد، اذ تجاه البروليتاريا المنظمة، تقوم البرجوازية بالدفاع عن نفسها. وتصبح سيطرتها السياسية قمعية بصورة متزايدة وتجبر ورائها في هذا الحلف الدفاعي الطبقات الوسطى والفلاحين. ولكي تقوي سيطرتها الاقتصادية فانها تكون لنفسها احتياطياً من العاطلين عن العمل في قلب البروليتاريا بالذات.

وعندها لا تعود البروليتاريا تمشي الا في العوز الشامل. فلا ملكية لها، ولا شخصية ذاتية، ولا عائلة ولا قوانين، ولا أخلاقيات، ولا دين ولا وطن. كل شيء محترق من قبل البرجوازي.

وضخامة هذا العري هي التي تحدت كلية وشمولية وجموعية البروليتاريا، وتعطيلها رسائلها الثورية الاستثنائية وجدلياً لا يمكن ان يتج عن هذا الوجود المطلق الذي هو البروليتاريا الا ثورة تقب ليس فقط هذا الاسلوب من الحياة «والخاص»، بل كل اسلوب في الوجود «وخاص»، من أجل اقامة الانسان في كماله.

ان الثورة البروليتارية لا يمكنها الا ان تهدف الى الغاء كل الطبقات لان الوضع الحاضر للبروليتاريا يصور مسبقاً نقض «الطبقة». ان اصالة البروليتاريا قائم في انها ينكر عليها فعلاً وجودها حتى كطبقة أولاً، بهذا المعنى انها تنزع دائماً الى ان تصبح أكثر عدداً، وعند اللزوم انها تنزع الى ابتلاع جميع الناس تقريباً، وانها تنجر بالتالي، الخصوصية المميزة «لطبقة اجتماعية». ثم، ان الاتساع اللامحدود للسيطرة البرجوازية ينزع الى حرمان البروليتاريين من وسائل العيش حتى التي قد تمكنهم من البقاء كطبقة مستقلة تحفظ لنفسها بقسم من «الكائن الاجتماعي» المنقسم. ان البرجوازية تقطع العشب من تحت الارجل: «وانها تفرز حازي قبورها. وسقوط البرجوازية وانتصار البروليتاريا امران محتومان» (البيان، نهاية القسم الأول) وسبب كونيتها السلبية، لا تستطيع البروليتاريا الا السير نحو الثورة الشاملة.

٥ - الثورات والثورة

أ - الطبيعة الواحدة لكل الثورات:

إذا عُد بالثورات كلها الى معناها المادي والجسدي فانها تصنف تحت تعريف هام: وعند مستوى معين من نموها، تدخل قوى الانتاج المادي في التناقض مع علاقات الانتاج القائمة او، ما هو تعبير حقوقي عنها، مع علاقات الملكية التي داخلها تحت هذه القوى، حتى ذلك الحين. وتتحول هذه العلاقات، من أشكال لنمو القوى المنتجة، قائمة الى عوائق ضد نمو هذه القوى المنتجة وعندها تبدأ مرحلة من الثورة الاجتماعية (مساهمة في انتقاد الاقتصاد السياسي).

وهكذا تسجل كل ثورة في جدلية التاريخ وفي جدلية الواقع. وغني عن القول ان كل الثورات التاريخية ليس لها نفس المرمى. ومن الواضح ايضاً ان كل ثورة معرفة هكذا، عند مستوى البنية التحتية، تؤدي الى تحولات استيعابية عند مستوى الهيئات (البنات الفوقية): ومع ذلك فهذه البنات الاخيرة ليست الا مشتقات، انها لا تسبق ثورة الاساسية (البنية التحتية)، بل ويبدو دائماً هناك تأخيراً (أحياناً ضخماً نوعاً ما) في انتقالها على الأولى.

من نقطة الانطلاق هذه، يتجسّد استنتاج: كل الثورات هي ثورات اجتماعية لانها كلها تبدأ بتغيير في العلاقات الاجتماعية. الا انها قد تكون، من وجهة النظر هذه جزئية طالما انها لا تعدم على الكون علاقات الانسان الاجتماعية، بل تحل فقط بسيطرة طبقة محل سيطرة طبقة اخرى، طالما انها تحتفظ بالفروقات بين الناس.

ب - الثورات والسياسة:

ان دور الوعي في عملية التفاعل الثوري غامض. من جهة، ان الوعي للتحويلات الطارئة على البنية التحتية من قبل المجموعة الفاعلة والمستفيدة من هذه التحويلات ضروري لكي تتم الثورة اي لكي تبلغ اوج مفاعيلها. ولكن من جهة ثانية، ان هذا الوعي الثوري من قبل الجماعة ذات الامتيازات لا يمكن ان يتجاوز الواقع الملموس والمحصوس الذي تتواجد فيه هذه الجماعة: ان هذا الوعي مرتبط بمواقفتها، اي بانقسام المجتمع الذي اقامت هذه الجماعة وتجنّده. وبالنسبة، فانها لا تستطيع ان تدعي واقعة ان الثورة التي تقوم بها هي ثورة اجتماعية. وبالمقابل، تعتد الطبقة الجديدة المسيطرة انها تتمتع بمرورها الذاتي فتجعله كونياً: انها تؤسس الوهم القاتل بان كل المجتمع منوجد في مثل وضعها هي تجاه القوى المتجذرة. الواقع ان وضعها المحدد لم يعمم انه خاص بها، وينتهي أخيراً الى السيطرة. ان وعي هذه الجماعة لا يمكن اذاً الا خلق ادوات تعبر عن وتجسد هذه الخصوصية الامتيازية وهذه السيطرة اي خلق ادوات سياسية اي خلق الدولة او دولة جديدة، وذلك عند مستوى البنات الفوقية.

ولهذا فكل الثورات السابقة، بالرغم من كونها، في الواقع، ثورات اجتماعية، ولكن اجتماعية جزئياً - لم تكن الا ثورات سياسية. انها لا تنتهي الا الى خلق بنية فوقية سياسية تطمح الى تحقيق كونية المجتمع اما حل الصعيد السياسي فقط، اي حل صعيد انسان تجريدي لا ينسجم مع ذاته الحقيقية في علاقة الانتاج.

ج - الثورة الشاملة:

الثورة الوحيدة الاجتماعية بصورة كاملة وواعية لا يمكن اذاً ان تكون الا من صنع عامل ثوري يتميز وضعه الواقعي - بنزع الملكية مطلق وبالفقدان الكامل لكل ميزة. وحدها البروليتاريا هي هذا العامل: انها «تلوّب لكل الطبقات»، وانها لا تطالب بحق خاص لانها لم تصب بضرر خاص بل بضرر مطلق (مساهمة في انتقاد فلسفة الحق عند هيجل). ان البروليتاري هو صورة سلبية لكل مجتمع ولكل انسان، ولذا لا يمكن ان يكون الا عامل ثورة تصلح كل

المجتمع، في كونهه الاجتماعي وكل الانسان في كماله الاجتماعي. ان الثورة التي تقوم بها البروليتاريا لن تكون ثورة كالثورات الأخرى: ان هذه الثورة بالغائها بصورة كاملة كل شكل من أشكال التملك السالب، وكل شكل من أشكال العمل المجزأ والاستلاب، وكلمة، كل ما قامت عليه حتى ذلك الحين حركة التاريخ الجدلية، هذه الثورة لن تكون مرحلة جديدة من مراحل التاريخ، انها تجدهه وأساساً على عقب، لان عملية الخلق الذاتي للانسان تكون قد وصلت الى كمالها. وهذا لن يتحقق الا بالمجتمع الشيوعي.

٦ - الشيوعية او سيادة الحرية

أ - الانسان:

والشيوعية، كالفناء الاجتماعي للملكية الخاصة المعتبرة مثل فصل الانسان عن ذاته، اذ الشيوعية تتمكك فعلي للجوهر الإنساني من قبل الإنسان ومن أجل الإنسان إذا كرجوع للانسان الى ذاته كإنسان اجتماعي، اي الانسان البشري، رجوع كامل وواع، ومع الاحتفاظ بكل ثروة التطور السابق، هذه الشيوعية بكونها طبيعة كاملة، تتطابق مع الأنسنة، انها النهاية الحقة لخصومة الانسان للطبيعة وخصومة الانسان للانسان، انها النهاية الحقة للخصومة بين الوجود والجوهر، بين التوضع وثابت الذات، بين الحرية والحاجة، بين الفرد والنوع. انها تحمل سر التاريخ وهي تعرف انها تحله (ملاحظات حول «العائلة المقدسة»، ١٨٤٥).

الطبيعية، المذللة الخاضعة للانسان، تصبح انسانية. لقد أصبحت انسانية من جهة ان الانسان يعرف ذاته ككائن من الطبيعة، مع شعوره الكامل بأنه انسان. «والمجتمع ايضاً أصبح طبيعة، لأنه أصبح، بعد الآن، طبيعة الانسان (ان الطبيعة لم تعد تتناقض مع هذا الانسان): ان الانسان هو المجتمع، وهو شخص، والوساطة التي اوجدها العمل بين الانسان والاشياء، المجتمع الشيوعي هو الذي يكملها وينجزها: كل الاشياء أصبحت اجتماعية تماماً ولم تعد مفصلة عن الانسان. ان احتياجات الانسان تبقى محفوظة، ولكنها تتكون، وهذه الاحتياجات الكونية تجد كفايتها في الاشياء الكونية التي تتطابق مع المجتمع بالذات. كل الاحتياجات تتوجه اذاً الى المجتمع بالذات، انها تتلخص في احتياج واحد: حاجة الانسان - الأخر - وهذا لاحتياج يجد حاكماً، كفايته لان كل انسان يصبح بعد الآن اجتماعياً تماماً، وانه يوجد انتماج كامل بين كل انسان وبين كلية النوع البشري.

ب - نفت الدولة:

عندئذ «يبرز تجمع يكون فيه النمو الحر لكل فرد الشرط في النمو الحر للمجتمع» (البيان). «إذا زالت التفاوتات بين الطبقات... وإذا تجمع الانتاج كله بين يدي الافراد المتجمعين، عندها تفقد السلطة العامة صفتها السياسية. والسلطة السياسية بالمعنى الصحيح هي السلطة المنظمة لطبقة ما من أجل السيطرة على الآخرين».

هذا هو أحد النصوص النادرة جداً - والأقل غموضاً - حيث عالج بصورة موضوعية

«زوال الدولة (ان كلمة «فتت» ليس لماركس، بل لانجلز. وهو ابعد من ان يكون له نفس المرمى الذي جرت العادة نوعاً ما، على نسبه اليه.

المجتمع الشيوعي لن يكون مجتمعاً فوضوياً. اذ تظل فيه «سلطة عامة». الا ان هذه السلطة تفقد صفتها السياسية. ومن المعلوم بالنسبة الى ماركس، «السياسي» يعني قسمة الانسان الى ذاتين لا يمكن ان يجتمعا بسبب الفصل الذي تحدده الطبقات بين الناس، انه الطغيان، ولكن كيف يكون، عندها تنظيم هذا «التجمع»؟ لقد رفض ماركس ان «يعطي وصفات لمطابخ المستقبل»: انه لم يكن يوماً سيس Sieyès المجتمع الشيوعي^(١).

ومع ذلك، وعلى دفتين أكد ماركس، في «انتقاد برنامج غوتا»، وهو يتكلم عن تنظيم المجتمع الشيوعي المستقبل، (الذي ولن يتم البرنامج به الآن)، ان الدولة، في هذا المجتمع، تصاب «بتحولات»، ثم يوضح: «ويقول آخر ما هي الوظائف الاجتماعية التي تبقى فيه، مشابهة لوظائف الدولة الحالية؟».

«العلم وحده يستطيع الاجابة على هذا السؤال...» تحب الاشارة الى ان تجربة كومونة باريس، التي تردد ماركس كثيراً في اصدار حكم بشأنها، لم تشجعه على التماهي في توضيح تصوره لانحاط الدولة غير السياسية في المستقبل .

صحيح ان انجلز في أحد النصوص بدا أكثر جزءاً. ففي كتاب الى اوغست بيل Bebel بمناسبة برنامج غوتا، كتب انجلز:

« من المناسب التخلي عن كل هذا الحذر حول الدولة... خصوصاً بعد الكومونة التي لم تكن مطلقاً دولة بالمعنى الصحيح... وان الدولة تنحل مع اقامة النظام الاشتراكي من تلقاء ذاتها، وتزول».

وبعد ان استبقى فترة دكتاتورية البروليتاريا التي تستخدم الدولة «لاحتياجها اليها» ليس فقط «من أجل الحرية، بل لقمع خصومها» يضيف انجلز:

«واليوم الذي يصبح فيه ممكناً الكلام عن الحرية، يتوقف وجود الدولة كدولة. ولهذا نقترح ان نضع في كل مكان (في برنامج الحزب) بدلاً من كلمة «دولة» كلمة «كومونة» ومع ذلك لا شيء في هذا النص يناقض النصوص السابق ذكرها عن ماركس او يزيد عليها شيئاً. الدولة دائماً

(١) لام ماركس بأبحاث طويلة حول المجتمع القروي القديم، في جزر الهند east indies وفي اسبانيا، وفي ايكوسيا، وروسيا. لا لكي يجد فيها «الماذج» بالمعنى الصحيح. بل لكي يعرف ماهية تنظيم جماعة ما تعيش بدون تلك سلب و بدون طبقات اجتماعية. ونعلم ايضاً، بالنسبة اليه، أن غياب الدولة وان نهاية تقسيم العمل لا يتحققان مطلقاً بميز الحكام للتشخيص وغيرهم (برامج عند م. روتل: صفحات مختارة من اجل انقلابية اجنماعية، ص ٣٠١-٣٠٣ جوابه الى باكونين).

وكما هي، كأداة لطغيان وقمع، هي ما يوعد «بزواله» وثبت ذلك بالتالي التهمك الذي وجهه انجلز ضد الخرافة القوضوية «لمجتمع» بدون سلطة (يراجع رسالة الى ف. كونو 18٧٢)^(١).

جـ - نهاية «الباسي» ونهاية التاريخ

كثيراً ما أخذ على ماركس وعلى انجلز صمتها حول «الحق العام» في المجتمع الشيوعي. ومع ذلك فهذا الصمت ليس بالأصل العجيب جداً. من جهة فعلاً، لا شيء يمنع من الظن ان ماركس وانجلز كان بإمكانها افتراض «إمكانية» وجود أشكال من التنظيم، تشبه شكل «الكومونات» البوسلافية الحالية، مثلاً، حتى ولو ادجت هذه الكومونات في تنظيم فدرالي واسع: كل المسألة هي في معرفة «أي وظائف الدولة الحالية، الاجتماعية تبقى مستمرة، كما هي، وأبداً يزول، ومن جهة أخرى. تثير هذه المسألة الأخيرة المسألة الضخمة: مسألة الإكراه الشرعي، والمقارنة مسألة «الحيث» الممكنة (أو غير الممكنة) عند الإنسان الشيوعي: ويقدر ما هي الماركسية اناس (انثروبولوجيا) فانها تكتفي بالقول «الإنسان الجديد يولد»، وتنحصر المسألة كلها اذاً في معرفة ما اذا كان هذا الإنسان اللائق، المتصل بكل الجنس البشري، سوف يظل أيضاً قادراً على الشر، وعلى الكسل، الخ: اذا كان الجواب «سلباً» فان الكومونة Gemeinwesen قد تكون شفافة شاحبة، واذا كان الجواب ايجاباً^(٢)، فضلاً عن ذلك، ما هي «صلة» تحول الإنسان هذا؟ واين، وفي فضاء يقام المجتمع الشيوعي؟ واذا لم يتم على كل الأرض وبأن واحد، فكيف يرسم، منذ الآن، تنظيم المجتمع الاشتراكي؟.

تساؤلات كثيرة تتجه نحو تساؤل وحيد، هو موضوع الجدالات بالنسبة الى كل علماء الماركسية: هل المجتمع الشيوعي، بالنسبة الى ماركس، هو نهاية التاريخ؟.

لم يقل ماركس ذلك أبداً^(٣) بل انه توقع، بدون توضيحات (غير تلك المتعلقة بالنظام الاقتصادي)، عدة «مراحل» للشيوعية، الامر الذي يتطلب تقدماً وبتأكيد تطوراً. وهذا لا يمنع انه في اليوم الذي يشمل فيه المجتمع الشيوعي الأرض بكاملها، ويتوقف الصراع بين الإنسان والطبيعة، ويصبح الإنسان طبعاً ثمناً، فاننا لا نرى أي «تاريخ» يبقى (حتى ولا تاريخ

(١) كتب يريد الناس تسير مصنع، وتسير قطار، ولادة طفلة، بدون إرفقة تقرر كمرجع لتغير. هذا ما لا يقولانه لنا.

(٢) لم أن ماركس، بالرغم من علم إكتاره حول هذه النقطة، لم يرتفع، هل ما يبدو، أمام الإعلان عن هذا التحول في الإنسان الشيوعي. إنه يرتقب... مرحلة عليا من الشيوعية... حيث «لا يكون العمل فقط وسيلة عيش، بل يصبح بذاته لأول حاجة حيوية، وحيث ومع تكتل الأفراد المضاهف (١٠٠٠) تكون القوى المنتجة قد ازدادت هي أيضاً، (روبرت) تنضج نتائج الثورة الجماعية بظفارة...» (نقد برنامج غوتبا). ولعل ذلك يسع وعشرين سنة (يراجع البيان) كان ماركس، مع ذلك بدون شفقة تجاه «الذئبة الأخيرة» من المتأخرة لدى الاشتراكيين الألمان...

(٣) بل انه قال العكس: «الشيوعية هي الشكل الضروري والمبدأ الذي يمتنا بالطاقة والحيرة في المستقبل. وليست الشيوعية بصفتها حلة، نهاية التطور البشري. إن الشيوعية هي شكل من المجتمع البشري (ملاحظات حول «العائلة المقتصة»). ويبدو من سياق الكلام، ان ماركس يتكلم عن اليوم الذي تصل فيه البروليتاريا لأن تصبح طبقة مسيطرة.

الاحساسات الطيبة... هل يجب القول انه سوف يكون تاريخاً وأكثر انسانية؟. ولكن ماذا يعني ذلك؟.

يتهرب ماركس من هذه الاسئلة. او بالاحرى يتوجب الافتراض بان الفصل النهائي من اناسه (انثروبولوجيا) هو «وهان» شبيه نوعاً ما برهان باسكال. فضلاً عن ذلك ان منهج ماركس يعمل على تجاوز هذا التأمل للإنسان المستعجل: يجب تغيير العالم. اذا كان الانسان الشامل يمكن ان يولد من البروليتاريا، فانه يتوجب تحديد المنهج وأساليب نضال البروليتاريا. عندها تترد السياسة معناها وجدودها، في هذا العالم، لكي يتقل الى الشيوعية. ان السياسة يرمز تصيح السياسة الناشطة التي تقوم بها البروليتاريا، وليست هي السياسة في ذاتها.

المقطع الرابع - السبل والوسائل للانتقال الى المجتمع الشيوعي

١ - الدكتاتورية الانتقالية للبروليتاريا

الفكرة القائلة بان البشرية لا تستطيع الانتقال، بين يوم وآخر، من الرأسمالية الى الشيوعية، وانه ستكون هناك، في يوم استلام البروليتاريا الحكم، فترة انتقال تمارس فيها البروليتاريا دكتاتورية تحكيمية لكي تمحو كل مظاهر المجتمع القديم ولكي تقمع خصومها.

هذه الفكرة ليست «اختراعاً» لاحقاً لماركس. انها لم تذكر من قبل ماركس مرة واحدة وعابرة^(١)، انها، بالعكس، تعليم اساسي من تعاليم ماركس وانجلز ..

وقد أورد ماركس بذاته، وهو يوضح في رسالة الى احد اصدقائه ما يعتبره كأحد مقدماته الاصلية للفكر الاشتراكي، ذكراً صريحاً لاطروحة «الدكتاتورية المؤقتة للبروليتاريا» (رسالة الى ويدنباير Weydemeyer ١٨٥٢).

ويعد «البيان الشيوعي»، ثمّدت^(٢) تماماً لاطروحة ولو بغير عبارة «دكتاتورية البروليتاريا» وقد تأكدت بشكل قاطع من قبل ماركس ومن قبل انجلز. في الانتقاد الذي اخضعوا له سنة ١٨٧٥ مشروع برنامج الحزب الاجتماعي الديمقراطي الألماني (برنامج غوتا)^(٣).

(١) كما أكد ذلك كارل كوتسكي سنة ١٩٢٧ Kautsky (المفهوم الخاطئ للتاريخ).

(٢) ... ان أول مرحلة في الثورة الفعلية هي تأسيس البروليتاريا، كطليقة مسيطرة، والاستيلاء على الديمقراطية... وهذا بالطبع لا يمكن ان يتحقق في البداية الا بالقضاء بالقوة على حق الملكية وعلى النظام البرجوازي للانتاج....

(٣) نص ماركس: «بين الجميع الرأسمالي والمجتمع الشيوعي تقع حافة التحول الثوري من ذلك الى هذا، وهذا يتطلب مع مرحلة انتقالية سياسية لا يمكن ان تكون فيها الدولة شيئاً آخر الا الدكتاتورية الثورية للبروليتاريا». نص انجلز: «الدولة ليست الا مؤسسة مؤقتة، لا بد من استخدامها في الصراع، وفي الثورة، لقمع هؤلاء الخصوم، ومن الباطل المطلق الكلام (كما يفعل «برنامج غوتا» عن «دولة شيوعية حرة». ما دلت البروليتاريا تحتاج الى دولة، فليس من أجل الحرية المطلقة، بل من أجل قمع خصومها. وفي اليوم الذي يصبح فيه من الممكن الكلام من الحرية، فان الدولة تتوقف عن الوجود كدولة» (رسالة الى بيل Bebel).

ويعد «تجربة» كومونة باريس، لم يتورط ماركس ولا أنجلز في توضيح جملة من المسائل المطروحة حول هذه الدكتاتورية: كم من الوقت يمكن أن تدوم؟ من ممارستها: «حزب» منظم من البروليتاريا، أي قلة، أم قافة متخبرون للعزل، أم لجان شعبية؟ ماذا تكون «دكتاتورية»؟ هل من جراء وضع «السلطة العامة» كما في أي شكل سياسي سابق للشيوعية، بين يدي طبقة تحكم كطبقة؟ أم أنها ستكون «دكتاتورية» بحسب الأعراف السائدة عادة في العلم السياسي، من حيث أن لا ضمان لاية حرية، وإن ممارسة الحكم سوف تكون كيفية تحكيمية؟ الخ.

إن غياب هذا الوضوح يبدو متجاوزاً تماماً مع منبج معين. فقبل موته بقليل طلب إلى ماركس أن يجيب على السؤال التالي: ما هي القوانين الواجبة الاتباع والقوانين الواجبة الالغاء بسرعة، سواء على الصعيد السياسي أم في المجال الاقتصادي، من أجل تحقيق الاشتراكية إذ توصل الاشتراكيون إلى الحكم بوسيلة من الوسائل؟ وأجاب ماركس بأن «السؤال يقع بين الغيوم... والجواب الوحيد لا يمكن أن يكون بالتالي إلا انتقاد السؤال بالذات». وأضاف: «إن التنبؤ المعقّد، والمذهل حتّى لبرنامج العمل لثورة مقبلة ليس من شأنه إلا الانحراف عن المعركة القائمة»^(١) وفي سنة ١٨٩١ أيضاً احتد أنجلز ضد ولع الاشتراكيين الديمقراطيين الألمان في وضع مسائل سياسية عامة وتجريدية. في المرتبة الأولى، إذ في هذا «اختفاء» لمسائل محددة من الأكثر إلحاحاً تفرض نفسها على جدول الأعمال، عند حدوث أول أحداث مهمة، وعند أول أزمة سياسية» (انتقاد برنامج افوروت)^(٢).

(١) رسالة إلى فوملا نيزونسي *Danels Nizovskis*، ٢٢ شباط ١٨٨١. وعلمه مطلع آخرى من هذه الرسالة: يصرح ماركس بأن المسائل التي يجد الاشتراكيون أنفسهم أمامها يوم وصولهم إلى الحكم «ليس ما مطلقاً صفة الاشتراكية خاصة وإن هذه المسائل هي والمسائل التي توليه كل حكومة ناشئة لبيعة من جرد نصر شعبي» الشيء الوحيد الأكيد هو أن الحكومة الاشتراكية لا تصل إلى دفع الحكم إلى بلدي ما دون أن تكون الظروف متطورة إلى حد يسمح لها بأن تتخذ، قبل كل شيء، التدابير الضرورية لأهداف البرجوازية، حتى يتغن المكسب الأول، الوقت من أجل عمل فعال. أما كومونة باريس فيبدو أن نمبراً من أهمها يتعلق بنظام مدينة واحدة، في ظروف استثنائية فائياً كانت «تستطيع الحصول على تسوية مع فرنسا، مع فرنسا» ملهبة للجماعات الشعبية، الأمر الوحيد الذي كان يمكن التحقيق بواسطته. إن وضع اليد على مصرور فرنسا كان كائناً لوحيد لكي يقع حداً، في الروح، بخون الطلعة عند فرنسا.

(٢) الحق يقال إن كل النصوص المركبة حول هذا الانتقال تنبع بالتألفات. في نفس نص أنجلز المذكور أعلاه يؤكد هذا كشيء أكيد حتّى بأن شكل الجمهورية الديمقراطية... هو الشكل المخصص بدكتاتورية البروليتاريا. كما أثبت ذلك، سابقاً، الفورة الفرنسية الكبرى، ولكن الجملة التالية تبدو وكأنها تدل على أن أنجلز لا يقصد، بالجمهورية الديمقراطية، الاكشكال ومضاهي للإمبراطورية الملكية الألمانية، وليس المضمون والديمقراطية، بلجمهورية ما. سنة ١٨٧٥، سجل أنجلز أن كومونة باريس لم تكن أبداً دولة بللغى السليمة. ولكن في سنة ١٨٧١، أشار ماركس بصمغها: «إنه لا يمكن أن تستولي الطبقة العاملة على ملكية الدولة حتى تتشكّلها من أجل اغراضها» (الحرب الأهلية في فرنسا). ولم يستطع ماركس وأنجلز مطلقاً احتساب احتمال أسرا العنف في ممارسة دكتاتورية البروليتاريا. ولا عا لهماً علماً بوضوح عدله المسألة الفيلسفية والعامة والسياسية. أما برنامج للتدابير الاقتصادية والاجتماعية للملن في بيان ١٨٤٨، فقد نبهتاً مقدمة وضمت للطبعة الجديدة في سنة ١٨٧٢، إلى أنه قد حقق وانه «لا يجب تعليق أهمية كبيرة عليه»...

ولكن اذا لم يكن حتى ولا في المجتمع الشيوعي، ان تكون هناك «نظرية سياسية» لمضمون والانتقال، ولا لشكله، واذا ظلت السلطة، في هذا الانتقال، والى حد غير معين، سلطة وسياسة فانها لا تنجو تماماً (على الأقل فيما يبدو) من الاداة التي وجهها ماركس بنفسه ضد، «مقولة» السياسة ويبقى السؤال قائماً: ما هي السياسة التي يجب ان تتجهها البروليتاريا الى ان تسلط الحكم؟.

٢ - نضال البروليتاريا في سياسة الدول

أ - ضرورة النضال

بالرغم من ان الثورات، كل الثورات، هي نتيجة نمو القوى المنتجة التي، في وقت معين، تدخل في صراع عنيف مع علاقات الانتاج القائمة سابقاً، فان على البروليتاريا ان لا تنتظر دورها براحة. علينا ان نكرر اذا لم تكن الماركسية وارادية، فهي ليست ايضاً ميكانيكية.

ان نضال البروليتاريا ضروري لان العمل الواعي لدى الانسان، منذ علاته الاولى مع الطبيعة، كان دائماً مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً، بكل تغيير في الطبيعة.

ثم ان نضال البروليتاريا امر لا مفر منه، من النافه الظن بأن ظروفها كحتمية لن تحمرها الى نضال ما. ولكنها قد تخطيء في الأهداف، ولا تسعى الا الى ثورية وسياسية (لن تكون هي اذاً ثورتها)؛ انا قد تؤخر ساعة تحمرها بالاستسلام لاهراء الاصلاح السياسي. لاشتراكية الدولة، مستريحة لتضليل المخراقات الدينية او الاخلاقية او للطبويات الشائعة. بالتأكيد لن يضح كل شيء من جراء هذه الاخطاء، وآجلاً ام عاجلاً سوف تدعى البروليتاريا للعودة الى النضال من أجل اهدافها الذاتية. ولكن لماذا التأخر، بالامتناع او بالانتظار عن الثورة الاجتماعية الحقة، الآن بعد ان اخذت البروليتاريا في الحصول على الاسلحة العملية والنظرية التي تجعل هذه الثورة ممكنة.

زيادة على ذلك، بفضل نضال البروليتاريا السياسي بكل الوسائل (نضال برلماني ونقابي، وثقافي، الخ) وبفضل تنظيمها في «حركة نضالية» انها تحجر البرجوازية على الدفاع عن نفسها. وقد تنتقل هذه الى القمع: وهذا يقوي الوعي الطبقي لدى البروليتاريين ويستجلب لهم الحلفاء. وبالعكس قد تقدم البرجوازية تنازلات سياسية: وهذا يسهل النضال الشرعي أمام البروليتاريين ويضعف الدولة. وقد تتحدى البرجوازية في استغلالها الاقتصادي: وهذا يزيد من ميل الطبقات الوسطى الى البروليتاريا وينزع الى ابراز تناقضات الرأسمالية. وقد تسعى البرجوازية الى المحافظة على مكاسبها عن طريق البحث عن التقدم التقني وعن طريق الاستيلاء على اسواق جديدة في المستعمرات: وهذا ينمي القوى الانتاجية. ويوهن الملكية الخاصة ويزيد من التركيز الرأسمالي، ويوسع جغرافيا البروليتاريا، ويوحد الحركات البروليتارية في العالم.

وإذاً ليس لدى البروليتاريا ما تحسره في نضالها انا شرط ان يبقى هذا النضال دائماً نضال طبقة، بقصد ثورة كونية شاملة.

ب - اتجاه البروليتاريا المناضلة

ان البروليتاريا تقاد وتوجه، في نضالها، من قبل حزب سياسي^(١). وضرورة ذلك معلنة منذ «بيان حلف الشيوعيين» *Manifeste de la ligne des Communistes* وقد اهتم ماركس دائماً بتأسيس الاحزاب والتنظيمات البروليتارية: وقد حارب فيها أحياناً، وقد بعضها، وكان دائماً مستشارها وأكثر من ذلك ايضاً كان نقادها ومثقفها^(٢).

ومع ذلك، لم يعتبر لا ماركس ولا انجلز ان شكل التنظيم وفي حزب سياسي هو امر الزامي. واذا ضل الحزب فالأفضل تركه ومعارضة. واذا جعلت ظروف البروليتاريا وعدم نضجها من غير الممكن او من السابق لأوانه تشكيل حزب سياسي. فقد يكون من الضروري التضخّر للعمل التضفي والتفاني، وللتفكير النظري، ولتنظيم يشبه الاتحاد الدولي للشغيلة.

ما هي الصفات التي يجب توفرها في تنظيم نضالي بروليتاري اما بشأن سوسولوجية ماركس، فهو أولاً لم يخضع للمقولة بان العمال وحدهم هم قادرون على قيادة الحركة العمالية «ouvrierisme» وفي داخل العمالية الأولى عندما طلب طولن Tolain والبرودونيون اغلاق الاتحاد Association بوجه المفكرين، او على الأقل. ان يكون مندوبو الاقسام عمالاً (وهذا الطلب كان بالضبط يستهدف ماركس، عارضه ماركس بشدة ونجاح).

يجب ان يكون للحزب او للتنظيم عقيدة علمية سليمة، واي خطأ عقائدي لن يكون بدون عاقبة، وتقبل هذا الخطأ، حتى باسم الوحدة، او لاسباب تكتيكية، لا يمكن الا ان يضل البروليتاريا. هذه القسوة حول المحتوى العلمي للعقيدة، تزداد الحاحاً ما دام نضال البروليتاريا يفرض تسامحات في العمل، ورجوعات الى الوراء وتحالفات تكتيكية.

أما التنظيم والانضباط الداخليين في الحزب ففكر ماركس وانجلز حولها ذو فروق دقيقة.

لقد عارض ماركس، في الواقع، وبأن واحد، داخل العمالية، انصار مازيني Mazzini الذين كانوا يرغبون في وضع تنظيم كثير المركزية وكثير الصرامة لهذه العمالية، كما عارض انصار باكونين الذين، بالعكس من اولئك، كانوا يرغبون ان يكون لكل قسم من العمالية استقلال كامل دون ان يخضع لقرارات اللجنة المركزية. في سنة ١٨٩١ طلب انجلز الذي اثار غضب قادة الحزب الاشتراكي الألماني حين نشر الانتقاد الذي كتبه ماركس عن برنامج غوتا، من هؤلاء القاعدة ان

(١) راجع البيان: «ان تنظيم البروليتاريا كتخفة، وإذاً كحزب سياسي...» وتراجع ايضاً رسالة ماركس المهمة جداً إلى بولت *Bolshevik* المأرخة في ١٨٧١/١١/٢٩ (في مجموعة وانتقاد برنامج غوتا ولورنوت).

(٢) نشاط لا يكل. هذا من نشاط ماركس وانجلز لدى الاشتراكيين الألمان، ساعد كل منها الحركات الاشتراكية الانكليزية والبلجيكية والفرنسية. والسويسرية. والاسبانية... الخ. وماركس هو الذي وضع مع صهره لانغز *La Forge* وجعل ضد Jules Guesde والحزب العالمي الفرنسي، المؤسس من قبل هذا الأخير.

يكونوا «أقل بروسية» وقدم لهم كمثل النقاش الحر الذي يسود داخل حزب التوري Tory البريطاني، ولفت انتباههم الى ان الانضباط لا يمكن ان يكون صارماً في حزب كبير، كما في قسم صغير^(١)

واخيراً يتوجب على الحزب، في عمله، ان يمارس الأممية (يراجع فيها بعد صفحة ٦٥٨).

جـ - استخدام الديمقراطية البرجوازية:

لقد أقام ماركس وانجلز دائماً، منذ مجاربتها السياسية الأولى في ألمانيا، حتى في أواخر نضجها فارقاً أساسياً بين الامكانيات المقدمة للبروليتاريا في اطار دولة بيروقراطية، وغير ديمقراطية، مثل الامبراطورية الألمانية، والامكانيات التي توفرها الديمقراطية السياسية، حتى ولو كانت برجوازية.

بالرغم من ان ماركس لم يستبعد مبقاً، الفرضية القائلة بأن البروليتاريا، تستطيع في عصره، في بعض البلدان المميزة، ان تتوصل بصورة نهائية الى الحكم فانه لم يعتمد اطلاقاً على مثل هذا الاحتمال. وبالمقابل، وعيناً ثورات ١٨٤٨، في فرنسا وفي ألمانيا، كما بمناسبة الفتنه الباريسية لسنة ١٨٤٨، اعتقد دائماً بأن البروليتاريا يجب عليها ان تكفي مؤقتاً، بعد ان اخافت البرجوازية، بعقد تسوية مع هله من اجل نشر الديمقراطية (مع ذلك تراجع فيها قليلاً لفرضيات انجلز صفحة ٦٥٦).

وعلى الحزب ان لا يرب لا أمام العمل الانتخابي ولا أمام العمل البرلماني. بل عليه ان يدعم، على هذا الصعيد، وكل المطالب التي من شأنها ان تحسن وضع البروليتاريا (انجلز انتقاد برنامج ارفودت).

وعلى الصعيد العملي اين الوقوف؟ وحده التعاون هل يمكن ان يتحدد خارج كل وضع محدد معون ام هل بالامكان الاشتداد بمبدأ عقائدي؟ لقد احتقر ماركس وانجلز اخذ الاحتقار والسياسين العمليين الواقعيين Realpolitiker وحلوا البروليتاريا من الإنتهازية. ولكن بعد ان يصبح حزب البروليتاريا كبير العدد، وبعد ان يستخدم الديمقراطية فيشاركها في عملها، الا يقع، بذات الوقت، في اللاتسرية الأساسية التي سبق لماركس فضحها في السياسة؟^(٢). كل مشاكل الماركسية اللاحقة سوف تنشأ عن هذا.

(١) طالب انجلز بحق الاحتراض: «لا يمكن لأي حزب في أي بلد أن يهربي على الصمت إذا قررت الكلام» رسالة إلى بيل، ١٨٩١-٥-١.

(٢) إن النص الأكثر أهمية حول الامكانيات الثورية المفتوحة أمام العمل السياسي والشرعي، للشريطين من للفتنة الطويلة التي كتبها انجلز سنة ١٨٩٥ (سنة وفاته) لمؤلف ماركس «نظريات الطبقة في فرنسا» «Les Lunes de classe en France»

د - الانتقال السلمي أو العصيان؟

تأثر لماركس ان يقترب تكتيكياً من البلاطيين لان هؤلاء بدوا له أكثر الثوريين تصميماً. وعمل كل. وعقب ١٨٤٥ - ١٨٤٦ كان ماركس شديد الحذر تجاه كل تنظيم ثوري ذي صفة عسائية.

وهذا هو احد الاسباب التي جعلت لا يتراجع سنة ١٨٥٢ أمام حل وحلف الشيوعيين. وفي قلب العالية الأولى، كان من أسباب خلافه مع باكونين رغبة هذا الأخير اعطاء كل قسم من العالية نشاطاً عسائياً أو ارهابياً منفرداً ومستقلاً.

لقد بدت له الارهابية الفوضوية صيانية دائية. وكان يشجب دائية العصيان غير المدبر والمفرد في أول الأمر، بدت له كومونة باريس، هذا العصيان، اقل اهمية بكثير، بالنسبة الى صراع الطبقات، من الانتصار البروسي الذي كان يأمل منه الوحدة السياسية لألمانيا، وهو شرط مؤثر في نمو بروليتاريا المانية قوية.

ولكن العصيان الواقع في وقته هل يعتبر في نظر ماركس الشرط اللازم لقبل المجتمع القديم ولاستلام الحكم من جانب البروليتاريا؟.

هنا أيضاً اخفل ماركس الاجابة: لقد اكفى وابتعاد هذا السؤال الذي هو، بحسب رايه وتجريدي، الامر الذي يعني ان الحاجة الى عصيان عنيف ليست مستعمدة ولا ضرورية^(١). وعمل كل ليس للبروليتاريا ان تنظم نفسها، لا بانتظار عصيان ما ولا اعداداً له. ولكن ليست محكمة عندئذ ان تشتغل في السياسة؟.

في نص اساسي - غير مشهور - قال انجلز بوضوح كلي ان الديمقراطية السياسية البرجوازية يمكن ان تسمع، في بعض البلدان. بالانتقال السلمي، عن طريق الاساليب البرلمانية، الى الاشتراكية^(٢). ويمكن التساؤل ما اذا كان مثل هذا الانتقال ممكناً بدون ان يتأثر قادة البروليتاريا والبروليتاريا بالذات «بالفكر السياسي» الذي قال عنه ماركس فيما مضى انه «غير أهل لفهم سبب النقائص الاجتماعية»

(١) انجلز في مقدمته لتضاللات الطبقة في فرنسا، لم يكف فقط بالاعلان بان العصيان غير مفيد، بل بين أنه صعب التحفيز في ألمانيا وسط.

(٢) وكان مثلك رغبة في نشر الاعتقاد بأن المجتمع الحالي عندما ينمو يتقل بصورة تدريجية الى الاشتراكية، ولكن هذا يعني ان كل هذا المجتمع ان يفرج أولاً من هشائه القديم. وأن عليه فضلاً عن ذلك في ألمانيا أن يزيل الموانع في النظام السياسي النصف مطلق. ويمكن التصور ان المجتمع القديم يمكن ان يتطور سلمياً نحو الجدة، في البلدان التي يستطع فيها التفصيل الشخصي كل السلطة، وحيث، بموجب الدستور، يمكن أن تعمل ما نشاء طالما أننا قد حصلنا على اكثرية الأمة، في جمهوريات ديمقراطية مثل فرنسا وأمريكا، وفي ملكيات مثل ملكية أكتلنرا... (انتقاد برنامج ارفورت، ١٨٩١)، ويجعل الإشارة الى أن انجلز لم ينتأ الحلاً بعمدة المصنوع الى السلطة... وفي مقدمته لتضاللات الطبقة في فرنسا (١٨٩٥)، نص لا يقل اهمية حول هذا الموضوع، يشبه انجلز نمو الاشتراكية سلمياً وحيثاً داخل الدولة الحالية، بنمو المسيحية داخل الامبراطورية الرومانية.

هـ - دور الطبقات الاخرى في نضال البروليتاريا:

عقب البيان الشيوعي سنة ١٨٤٨ تأكدت فكرتان لم توضعاً فيها بعد موضع البحث الا نلغوا:

- حل البروليتاريا ان لا ترفض رفضاً مسبقاً قبول معاونة الطبقات الاخرى، كما عليها ان لا ترفض مدحا مؤقتاً بمساعدتها من أجل اهداف مشتركة.

- هذه الطبقات الاخرى، بعد وضع حالة الفلاحين جانباً وبعد تقرير مصير البرجوازية تنهاوى داخل النظام الرأسمالي، وهي مرشحة للزوال مع مجيء الصناعة الكبرى.

ان النقطة الأولى محددة وبالوضع الثوري، في بعض اللحظات التاريخية لهذه الطبقة او تلك. سنة ١٨٤٨ اعلن «البيان» بان «الطبقات الوسطى ليست ثورية بل عاققة»؛ في سنة ١٨٧٥ اشار ماركس بعكس ذلك الى دورها الثوري «تبعاً لانتقالها الوشيك الى البروليتاريا». (انتقاد برنامج غوتن) ويشدد ماركس هنا على فكرة سبق وجودها في «البيان» (يراجع أيضاً انجلترا رسالة الى بيل حول نفس البرنامج).

ان وضع الفلاحين خاص جداً. ونحن نعلم انه قد شغل أكثر فاكثر كارل ماركس الذي يبدو انه قد شعر لعدة مرات ان هذه الطبقة ستقاوم دمجها في البروليتاريا، وانها قادرة على ان تلعب دوراً ثورياً او مناوراً للثورة مهماً. وعلى كل ان اباً من مؤلفات ماركس وانجلز الكبرى المنجزة لا تتألم علناً هذه المسألة (الا ما ورد، عرضاً في الثامن عشر من بروم عند لويس بونايرت، ويبدو أن ماركس في سنواته الأخيرة قد غير رأيه حول دور الفلاحين من صغار الملاكين). وفي آخر حياته تبادل ماركس رسائل طويلة مع خطباء شعبيين من الشبان الروس^(١) حول بنية الاقتصاد وحول الجسامة الريفية الروسية: «قد عالج (دون أن يفصح تماماً) مسألة احتمال قيام ثورة اجتماعية شاملة في بلد يكون فيه الفلاحون بعيدين عن الطبقة الأكثر عدداً والأكثر مشابهة في وضعها، انوضع البروليتاريين في البلدان الصناعية»^(٢).

ان مسألة «الفاعل الثوري» هذه هي اساسية لان كل الصراع السياسي يتلخص بالنسبة الى ماركس من صراع الطبقات. ولكن هل تحتفظ البروليتاريا بالسمات التي تجعل منها، بحسب رأي ماركس الفاعل الوحيد الممكن لانجاح الثورة «الحقة»؟ والى جانبها اي الطبقات يمكن ان تلعب دوراً متممًا؟ ان ماركس لم يكتب مطلقاً الفصل «حول الطبقات الاجتماعية»، الوارد في الكتاب الثالث من «رأس المال»... ومؤلفه الأخير (١٨٨٠)، هو مجموعة أسئلة تتناول استقصاء حول ظروف العمال القرنين لقد ترك المسألة معلقة. وظل الماركسيون متقسمين حولها منذ سنة

(١) وبعضهم أصبح فيما بعد من أهم المظرين الماركسين: ليون زاسوليتش، داتيلسن Danetson الخ.

(٢) وقد بحث المسألة مطولاً برنشتين Bernstein، كوتسكي، ولينين.

١٩٠٠ ومثل ذلك، أيضاً مسألة معرفة ما اذا كانت الثورة ستكون من صنع البروليتاريات المتحدة من عدة أمم أم من صنع بروليتاريا أمة واحدة تساعدنا بقية طبقات هذه الأمة الأخرى.

و - الثورة الدائمة

قد توافق مصلحة البروليتاريا المنظمة «في حزب مستقل» في مثل هذا الوضع التاريخي المعين، بصورة مؤقتة مع مصلحة «البرجوازيين الصغار الديمقراطيين والجمهوريين» مثلاً، من أجل تحطيم سيطرة طبقة أغنياء ثروهم جميعاً. ولكن البروليتاريا المنظمة يجب ان لا تعلق بشرك هذه الثورة المبتغاة من قبل حلفاء مؤقتين من أجل مصلحتهم الخالصة الخاصة بهم، ولا ان تتخددع هؤلاء لكي تشترك معهم في تنظيم مشترك من شأنه، بعد انجاز الثورة، ان يسارع باسم كل التحالفين الى اعلان انتهاء الثورة. ان الثورة بالنسبة الى البروليتاريا يجب ان تكون دائمة.

... من مصلحتنا ومن واجبتنا ان نجعل الثورة دائمة الى ان تطرد جميع الطبقات المالكة الى حد ما من الحكم... ليس فقط في بلد ما، بل في جميع البلدان الرئيسية في العالم... وبكلمة: ما ان يتحقق النصر، فان حذر البروليتاريا، يجب ان لا يتقلب ضد الحزب الرجعي المغلوب، ولكن ضد الحلفاء القدامى، ضد الحزب الذي يريد ان يستثمر النصر المشترك وحده... .

ان صرختهم الحربية يجب ان تكون «الثورة دوماً» (خطاب موجه من المجلس المركزي الى حلف الشيوعيين، آذار ١٩٥٠).

ز - الاممية البروليتارية

لقد تابع ماركس دائماً، باهتمام بالغ صراع كل بروليتاريات اوروبا. ليس لانه، كما يقال احياناً «عين» على العديد منها، بأمل ان تستطيع واحدة منها، حاضراً، التوصل الى القيام عندها «بالثورة الاجتماعية» وربما الى جر الآخرين. ولكنه فكر دائماً وبشكل خاص، ان تجربة الصراع المتزامن لكل بروليتاريا مثقف للجميع، وان المعرفة العملية بتجارب الآخرين تستطيع ان تعجل في وعي كل بروليتاريا، للصفة الشمولية والحتمية لصراع الطبقات.

لا يوصي «اليان» بالمعنى الصحيح باستراتيجية مدروسة من قبل كل البروليتاريات بهدف تجريب عام. واكتفى بالتأكيد على ان «العمال ليس لهم وطن» بسبب الوضع المعطى لهم، ولكن البروليتاريا في كل بلد، يجب ان تصبح بذاتها الأمة، وانها «بذلك أيضاً تكون قومية، انما بغير المعنى البرجوازي للكلمة اطلاقاً». ويضيف «ان الشيوعيين يعملون لاتحاد الاحزاب الديمقراطية في كل البلدان وتضامها».

«ايها البروليتاريون في كل البلدان اتحدوا».

البروليتاريا طبقة ذات طموحات كونية شمولية، لا يمكنها الا ان تناضل ضد كل الانقسامات. وعليها بصورة خاصة ان تقاوم السياسة الامبريالية الحربية للدول البرجوازية التي تفقد العمال في

خطف البلدان الى الاقتال والتي تحاول ان تعلمهم بان قسماً من يؤسهم سوف يقتل الى بروليتارية الأمم المستعمدة. وليس للبروليتاريا ان تساعد حيث هي هل انتصار بورجوازيها.

ومع ذلك فالبدأ، وان نأكد، يجب ان يراعي عند تطبيقه الاطار القومي القائم حيث يجري نضال كل بروليتاريا، وكذلك السير الديالكتيكي لنضال الطبقات^(١).

ولهذا فان الموقف العملي الموصى به من قبل ماركس لم يخل من بعض الانتهازية التكتيكية. وهو سوف يعارض بشدة بالغة اخضاع الاستراتيجية البروليتارية لايديولوجية الحكام البرجوازيين القومية والوطنية. وهكذا يتضح رفضه المطلق لقومية جماعة لاسال. ومع ذلك، وداخل العالمية الأولى، عارض ايضاً باكونين الذي أراد من كل البروليتاريين ان يقوموا بأن واحد ضد كل حرب قومية، وان يستفيدوا من وضع الحرب لكي يصفوا بورجوازياتهم والدولة فوراً. بالنسبة الى ماركس الموضوع مختلف. ان الهدف المرجو هو ان تستولي البروليتاريا اولاً على السلطة السياسية القائمة، ولما كانت هذه السلطة غير موجودة حالياً الا في الاطار الجغرافي القومي، وإذا يجب النضال ضمن هذا الاطار. وإذا كانت الحرب هي مؤقتاً احد الوسائل التقنية التي تسمح بتعجيل الظروف التي تساعد البروليتاريا على الاقتراب من استلام الحكم، فان عليها ان لا تعارض هذه الحرب (خصوصاً بعمل ارهاي او عصياني مبكر من شأنه ان يكتل ضلعا (كل الكتل الاجتماعية الأخرى).

نجد هنا اهتمام ماركس الدائم في تجنب كل ثورة مبكرة، وكل عمل لا يركز على تحليل كامل لاحداث وعلى تحالف حيم بين الارادة الثورية وبين التطور الموضوعي للظروف الثورية^(٢).

ولكن هذا التقدير «للممكن» و«للمعنى» اليس هو التعريف الكلاسيكي الأقدم للسياسة؟ ان البروليتاريا في نضالها، وعلى الرغم من النضال والاعلام المقدمين من جانب العالمية، مرتبطة بكل مسار سياسة الدول، وسياسة دولتها. انها لا مفر لها من السياسة، او انها لا مفر لها منها الا شرط ان تستعين ببروليتارية قومية، نجحت في الاستيلاء على السلطة في بلدها،

(١) من المفروض منه، ولو لم يكن ذلك إلا من أجل القدرة على النضال، ان الطبقة العاملة يجب أن تنظم نفسها حيث هي كطبقة. وان البلدان المختلفة هي مسرح مباشر لنضالها. من هنا ان نضالها الطبقي قومي لا في مضمونه ولكن... في شكله... ومن الوظائف الدولية للطبقة العاملة الأتية... لا كلفة (في هذا البرنامج الستري من لاسال)، (ماركس) انتقاد برنامج خوتا. وأهل انجلز متحمسة نفس البرنامج «القول مثلاً: بالرغم من أن الحزب العمالي الألماني مضطر إلى التصرف أحياناً ضمن إطار الحدود القومية... فإنه يظل واهياً لروابط التضامن التي تجمعها بمقابل كل البلدان، وسوف يكون مستعداً دائماً، كما في الماضي، للقيام بالواجبات التي عليها عليه هذا التضامن» (رسالة إلى بيل، ١٨٧٥). من بين هذه الواجبات يذكر انجلز للمساعدة المادية للبروليتاريات الأجنبية. والاعلام المتبادل، وتعاون الحروب، أو التهديد بها، وإعلان الموقف الذي يجب اتخاذه خلال هذه الحروب... .

(٢) ولهذا سمى ماركس بصورة خاصة إلى ان يجعل من العالمية الأولى جهاز تكوين وتعاون.

لندلها على الطريق، وإن تتوافق، بعد ذلك، السياسة الخارجية لهذه الدولة، مع نضال الطبقات
على الصعيد الكوني؟ هنا أيضاً يظل السؤال «حول السياسة» قائماً حتى خلال عمر اللاحق
للماركسية.

الفصل الخامس عشر

الليبرالية - التقليدية (التراثية) - الامبريالية

(١٨٤٨ - ١٩١٤)

لقد ترك فشل الثورات الليبرالية أثراً يزداد عمقه بمقدار ما أثار من آمال. لقد خرجت الوحدة الإيطالية من الحرب، لا من الثورة، وكذلك الوحدة الألمانية. حرب القرم، حرب إيطاليا، حرب المكسيك، الحرب بين النمسا وبروسيا، بين بروسيا وفرنسا، حرب الانفصال الأميركية: وتعرض التغول الليبرالي لصدمة عنيفة في السنوات العشرين التي تلت منتصف القرن، وحتى سنة ١٩١٤ لم تتوقف الحرب في بقعة من الكرة الأرضية الا لكي تشتغل في مكان آخر (حرب في البلقان، حرب البويرز، الحرب الروسية اليابانية، الحرب الاسبانية الأميركية...).

وحولت الثورة الصناعية وجه أوروبا، ونظمت البروليتاريا نفسها ووعت قوتها، وتزعم نضال الطبقات.

وانتصرت الوضعية السياسية مع الثورة الصناعية، وتذرع الليبراليون، والمحافظون والاشتراكيون بقوة الواقع وجأوا الى دروس العلم لكي يبرروا المواقف الأكثر تعاضاً. انه باسم العلم أكد سبنر Spencer، خلود صلاح الليبرالية، وباسم العلم وضع تين Tuine ورينان Renan أسس التقليدية الحديثة، وانها «اشتراكية علمية» تلك التي سعى ماركس الى احلالها محل الاشتراكية الطوباوية؛ وانتقلت القومية ذاتها من المرحلة الطوباوية الى مرحلة «سياسة القوة Machtpolitik، ومن مثالية مازيني او ميشله الى صدام الامبريالات».

الوضعية السياسية

من سنة ١٨٥١ الى سنة ١٨٥٤ نشر أوغست كونت Auguste Comte ونظام السياسة الوضعية». وفي سنة ١٨٥٩ دوّن داروين Darwin نتيجة أعماله في بحثه «أصل الأجناس عن طريق الانتقاء الطبيعي». وفي سنة ١٨٥٣ - ١٨٥٥ نشر غوبينو Gobineau «محاولة حول علم تساوي الاعراق البشرية».

واستطاع مؤرخ إنكليزي^(١) ان يقول ان القسم الثاني من القرن التاسع عشر كان «عصر داروين». وقد يكون من الأصح القول أنه عصر الداروينية، قاصدين بذلك جملة من المعتقدات الشائعة جمعها داروين ونهجها أكثر مما ابتدعها. ولكن من المؤكد ان مفاهيم مثل مبدأ التطور او الانتقاء الطبيعي، قد استعملت بكثرة من أجل تبرير «سياسة وضعية» من قبل رجال لم تكن لديهم عن تأليف داروين الا معرفة سطحية جداً.

وهكذا ارتبطت البيولوجيا بشكل دقيق بالسياسة. ولعبت في القسم الثاني من القرن التاسع عشر دوراً يشبه الدور الذي لعبه التاريخ في العصر الروماني؛ والتاريخ نفسه، كما كتبه تريتسكه Treitschke مثلاً، اصبح بيولوجياً وقومياً.

ويرز هذا اللجوء الى البيولوجيا أيضاً في الفن (الطبيعة عند زولا Zola، النسابة عند روجون Maкар Rougan - Macquart). كما في السياسة. وبدا تطور الافراد، كما تطور المجتمعات محكوماً بقوانين بدت حتمية في نظر قراء موراس Maurras كما في نظر قراء ماركس. وانتشرت نزعة قدرية (حتمية)، او على الأقل دوجمائية في كل قطاعات الرأي العام.

الكومتيه Comisme :

يبدو تأليف اوغست ١٧٩٨ - ١٨٥٧ في نظر الفرنسي خير دليل على هذه الوضعية التي سادت القسم الثاني من القرن. وهذا التأليف هو من التأليف التي عملت لحسن الحظ، على تضجير الاطر المستقرة سابقاً.

١ - انها تنتهي، بأن واحد، الى الحقبة التي سبقت ثورة ١٨٤٨ وإلى الحقبة التي تلتها. وهي أيضاً غير قابلة الانفصال عن رومانية ١٨٣٠ وعن الصناعة التسلطية خلال الامبراطورية الثانية.

٢ - هذا التأليف الذي يقع في منتصف القرن لا يمكن ان يربط بدون تمويه بهذا او ذاك من التيارات الفكرية: التقليدية، الليبرالية او الاشتراكية وهو محاولة تركيبة، فاشلة ولا شك، لانها تميل في النهاية نحو النظام - الا انها ذات اتساع لا ينكر.

بدا اوغست كونت وهو بوليكتيكي قديم، عمله كسكرتير لسان سيمون، وانفصل عن هذا الأخير، الا ان لسان سيمونية كان لها أثر عميق على نهجه كما هو معروض في ومحاضرات الفلسفة الوضعية؛ وفي «نهج السياسة الوضعية»: «نفس الثقة في علم شامل، نفس ارادة تجاوز الخلافات السياسية وتأسيس ديانة انسانية، نفس التطور نحو المنحي الصوفي وايضاً نحو منحى الحكم». الا

(١) John Bowle. Politics and Opinion in the Nineteenth Century. London, 1954.

ان بين سان سيمونية والكومية فروقات ملحوظة:

ان اوغست كونت، بعكس التقليديين من المدرسة التيقراطية الذين كانوا يتحدثون العلم، يؤمن بقيمة الجلييلة وبعودته، والعلم برايه هو بأن واحد علم المجتمع وعلم التطور.

علم المجتمع:

الفرد هو تجريد، المجتمع هو الواقع الحق، ويجب التضال ضد الفردية الليبرالية، من أجل تكوين الناس في المجتمع.

علم التطور:

بعد ١٨٢٢، عرض اوغست كونت قانونه الشهير عن الحالات الثلاث: «بحكم طبيعة الفكر البشري بذاتها، كل فرع من معارفنا يخضع بالضرورة، في مساره، للمرور على التوالى بثلاث حالات نظرية مختلفة: الحالة التولوجية او الوهمية؛ الحالة الميتافيزيقية او التجريدية؛ وأخيراً الحالة العلمية او الوضعية».

القضية اذاً هي تنظيم المجتمعات الحديثة على أسس علمية، والتوفيق بين النظام والتقدم: «اي نظام شرعي لم يعد يستمر او يدوم بصورة خاصة اذا لم يتوافق تماماً مع التقدم، وأي تقدم كبير لا يمكنه ان يستكمل بفعالية، اذا لم ينزع في النهاية الى تثبيت النظام تتيباً أكيداً». (الدرس ٤٦ من محاضرات الفلسفة الوضعية).

وهكذا برز عند اوغست كونت هذا الحنين الى الوحدة، الذي يظهر بالاشكال الاكثر اختلافاً عند العديد من مؤلفي القرن التاسع عشر. وينظر كونت «ان النمط العادي للوجود البشري يقوم بصورة خاصة في حالة الوحدة الكاملة».

ان فلسفة كونت هي فلسفة البشرية وتقدمها. ان البشرية تتكون من مجموع الكائنات البشرية، الماضية والمستقبلية والحاضرة، ولكن الاموات أكثر أهمية من الأحياء: «الأحياء هم دائماً، وأكثر فاكثراً، محكومون بالاموات: ذلك هو القانون الاساسي للنظام البشري».

وليس فكر كونت أكثر نزوعاً الى المساواة من فكر سان سيمون: انه يؤمن برسالة النخبة، وقد قال بوجود تمييز دقيق بين الجمهور والتفنيين والحكام: يعود الى اختصاصي العلم السياسي وحدهم ان يحددوا الاهداف، وان يعبثوا وسائل التوصل اليها: «الرأي العام عليه ان يريد». ورجال القانون العام يقترحون وسائل التنفيذ، والحكام يتفنون، وطالما ان هذه الوظائف الثلاث لم تتميز، فهناك التباس وتحكم بدرجة متفاوتة الكبير».

ويربط كونت السياسة بالأخلاق بحسب برنامج القرون الوسطى المدهش. ان الأخلاق الوضعية تقوم على وتسييد المجتمعية على الشخصية الفردانية بصورة تدريجية، اي الانتصار على الانانية من أجل مدح الفرد في المجتمع.

لا شيء أكثر غرابة عن تفكير كونت من فكرة الحقوق الفردية، الواجبات نحو المجتمع وحدها موجودة: «ان الوضعية لا تعترف لأحد بأي حق غير حق القيام بالواجب دائماً... ان الوضعية لا تؤمن مطلقاً الا بواجبات الجميع تجاه الجميع. لان وجهة نظرها الاجتماعية دائماً لا يمكن ان تقبل بأية فكرة عن الحق. قائمة بصورة دائمة على ذاتية الفرد. كل حق بشري هو ضلال كما هو لاخلالتي».

بين الفرد والبشرية توجد جماعات وسيطة: العائلة والوطن. وكما فعل سان سيمون، يعزو كونت أهمية كبرى للعائلة: في العائلة - العائلة حيث تقوم المرأة بلور رئيسي - تولد الأخلاق. أما الوطن فيشكل وسيطاً ضرورياً بين العائلة والبشرية.

ان فكرة العائلة، والوطن، والبشرية ترتدي لدى كونت مظهراً صوفياً بالغاً، خصوصاً بعد لقائه مع كلوتيد دي فو Clotilde de Vaux «والسة التي ليس لها مثيل». وانتهت الكونية مثل السان سيموني، لتصبح ديناً، والكهنة هم فئة عائلة، وتقوم في الحياة قرايين اجتماعية تسعة فتطهرها، ويقدم التقوم الوضعي «نظماً كاملاً للإحتفال الغربي، ويسمح كل يوم بتكريم ذكرى خدام للبشرية» «انها كاتوليكية بدون مسيحية» بحسب كلمة جان لاكروا.

وهكذا تقوم نهاية السياسة على جعل كل مواطن موظفاً اجتماعياً، نابعاً بصورة كاملة للسلطة. وتتقضي «السياسة الوضعية» الطاعة الكاملة تماماً. ان النظام يعلو على التقدم وهكذا استطاع ستوارت مل ان يكتب ان الوضعية كانت نظاماً كاملاً من التحكم الروحي والزمني.

وحققت الامبراطورية الثانية بعضاً من أحلام اوغست كونت. وأمكن للكونية ان تبدو من بعض النواحي الفلسفة الرسمية للامبراطورية الثانية. اما من المهم تمييز الكونية عن الوضعية. ان عقيدة كونت وقد نشأت بكاملها تقريباً في ظل الرستوراسيون، بدت وكأنها قد مارست في فرنسا تأثيراً عميقاً (وبصورة خاصة على تين، وعمل موراس، الخ) ولكن محدوداً، وانه من الجسارة الاعتقاد بأن وزراء نابليون الثالث او نابليون الثالث بالذات، قد اطلوا التمتع في تأليف كونت.

ويبدو ان الكونية كان لها تأثير خارج فرنسا، وفي البرازيل بصورة خاصة، أكبر من تأثيرها في فرنسا بالذات حيث اخذت العقيدة بعد تبسيطها، وتطهيرها من نزعاتها الدينية، على انها «وضعية غامضة نوعاً ما يصح ان تكون بأن واحد المذهب الرسمي لانصار الامبراطورية ولخصومهم». وبدت هذه الوضعية أيضاً عند زولا Zola كما عند غوبينو Gobineau، عند رينان كما عند تين وعند فلوير Flaubert كما عند ميري Merimee

المقطع الأول - الليبرالية

انخفضت الليبرالية، حوالى سنة ١٨٤٠ شكلاً مال الليبراليون، في ذلك العصر، الى اعتباره نهائياً: اورليانية او مذهب مانشستر Manchester.

وفي النصف الثاني من القرن وواجه الأشخاص الذين كانوا يتنادون بالليبرالية سلسلتين من المشاكل: من جهة التحقيق المتصاعد للمطالب الكبرى الليبرالية على الصعيد السياسي (اقتراع شامل حرية التجمع الخ) والمصاعب التي تثيرها ممارسة الحكم، ومن جهة أخرى النهضة الصناعية، وتطور المنافسة الدولية.

وطرحت من جديد مبادئ الاورليانية والليبرالية المنشئرية، ووجدت الليبرالية نفسها عند مفترق طريقين، طريق المحافظة الليبرالية وطريق الامبريالية.

وترسخت الليبرالية، الفرنسية في السياسة اليومية الاعرق في يومئذها؛ وصعب عليها التخلص من الحماية ومن المالتوسية اللتين تميزت بهما الاورليانية.

وبالعكس من ذلك، ارتبطت الليبرالية الانكليزية، بعد حقبة طويلة من الداروينية السياسية، بالمشايخ الامبريالية الكبرى وتبنتها.

١ - الليبرالية الفرنسية: من الاورليانية الى الراديكالية

ليبرالية انتقالية:

انتهت ثورة ١٨٤٨ حقبة في تاريخ الليبرالية: فقد كانت أكثر من أزمة سياسية، اجتماعية او اخلاقية، انها حقاً انهار نظام انها نهاية القوة الليبرالية.

ومع ذلك يعتبر الليبراليون ثورة ١٨٤٨^(١)، كحادث اسبابه سياسية خالصة: انها تبلى لهم كآزمة في النظام البرلماني، لا كآزمة في الليبرالية. ان ليبراليي الامبراطورية الثانية، الامناء لنوع من سياسة التغارب قلباً اهتماموا بالاصلاحات الاجتماعية ووالحريات الضرورية عند تيير Thiers بدت لهم بصورة اساسية حريات سياسية.

ان التأليف الاكثر دلالة على عصر طرحت فيه بحدة مسألة لم الشعت هو بدون شك كتاب «فرنسا الجديدة» المنشور سنة ١٨٦٨ لمؤلفه بريفو بارادول Prevost - Paradol.

(١) فئة ١٨٤٨ (حزبان) حدثت في باريس على إثر فصل ١٧٠/١٧٠ ألف عامل من العامل العامة. وقد سمعها بعض بالغ الجنرال كاتينيك.

بريفو بارادول:

ولد بريفو بارادول سنة ١٨٢٩، وهو من قدامى خريجي دار المعلمين، صحفي في جريدة دبا Debats «المناقشات»، واشتهر عل أنه من الملع مفكري عصره. ولكن هذا النجاح الباهر انتهى بمأساة: فبعد نشره كتاب «فرنسا الجديدة» بأشهر انضم بريفو بارادول الى الامبراطورية وقبل بمنصب وزير فرنسا في الولايات المتحدة؛ وانحدر بعد قليل من وصوله الى واشنطن في تموز سنة ١٨٧٠.

كل الموضوعات الكبرى في الليبرالية توجد في كتاب «فرنسا الجديدة» حيث يبرز تأثير توكفيل بشكل واضح: كره الانظمة الاوتوقراطية، نقد في النظام البرلماني. وفي فضائل اللامركزية، وفي قوة الاخلاق، اعجاب ببريطانيا والولايات المتحدة. والنظام السياسي العزيز اذاً على قلب بريفو بارادول هو نظام التكافؤ انه يتم بشكل الحكومة (بالرغم من تفضيله للملكية البرلانية) أقل من اهتمامه باصلاح المؤسسات كما يتم بصورة خاصة (مثل رينان بعده لعدة سنوات)، بالاصلاح الفكري والأخلاقي.

الا ان ليبرالية بريفو بارادول تتصف بعدة سمات مميزة.

١ - لا مبالاة تجاه المشاكل الاقتصادية، وقلة حماسه لمبدأ «حرية الفعل والحرور» - Laissez faire Laissez - passer ان ليبرالية بريفو بارادول، هي بالطبع حثائية. كما هم الصناعيون الفرنسيون بعد المعاهدة التجارية لسنة ١٨٦٠.

٢ - ان ليريفو بارادول اهتمامات جغرافية، انه يرى ان فرنسا لا يمكنها ان تبقى قوية إلا إذا اكتظت بالسكان. وأعلن انه سرعان ما سوف تسبقها عدة أمم اوروبية، لقد كانت فكرة تجاوي فرنسا تؤرقه.

٣ - انه وطني مخلص وعميق وكل تأليفه يعبر عن جزعه من تصاعد الاخطار الخارجية التي توشك ان تغمر الامبراطورية الثانية. وفكره يقع اذاً بعيداً جداً عن نزعة مونتكسيو العالمية او عن التضالفة الواودة التي تميزت بها، اجمالاً ليبرالية ملكية تموز، كان مهتماً بالوحدة الايطالية، وبنمو بروسيا، وبصعود الولايات المتحدة، وكان يريد جيشاً قوياً، وامبراطورية استعمارية. وقد دعا الى انتهاج سياسة في الجزائر، مهتمة بترسيخ قوة فرنسا أكثر من اهتمامها بحقوق السكان الاصليين. وبدلاً له وجود جيش في أفريقيا أكثر ضرورة من الوثيقة الدستورية.

٤ - وفي الحقل الاجتماعي اختيراً يعتبر بريفو بارادول محافظاً متشدداً، انه يعارض كل شكل من اشكال الاشتراكية، وبهذا يستحق ان ينعت من قبل السان سيموني ميشال شفالیه «الليبرالي ذو المسلك الضيق».

ولا نلتبس ليبرالية بريفو بارادول لا مع ليبرالية - او ليبراليات - الحقبة السابقة ولا مع ليبرالية الحقبة اللاحقة. انها ليبرالية انتقالية سمتها الغالبة التحجر، انها ليبرالية تتحول الى عافضة.

٥ - الليبرالية الجمهورية :

ظلت «جمهورية الاهبان» (Republique des ducs) امينة لروح بريغو بارادول. ونقل دستور ١٨٧٥ المواضيع الكبرى عن كتاب «فرنسا الجديدة». وهيمنت الاورليانية عل ولادة الجمهورية الثالثة. وتحققت المطالب الرئيسية الليبرالية، وأوشكت الليبرالية، وقد فقدت كل ما تطالب به، ان تضع في «الدفاع الجمهوري».

ومن حسن حظ الليبرالية، ان الجمهورية كانت بحاجة الى الدفاع عنها؛ ازمة ١٦ أيار، مارك البرلنجة (نسبة الى الجنرال بولانجة) قضية دريفوس، النضالات في سبيل العلمانية، وضد الفوضيين؛ وضد السلميين؛ ربما لم تكن الجمهورية يوماً معرضة للخطر كمثل ما يؤكد الجمهوريون. ولكنها كانت كذلك غالباً. وهم يذكرون بكثير من البلاغة مبادئ الحرية والمساواة التي توصلت الليبرالية ببراعة وينجاح الى اخفاء الكثير من فقرها العقائدي.

ولكن اذا كانت العقيدة الليبرالية قلماً تمحدث، واذا كانت قد وجدت عناء في التكيف مع عالم في أوج تطوره، كما لو كانت مربوطة نهائياً بعصر ملكية تموز ١٨٣٠^(١). فقد وقع حدث مهم: ان الليبرالية لم تعد عقيدة الصالونات الاورليانية او قراء صحيفة «الناقشات» «الذبا» لقد أصبحت بفضل المدرسة الرسمية، فلسفة الجمهورية بالذات. ان الليبرالية لم تغير أبداً من مضمونها، ولكنها غيرت ابعادها، لقد اكتسبت وزناً اجتماعياً كانت تنظر اليه.

ويجب هنا ذكر التأليف المدرسي للجمهورية الثالثة، وعمل المعلمين الذين خصص لهم جورج دونو G. Duveau كتاباً قيباً. بالنسبة الى «جنود الجمهورية السود» هؤلاء الذين تكلم عنهم بيغي Peguy والذين كان مهمهم تكوين الضمائر وتأسيس أمة ديمقراطية ومجمعة عل احترام الحرية والمساواة والأخوة، كتب الن تاريخي Alain - Targé انهم كل الناس الذين وبعموم وشيخون» الحكم التابوليوني بشرية موحدة، انهم المثقفون بنفس الاشياء، والمفكرون بنفس الافكار يحترم بعضهم بعضاً ويعامل بعضهم بعضاً عل قدم المساواة كما في اميركا او سويسرا.

ان الليبرالية هي خليط فريد من الشرية والطوباوية والمثالية الكريمة والعلمية المحدودة والميل الى تقديم الجمهورية وكأنها مآل التاريخ، والأخلاق كأنها المرجع الأعلى. ذات الايديولوجية ذات الذكريات والصور التي تحرك كل لولئك الذين يبرون بالمدرسة الرسمية. ان الكتب المدرسية هي التي تنصح افضل الانصاح عن الفلسفة الجمهورية.

(١) ثورة أو فتنه تموز ١٨٣٠. قام بها الليبراليون ضد ملكهم شارل العاشر. وادت الى إسقاط الملك والإتيان بلويس نابل مكانه وسبحت حكومة هذا الملك ملكية تموز.

الراديكالية: تجب السيطرة على الجمهورية: وتولى الحزب الراديكالي هذه المهمة بدون كلل (لقد اعطت الراديكالية روحاً للجمهورية)، كتب اليربايت Albert Bayet سنة ١٩٣٢: «وقدمت لها-حكومات... ولا يمكن تصور فرنسا بدون الراديكالية. انها في الحيا الاخلاقي لبلدنا مثل ما هي مراعبنا او كرونا في عياها الطيحي».

روح وحكومات... ان الحزب الراديكالي، الذي تأسس سنة ١٩٠١ هو بطيخته حزب وسط، حزب الاعتدال: الراديكالية هي الشكل الجمهوري للادوليانية.

تنوع الراديكالية: ان كتابة تاريخ الحزب الراديكالي اسهل من تعريف الراديكالية. لا شك ان الراديكاليين قد حاولوا بصورة دورية تعريف «مذهب راديكالي». ولكن الراديكالية هي حالة فكرية أكثر مما هي مذهب او عقيدة.

وكانت الراديكالية على درجة من التسامح مكنت الحزب الراديكالي من تقبل اشكال مختلفة جداً من الراديكالية. وهذا الواقع ليس من اليوم ولا من أيام «حزب الادوارين (هريو Herriot ودالاديه Daladier)».

كان برنامج «دي بلنفييل De Belleville» المؤرخ في نيسان ١٨٦٩ أول مظهر رسمي للراديكالية. فقد طلب الف وخمسة ناحب من غامبتا Gambetta ان «يطالب بشدة، من على المنبر القومي، بتنفيذ البرنامج الديمقراطي الراديكالي: الارث المجيد من الثورة الفرنسية». وأعلن غامبتا انه يريد «ان يعيد كل شيء الى سيادة الشعب وان يستمد منها كل شيء». ثم أكد ان سياسة الاقتراع الشامل هي «عنوان برنامجنا وحزبنا». وعارض غامبتا فيها بعد الراديكاليين الاشتراكيين، ولكن لمط سياسة، البليغة، الجنوية، الوطنية ظلت لمدة طويلة تلهم المؤتمرات الراديكالية. لقد كان راديكاليو وسط فرنسا، الذين اشتهروا بتأثيرهم داخل الحزب الراديكالي، في كثير من النواحي ورقة غامبتا.

وكان شيئاً آخر اسلوب «ليون بورجوا» الذي كان سنة ١٨٩٥، قبل كومبس Combes، اول رئيس للمجلس الراديكالي. حاول ليون بورجوا مقتضياً الأفكار التي قدمها الفيلسوف شارل رنوفيه Renouvier في «علم الأخلاق» (١٨٦٩) ان يضع توكية عقائدية توفيقية بين الفردية والجماعية. هذه التوكية هي «التضامية» التي تجلّت بشكل خاص في «محاولة حول فلسفة التضامن» (١٩٠٢). في الوقت ذاته الذي كان فيه الحزب الراديكالي، الذي اوشك ان يحقق وحدته، يستعد لتحمل اعباء الحكم، لمدة طويلة، سعى ليون بورجوا الى ان يثبت ان للراديكالية عقيدة وانها تنطلق من فلسفة فكرت فيها بعد يقول: «ان للحزب الراديكالي هدفاً... انه ينبغي ان ينظم، سياسياً واجتماعياً، المجتمع، بحسب قوانين العقل... وله نهجه. انه نهج الطبيعة بالذات... (وله) اخلاقية وفلسفة. وهو ينطلق من الواقع الذي لا يقبل الجدل واقع الوعي ويستمد منه المفهوم الاخلاقي والاجتماعي لكرامة الشخص البشري...».

وللحزب الراديكالي عقيدة سياسية... انها العقيدة الجمهورية... وأخيراً ان له عقيدة اجتماعية... التآلف. وفي الواقع انه لا يؤمن بأن خير الامة يمكن ان يتحقق... بالصراع فيما بين الافراد والطبقات (مقدمة (السياسة الراديكالية) ل: ف. بويسون ١٩٠٨).

اما كومب Combes^(١٠) فيرى ان عصب الراديكالية هو اللاكليركية. ويبدو «الاب الصغير كومب» - وقد قدم لقراء «البرلين» Perlerin «الحاج» وكأنه تجسيد للشيطان، الآن بعد ان استطعنا مراجعة «مذكراته» (التي نشرها مورس سور Some - وكأنه بورجوازي صغير يرغب بحافظ بتصميم، يحركه عدد صغير من الأفكار الثابتة، ويرتاح فكره بسهولة في اطار الاقليم والقضاء arrondissement، بحسب راوول جيراردي Girardet «الراديكالي على طريقة آلن Alain».

وتعارض راديكالية اللجان الريفية وجميعيات الفكر التي يمثلها كومب Combes وفقاً للمفهوم القوي الصالح دائماً الذي قدمه تيودي Thibaudet في كتابه الأفكار السياسية في فرنسا، مع «راديكالية أبدي الفضيلة» التي يمثلها Clemenceau، راديكالية تسلطية، «راديكالية الوطن في خطر».

واتهم كلمنصو كايو Caillaux بالخيانة. وكان هذا الأخير مفتشاً مالياً. وبورجوازي كبيراً، عين رئيساً للحزب سنة ١٩١٣ وكان يمثل شكلاً آخر من الراديكالية وراديكالية الأعمال، المهتمة بالانتاج وبالفعالية، راديكالية مسالمة (قضية منقود البطة «Bec du Canard» بعد اغادير، وتذكروا طوطي يصعب عدم تتبع أثره حتى عصرنا الحاضر.

وراديكالية آلن Alain فردية ناقدة - معارضة للدولة، اقليمية، ولا يمكن تصور شيء أكثر معارضة لأسلوب كلمنصو.

اما راديكالية ادوار هريو فانها رئاسية بالسليقة، وتتجلى على طبيعتها في حركة التركيب: ونحن الحزب الفرنسي الأمثل، الحزب الذي يمثل أفضل تمثيل لمصالح العدد الأكبر.

عناصر عقيدة راديكالية - ان انماط الراديكالية متلدة الى درجة ان القاسم المشترك بينها في «العقيدة الراديكالية» ينتهي أخيراً الى عدد صغير من المبادئ.

الولاء للديمقراطيات الثورة الفرنسية - تظهر الراديكالية وكأنها مدرسة الثورة المعجبة، المستمرة الممتدة: «كتب حديثاً أحد الراديكاليين الشباب: ان راديكالية القرن التاسع عشر، لم

(١١) «الاب الصغير كومب» المحبوب جداً إلى الآن الذي يقول عنه سيمون غيفو لغة برانج، Berenger، «هل طريقة ملك يافزون Yveot (مثل أغنية لبرانج): «أبي ملك صغير طيب كان هنا... حول حبة الراديكاليين لكلمة «صغير» تتعرف على ملاحظات تيودي: «ناجر صغير، بالغ بالقرق صغير، ستمر صغير، «هلبسي صغير صغير مقاطعة دونين، مشاريع صغيرة ومتوسطة، الخ.

تكن شيئاً آخر إلا الملاحقة العنيدة للذكريات وخصوصاً للحقائق الثورية^(١)؛ ولكن هناك ثورة وثورة؛ إذا كان الراديكاليون يمجّدون عفواً «المبادئ الخالدة» و«الحدود العظام» فانهم يميزون بوضوح سنة ١٧٨٩ عن سنة ١٧٩٣. وتنتهي كتاب البرت باييه Bayet عن «الراديكالية» (١٩٣٢) بهذه الدعوة: «انكم تريدون تجنب سنة ١٧٩٣؟ سارعوا الى اقرار سنة ١٧٨٩».

وكان الرئيس هريو يجب ان يصرح بان الراديكاليين كانوا «ابناء العياقة» والواقع، كما أشار تيودور، ان الارث الجيروندي اخذ يصبح أكثر يروزاً من بروز العقوبة عند راديكالي الجمهورية الثالثة، قوة الريف، والمستشارون العامون وعمداء البلديات وتأثير الأطباء، والصيدلة والأطباء البيطرة الراديكاليون، أهمية الصحافة الإقليمية (مثل برقية تولوز La Dépêche de Toulouse للأخوان سارو Les Freres Sarrau) وزارة الزراعة، الباستيل الراديكالي. «ان الحكم لا يكون الا ضد باريس ويدونها هذا ما يؤكده تيودور، قالياً كلمة جول لمر Jules Lemaitre، وهو يصرخ بفرح بعد الانتخبات القومية في باريس «لا يمكن الحكم ضد باريس ويدونها!...».

- العقلانية - تريد الراديكالية ان تكون عقلانية. وقد صرح ادوارد هريو E. Herriot نحن الراديكاليين نرفض كل دوعم. نحن نتم للنهج كما نتم بالثال. ونحن لا نقبل بأي حد لجهودنا الا حدود العقل بالذات. ان طموحنا يكون بان نرى السياسة تتبني أساليب العمل العلمي (مقدمة كتاب جامي شميدت Jammy - Schmidt «الاطروحات الراديكالية الكبرى» ١٩٣٢). ويتكلم على نفس الوتر البرت بايت A. Bayet في كتابه «الراديكالية».

ما هي الراديكالية؟ انها قبل كل شيء نهج؟ ما هو هذا النهج؟ العلم يلهم السياسة وباسم هذا النهج صرح البرت بايت بان الحرب ضد العلم: «انها مدانة من قبل منطق التطور البشري بالذات» وباسم التقدم صرخ ادوار هريو: «لو عرفت ان هناك حزباً أكثر تقدماً من الحزب الراديكالي، لانتسبت اليه من كل قلبي».

لهذا سعى الراديكاليون الى البقاء اثناء «ولاسلافهم الكبار». وهؤلاء الكبار هم الذين يعددهم ادوار هريو: «فولتير، ديدرو، كوندورسي، بنجامان كونستان، «لامارتين العظيم العزيز، المنتلين المناوئ» للاكاديمية لدر - رولين Ledru - Rollin كميل بلاتان Cumille Pettelien، ليون بورجوا...؛ ولكن المرجع الراديكالي النموذجي هو «السند كوندورسي»: رجل الراديكاليين الكبير هو كوندورسي» يؤكد كلود نيكولي في مطلع كتابه عن «الراديكالية».

- الدلائل عن المصالح: ان الراديكالية، العلمية، التجريبية، المهتمة بالتربية

(١) نحن الذين نشير إلى هذا النمط الطاهري. وهذا الاستشهاد مأخوذ من كلود نيكولة Claude Niekol «الراديكالية» P.U.F. ١٩٥٧.

الوطنية وبالأخلاق العلمانية، تريد لنفسها أن تكون عملية، مطلعة على مصالح كل فرد وقادرة على الدفاع عنها. وهذا الموقف ليس بالتأكيد مقصوداً على الحزب الراديكالي، إنما يجب الاعتراف بأن الحزب قد نجح في أن ينشر في فرنسا الجمهورية الثالثة شبكة فعالة جداً من أجل الدفاع عن المصالح الخاصة.

وقد غضب بعض المراقبين من ذلك. فشهروا بتواطؤ الراديكالية مع الماسونية ولكن الراديكاليين انفسهم لم يترددوا في جعل الدفاع عن المصالح الركيزة الرئيسية في عقيدتهم. تلك هي الراديكالية بحسب آلن Alain.

المواطن بحسب آلن: كان آلن (1868 - 1951) فيلسوفاً تأثيره السياسي محدود جداً. ودراسة مؤلفاته (عناصر العقيدة الراديكالية، المواطن ضد السلطات احاديث سياسية، احاديث نورماندي، مارس او الحزب المدانة، الخ) مع ذلك، مفيدة جداً، لانها تعبر بانشاء مجازي متسق، وإيجازي عامداً، عن فلسفة سياسية هي فلسفة برقية تولوز «la Dépêche de Toulouse» كما هي فلسفة ناخبي كومب او الرئيس هريو Herriot.

وراديكالية آلن تكونت اثناء قضية دريفوس والدفاع الجمهوري. انها راديكالية مضطربة بصورة قلقة، دفاعية. قبل كل شيء كان آلن ضدًا: ضد الامير، وضد الحصون، ضد الاكاديميات، وضد المهنيين، وضد الادارة، وضد النزعة العسكرية وضد الحرب، وضد الكنيسة، وضد السلطات وحول سوء تصرف الحكم يبدو آلن فياضاً: «الحكم يفسد كل من يشترك فيه». «كل حكم بدون رقابة يجن».

ويرى آلن ان المراقب يلعب في الديمقراطية اذاً (كما في مسرح جيرودو) دوراً أساسياً: أين هي الديمقراطية اذاً، ان لم تكن في هذه السلطة الثالثة التي لم يعرفها العلم السياسي والتي اسميها المراقب؟ انه ليس الا السلطة، الفعالة دائماً، التي تمكن من خلع الملوك والاختصاصيين المتعجلين، اذا لم يتدبروا الشؤون وفقاً لمصلحة العدد الأكبر من الناس: ويعرف آلن الراديكالية وكأنها «الرقابة الدائمة للناخب على المنتخب وللمنتخب على الوزير».

الديمقراطية اذاً هي مناجاة رقابة: الناخب يراقب المنتخب الذي يراقب الوزير. ويعرف آلن النائب الصالح كمن يهدد، ولكنه يمتنع، ان امكن، عن ممارسة تهديداته: «كتب آلن في وعناصر عقيدة راديكالية»: النائب الصالح هو من يهدد لا من يضرب، هو من يحمل الوزير على العمل، لا من يقبله، فن فرقة السوط هذا يعرفه بحسب رأيي، حزب المستقبل، الحزب الراديكالي الصحيح الذي اسميه حزب المعارضة الحكومية».

وهكذا يبرر آلن تدخلات وتوصيات وتأثير الجماعات الضاغطة. من المستحسن ان يحدث الناخبون النواب من مشاكلهم الخاصة، ومن المستحسن ان يفتح النواب الحكام بشأن هذه القضايا الخاصة، ومن المستحسن ان يتصدى الحكام للموظفين: «الكومية (نسبة الى كومب) ليست

شيئاً آخر غير العمل الدائم من قبل الناحب على المنتخب سنة ١٩٢١، أعلن آلن عن نفسه انه الكومسي الوحيد الباقي .

كان آلن يعلم بتوازن، مهدد ابدأ وبهاجة دائمة الى التكوين من جديد، بين النظام والحرية (الحرية لا تكون من دون النظام، والنظام لا يساوي شيئاً بدون الحرية)، وبين المقاومة والطاعة: «مقاومة وطاعة هاتان هما فضيلتا المواطن. بالطاعة، يؤمن النظام؛ وبالمقاومة يؤمن الحرية. الطاعة مع المقاومة هذا كل السر. ما يحطم الطاعة هو فوضى، وما يقضي على المقاومة هو ظلم. كلمات متوازنة بدقة تعبر، عند آلن، عن فلسفة قلق، ولكنها يمكن ان تعبر عند آخرين، عن سياسة لعبة مزدوجة لعبة «الزنجي الأبيض».

في المجال الاقتصادي، تعتبر راديكالية آلن محافظة بمعنى: «الانتاج بنفس الاساليب»، ثم توزيع أفضل: «ذلك هو علاج اليأس» هذا ما كتبه في «الاقتصاد ليس في راديكالية آلن اي شيء من الاشتراكية؛ انها تمجد الملكية الفردية، وتحاذر من الصناعة الكبرى: يقول: «كل يحس وهذا أمر عجيب» انه يجب العودة الى الملكية الفردية، المناسبة مع حجم الانسان من أجل بحث الانتاج، وتشجيع التبادل وحتى النقود». ويبقى آلن اذاً متعلقاً بالملكية الصغيرة. وبالحرية، وفردية قلما تتلاءم مع تطور الاقتصاد الحديث. ومن المفيد ان نلاحظ هذا الشأن ان راديكالياً شاباً مثل كلود نيكولي Claude Nicolet، عجل لياسة آلن، يدين بشدة بالغة اقتصاده: ان وضعه الفكري، ان طبق على المسائل الاقتصادية، فهو فوضوي خالص وضيق الا انه ليس من العدل كما فعل نيكولي، مقارنة اقتصاد آلن (المفلوط) سياسته (وهي رفض تنزيي لعصر الدول الاستبدادية). ان سياسة واقتصاد آلن يشكلان كلاً متماسكاً. انها يعبران بأمانة عن مثال البرجوازية، وبصورة خاصة البرجوازية الصغرى الرفيعة، ايام معارك الجمهورية «والخطر الكليروكي».

ان راديكالية آلن تعود في تاريخها الى «الحقبة الذهبية» وقد ظل عليها. لا شك - وقد رأينا ذلك - ان راديكالية آلن ليست كل الراديكالية. ولكن بين أسلوب كلنسور وأسلوب آلن، انتحازت أكثرية الراديكاليين. باستثناء حقبات قصيرة، نحو «المواطن ضد السلطات» (اي نحو آلن).

وفي العمق ان الراديكالية الفرنسية لم تتغير منذ «الاب الصغير كومب»: وبحسب العبارة التي تذكر غالباً «وجد الراديكاليون انفسهم معزولين تماماً، عندما جاء الانفصال». ان حرب ١٩١٤ - ١٩١٨ لم تحدث تمجيداً في تاريخ الراديكالية. ان الراديكالية لم تعمل على تمجيد ذاتها. لقد عملت لكي تصبح نوعاً من التقليدية المرتبطة بعمر معين من عمر فرنسا، وينشط من الاقتصاد الرفي، وينوع معين من البنية الاقتصادية، وينشط معين من الحياة. ان التاريخ الحديث

يسمح بالشك في ان تستطيع الراديكالية ان تلبس أسلوباً جديداً^(١)

الراديكالية والليبرالية: قضية دريفوس - لا شك انه، مع ذلك، يجب الحذر من الخلط بين الليبرالية والراديكالية. ان الراديكالية غرضها تنظيم - وخصومها يقولون: احتكار - الليبرالية ولكن في بعض الظروف، ظهرت المشاعر الليبرالية اصخم وأعظم خارج اطر الليبرالية المنظمة. وعلى هذا قست قضية دريفوس، فجأة فرنسا الى معسكرين ويعود وحلف حقوق الانسان الى هذه الحقة، وكذلك تمجد الكرامة التي تمتع بها الكتاب الذين خاضوا العراك السياسي من أجل الدفاع عن الحريات (اناطول فرانس، اميل زولا). وظلت الأفكار السياسية في فرنسا المعاصرة - من زوايا كثيرة، مطبوعة بقضية دريفوس.

٢ - الليبرالية الانكليزية:

ان العصر الفيكتوري هو في مجمله عصر ازدهار. كانت بريطانيا تتمتع بثقوى صناعي يشهد له بشكل باهر معرض ١٨٥١ - وأحدثت حرب الانفصال (الاميركية) أزمة في صناعة القطن، واستمر البؤس، ولكن بعد سقوط «الحركة الدستورية» Charisme، بدت الطبقة العاملة مستعدة لتقبل العالم الرأسمالي.

ان الصراعات السياسية قلما تأبه للمواطف. وجرى اصلاح سنة ١٨٦٧ في مناخ أكثر هدوء من مناخ سنة ١٨٣٢. وتعاقب غلامستون ودرزاتيلي على الحكم. ولم تعرف انكلترا صراعات سياسية او اخلاقية. ولم تطرح على بساط البحث مبادئ الليبرالية السياسية.

وكان القصد الشيت أكثر مما هو التجديد. وكان الزمن زمن التركيبات الواسعة وزمن التبريات.

ولكن العالم تحول وتغير بشكل اسرع من تحول الليبرالية الانكليزية، وعندما مات سبسر سنة ١٩٠٣ بدا وكأنه كان يمثل حقبة زائلة.

يجب اذاً التمييز بين عدة لحظات وعدة اتجاهات في تاريخ الليبرالية الانكليزية الواقع بين سنة ١٨٤٨ و ١٩١٤:

أ - علمية سبسر

ب - المراجعة المثالية لليبرالية من جانب مدرسة اوكسفورد

ج - اكتشاف الامبريالية.

أ - سبسر او الداروينية السياسية - لم يلهم اي كاتب ابعده عما ذهب اليه هيرت سبسر H. Spencer (١٨٤٠ - ١٩٠٣) في ايمانه بالعلم. وتأليفه هذا الشأن ذو دلالة بالغة.

(١) من المفيد أن نشر في فرنسا المعاصرة، إلى ان البريطانية استعادت المواضيع الرئيسة التي قال بها الن. راجع حول هذه النقطة ستانلي هولمان (رئيس تحرير) الحركة البيولوجية. د. أ. كولن A. Collin، ١٩٥٦.

كان والده سبنسر من اتباع الكنيسة الميثودية (المنهجية) كما كانا ليبراليين سياسياً. وهو بذاته كان ليبرالياً، وعمل طوال حياته على تأسيس الليبرالية على البيولوجيا.

وأهم مؤلفاته، المعنية بالسياسة، هي «التوازن أو السكون الاجتماعي» *Statique sociale* (١٨٥٩)، «المبادئ الأولى» (١٨٦٢)، «مبادئ السوسيولوجيا والأخلاق» (١٨٧٦ - ١٨٩٦) وخصوصاً «الفرد في مواجهة الدولة» (١٨٨٤) وله أيضاً «السيرة الذاتية» التي نشرت بعد وفاته، ثم «التربية الفكرية، والأخلاقية والجسدية» (ترجمة فرنسية ١٩٠٢).

ويشبه سبنسر الحياة الاجتماعية بالحياة الجسدية: ان المجتمع هو جهاز يخضع لنفس القوانين التي تخضع لها الأجهزة الحية. ان اللبداً الأساسي هو مبدأ التطور الذي ينبثق عنه مبدأ التكيف: الأجهزة المفيدة تنمو في حين ان الأجهزة غير المفيدة تلوي: وهكذا تتحقق السعادة الكبرى للعدد الأكبر عن طريق التكيف مع الوسط.

وللتطور عند سبنسر تصوران (١) النمو العفوي لنشاط داخلي (كما لدى الفلاسفة الألمان) (٢) التكيف مع المحيط، او حصيلة الظروف الخارجية. وبدا التصور الأول بوضوح في «السكون الاجتماعي» الا انه افصح المجال قليلاً قليلاً أمام الثاني.

بالنسبة الى سبنسر يختلط التطور مع التقدم. والتكيف مع الظروف الخارجية. سهل في البداية تكاثر الحكومات العسكرية، ولكن نمو الصناعة لا يمكن الا ان يساعد على الحرية وعلى السلم.

ولم يفك سبنسر يشهر بحدة لا نكل، بما سوى الدولة والحكومة اللتين تحشران بما لا ينيهما. وبعد ١٨٥٣، وفي مقال، عنوانه «كثرة القوانين» المنشور في مجلة وستمنستر *West mins-ter Review*، اخذ يهاجم تدخلات الدولة كما اخذ يمجّد بالمبادأة الفردية، ونشر نفس الأطروحة في مقال نشر في الفورتيثلي ريفيو *Fortnightly Review* في كانون الأول سنة ١٨٧١: «والادارة المعتادة الى وظيفتها الخاصة بها: لتكتف الدولة بالقضاء، اما لا تصلح لشيء آخر... نفس الأطروحة في «الفرد ضد الدولة» (العنوان يذكر بكتاب آرن، «المواطن ضد السلطات»، ان الحكومة يجب ان لا تكون شيئاً آخر غير «لجنة ادارة»: وان الوظيفة الليبرالية الحق، في المستقبل. سوف تكون في الحد من سلطات البرلمانات». وينسب سبنسر حتى الى اقتراح الغاء وزارات الزراعة والاشغال العامة والتربية الوطنية من أجل ترك أمر العناية بها الى المبادرة الفردية.

وهكذا تظل ليبرالية سبنسر منشترية مسرفة، في حين تبعد انكلترا أكثر فأكثر عن عقيدة منشتر ولا يوجد في تأليفه أي صدى للمشاكل التي يطرحها نمو الاشتراكية وازدهار الامبريالية. واشتر يمتلح فوائد الترفيع، والتحبس المسبق: «هل العموم يكون الرجل القصير النظر في المسائل المالية قصير النظر أيضاً في السياسة، والرجال البعيدين النظر في السياسة يروجون بصورة أولى بين أولئك الذين يعرفون كيف يرهون أموالهم النقدية. (الاصلاح الانتخابي، مخاطرة

وعلاجاً مقال منشور في الوستمنستر ريفيو Westminster Review في نيسان سنة ١٨٦٠).

ان ثقة سينر بتطور العالم حجبته عن تطوير ذاته. وكان يطمح الى تبرير الليبرالية باسم الحتمية التطورية والبيولوجية، اثناء ذلك كان يستخدم، للدفاع عن الليبرالية، الأسلحة ذاتها التي استعملها خصومه لمهاجمتها.

وقد أثارت العلاقات بين العلم والسياسة في انكلترا كتابات كثيرة، لا نستطيع هنا القيام بدراستها. نكتفي هنا بذكر تأليف هكسلي (Ethical. Evolution methods. Results) T. H. Huxley، ب كيد (Social Evolution) B. Kidd ريتشي (Darwinism and Politics) D. G. Ritchie باجهوت W. Bagebot (Physics. Politics) غراهام والاس (Human Nature. Politics) الخ.

في الولايات المتحدة كان تأثير سينر «الداروينية الاجتماعية» عميقاً، وقد تم هذا التأثير بصورة خاصة عبر وليم غراهام سومر W. G. Sumner (١٨٤٠ - ١٩١٠) ولسترورد Lester Ward (١٨٤١ - ١٩١٣).

يراجع حول هذه النقطة كتاب ريتشارد هوفستادتر Social Darwinism in American Thought بوستن Boston Beacon Press Boston ١٩٥٥ ٢٤٨ ص. وتنتهي هذه الداروينية الاجتماعية في الولايات المتحدة، كما في انكلترا حول موضوع النقل القومي والامبريالية.

ب - المثالية الليبرالية - في عصر وجدت الدولة نفسها مدعوة بصورة متزايدة الى التدخل في كل المجالات بدت فيه ليبرالية سينر وكأنها اراث حقبة مضت.

واعادة النظر في الليبرالية كانت أمراً محتملاً. فالأسس الاجتماعية والأفق الفكري لليبرالية ازدادت اتساعاً. وعمل صعيد العمل السياسي، يعتبر غلادستون افضل ممثل لهذه الليبرالية الموسعة (يراجع بصورة خاصة، حملته من أجل الحكم الذاتي لآيرلندا).

وعمل صعيد الفلسفة السياسية، ان مراجعة هذه الليبرالية هي بصورة رئيسية، من صنع مدرسة اوكسفورد وخصوصاً من صنع توماس هيل غرين Thomas Hill Green (١٨٢٦ - ١٨٨٢)، وأهم تاليفه «مبادئ الالتزام السياسي» نشر بعد موته.

ونطلق تأليف غرين من تأثير مضاعف، تأثير الفلسفة الاغريقية وبصورة خاصة افلاطون من جهة، وتأثير الفلسفة الألمانية، وبصورة خاصة كانت Kanti وهيغل من جهة ثانية ان فكره يبعد كثيراً عن علمية سينر. انه يعتبر ان الطبيعة البشرية هي اجتماعية بصورة أساسية وان المشاركة في الحياة الاجتماعية هي اسمى شكل من اشكال النمو الذاتي. ان الناس يخضعون للمصلحة العامة التي هي الوعي المشترك لغاية مشتركة. ان السياسة هي تدبير من أجل خلق الظروف الاجتماعية التي تجعل النمو الأخلاقي ممكناً.

ولا يكفي غرين إذاً بتعريف سلمي خاص للحرية، على طريقة سنبر ومدرسة منشتر ان الحرية إيجابية: انها قدرة على العمل، وليست سلطة حبس. انها محددة: انها تقضي بفعل شيء معين، لا فعل أي شيء.

ولهذا يعتمد غرين على تدخل الدولة لتأمين التربية الوطنية والصحة العامة. وكان ينبغي، بحكم اعتداله، تنظيم تجارة المشروبات. ويحكم اعجابه بالعدالة الاجتماعية، طلب الى الدولة تشجيع تطوير النقابات، والتعاضديات، والشركات التعاونية.

ان ليبرالية غرين هي ليبرالية تسوية. انه مقبول ليس فقط من قبل الاشتراكيين بل من قبل الثوري (المحافظين). وهذا التأليف التجريدي جداً هو ميزة حقبة كانت قبل نزالات الأحزاب، والمجادلات المعقائبة مخفية وراء صورة مثالية لانكترية الحرية القوية. ويقترن تأليف غرين بتأليف برادلي F. H. Bradley ورنار بوزانكي Basanquet تلميذ غرين، يمر ويميل بوزانكي باتجاه الميغيلة وأفضلية الدولة على الأفراد، وهذا الميل نحو مثالية الدولة، الذي يبدو بصورة خاصة في كتاب بوزانكي الرئيسي: «فلسفة نظرية الدولة» The Philosophical Theory of the State (1899) الذي انتقد بشدة من قبل ليونارد هوبوس L. Hob house في كتابه «النظرية الميتافيزيقية للدولة» The Metaphysical Theory of the State (1918).

ج - الليبرالية والامبريالية - وهكذا توقفت الليبرالية الانكليزية أيام حكم الملكة فكتوريا ان تكون عقيدة حزب لكي تصح فلسفة أمة. لا شيء أساسي يفصل برنامج المحافظين عن برنامج الليبراليين؛ وفي بعض النواحي حتى، كانت سياسة المحافظ ذرائع أكثر جرأة من سياسة الليبرالي غلادستون، والفرق الأكثر دينامية في الحزب الليبرالي، مع جوزف شميرلن، يقترب من المحافظين، وساند بحماس سياسة العظمة الامبراطورية. وساند اللورد روزبري (بعد ان قاطع هيئة الاركان الفلامستونية من جماعة «الاتحاد الليبرالي القومي» National Liberal Federation) التي كانت «تفقد المغامرات الاستعمارية وصمة الامبرياليون الليبراليون سياسة الحكومة اثناء حرب البويرز Boers وانتهت الليبرالية الى الامبريالية.

المقطع الثاني - التقليدية - القومية - الامبريالية

١ - التقليدية الجديدة والقومية في فرنسا

كان هناك حدثان سيطرا على تاريخ التقليدية الفرنسية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر:

١ - عقائد دي ستر وبونالد لا ترحي الا بحلفات أكثر فأكثر ضعفاً حيث الملكية فيها هي

قبل كل شيء. ولاء ان الأمل يبحث جديد أصبح جيداً غير محتمل، حتى ان جماعة التقليد اضطروا الى البحث عن معادلات جديدة.

٢ - الامبراطورية الثانية لم تتوصل الى خلق نمط سياسي دائم، او تأسيس تراث. لا شك ان «دعوة الجندي» ظلت إحدى الاغراءات الدائمة لدى اليمين الفرنسي ولكن من المبالغة تقديم هذا الاغراء كإرث بوناپرتي.

ويعود الفضل في ارساء اسس تقليدية جديدة سوف تزدهر فيما بعد في القومية الفرنسية الى خصمين قديمين للامبراطورية الثانية، الى رجلين لا شيء يربطهما بالمعهد الفرنسي القديم.

الكاثوليكية الاجتماعية:

واستمر تيار كاثوليكية اجتماعية في الظهور، ولكن من الممكن الاشارة الى ذلك بإيجاز لسببين:

- لقد حملت الرسالة المسماة كوتاكورا الرسالة المسماة السلابوس (١٨٦٤) نخبة أمل الى اولئك الذين كانوا يحملون في التوفيق بين مبادئ الكنيسة والحريات العصرية. وظلت الافكار الأكثر انتشاراً في العالم الكاثوليكي، لمدة طويلة، هي أفكار لويس فيو Louis Veuillot (١٨١٣ - ١٨٨٣) الذي كتب في الكون L'Univers في ٢٧ كانون الأول ١٨٥٥ ما يلي: «وان كلمة حرية اتتنا من بلاد بعيد، انها لا لزوم لها في بلد مسيحي» او ايضاً «ان العلم هو إحدى هذه الكلمات التي تعتبر كفتيلة محرقة في كل المجتمعات التي تنفجر».

في فترة السادس عشر من أيار سنة ١٨٧٧ اعلنت الكنيسة الكاثوليكية في مجموعها، الحرب من أجل حكم «النظام الاخلاقي»، كما انها ناضلت، بمناسبة قضية دريفوس بجانب اولئك الذين يدافعون عن شرف الجيش وعن «الوطن الفرنسي» وانتهت هاتان المعركتان بهزيمتين للكنيسة. من هنا التداير المناوئة لللايكيركية التي أصدرها جول فري Jules Ferry «وقانون الفصل» (الفصل بين الدولة والكنيسة).

- وبصورة اوضح ايضاً من قبل سنة ١٨٤٨ يجب التمييز تماماً بين الكاثوليكية الاجتماعية والكاثوليكية الليبرالية. كان لبلي Le Play وتلاميذه كاثوليكين اجتماعيين. ولكن فكرهم السياسي كان ضد الثورة بشكل عميق. وكذلك، من الاسراف تماماً تقديم ليون الثالث عشر «كبابا ليبرالي» وهو الذي عرض في الرسالة البابوية المسماة «رورم نو فارم» Rerum Novarum (١٥ أيار ١٨٩١) العقيدة الاجتماعية للكنيسة وهو الذي نصح الكاثوليك الفرنسيين بسياسة التآلف. لقد تمسك ليون الثالث عشر دوماً بوضوح بالفصل بين المسائل السياسية والمسائل الاجتماعية. وقال سنة ١٨٨٥، في الرسالة البابوية «مورتال دي Immortalis Dei يجب رد مبادئ

الحرية المغالية، التي أمت بها «التوراة» الى حب الدنيا وإلى حب المستجدات التي حصلت خلال القرن السادس عشر. وتحوي الرسالة «غرافس دي كوموني Graves de Communi» (١٩٠١) على تأكيدات من ذات النوع.

لبي Le Play :

ان تأليف فريدريك لبي (١٨٠٦ - ١٨٨٢) الذي ما يزال فريق صغير من الامناء له يرجعون الى اليوم ذكره، هو المميز لحقة، الامبراطورية الثانية، ولحالة فكرية هي الابوية *Parternalisme*.

كان لبي من البوليتكنيك، مهندساً في المناجم، مفوضاً عاماً للمعرض العالمي سنة ١٨٥٥، وكان من أعيان الامبراطورية الثانية الكبار، وكان شاهداً واعياً للتقلبات الاجتماعية نشر سنة ١٨٥٥ كتاباً كبيراً حول «العمال الأوروبيون». وكان تأليفه والمعتقداتي الكبير هو «الاصلاح الاجتماعي» (١٨٦٤)

والرغم من كون لبي كاثوليكيّاً بالانتفاع فانه لم يصبح ممارساً فعلاً الا بعد ١٨٧٩، وتأثيره - الذي كان ملحوظاً، لا في فرنسا فقط بل في الخارج - يتجاوز حدود الحلقات الكاثوليكية. ان «جمعية الاقتصاد الاجتماعي» التي ألقها لبي سنة ١٨٥٦، تضم شيوخاً، وصيارفة ورجال أعمال، منهم الكثير من قدامى السان سيمونيين امثال ميشال شفال، ارلس ديفور، اميل بربر E. Pereire جلسى دي روتشيلد، الخ، وربما لم يشر بما فيه الكفاية الى هذا الالتقاء بين مدرسة لبي والسان سيمونية.

وينطلق تأليف لبي من نوع من الوضعية الكاثوليكية، ومن صناعة متنورة، ان اهداف «جمعية الاقتصاد الاجتماعي» التي سميت اساساً «جمعية دراسات الاقتصاد الاجتماعي والتحسينات العملية» حددت كما يلي: «تأسيس مستقبل متقدم من أجل الطبقات العمالية، على الدراسة الواعية لظروفهم الماضية والحاضرة». جعل الرفاه في متناول الطبقات القليلة اليسر، وجعل الضروري في متناول الأكثر فقراً. وتنشئة الشعب نحو الله عن طريق البحيرة والعملة وعن طريق الاعتراف بالجميل.

ويرفض لبي الذي يصفه سان بوف Sainte - Beuve بأنه «بونالد المجدد شبابه» فلسفة القرن الثامن عشر الفسدة، «والمعتقدات الكاذبة» لسنة ١٧٨٩. وكان يريد يريد بحث مبدأ السلطة: سلطة الأب في «العائلة الأرومة»، سلطة رب العمل الأب على عماله، سلطة الملاك، سلطة الدولة التي يجب ان تحكم قليلاً وان تستند على الهيئات المحلية.

ويعتد لبي ان السياسة تابعة للاخلاق وللدين: وتبدو له الاصلاحات الفكرية والأخلاقية أكثر أهمية من الاصلاحات السياسية والاقتصادية، وتأليفه بهذا الشأن يتوافق مع تأليف تين ورينان، اللذين يختلفان الهامهما عن الهامه، الا ان استنتاجهم هي في الغالب واحدة.

- الكاثوليكية الاجتماعية وتحتنولية الليبرالية قبل سنة ١٩١٤

لم يكن المثلون الرئيسيون للكاثوليكية الاجتماعية من الديمقراطيين إطلاقاً حتى ولا المركز دي لانور دي بان De Fine النظر، ولا البردي مون A. de Mun الخطيب، ولا ليون هرمل L. Harmel رب العمل المنفذ. لقد كانوا من انصار نوع من التكتلية المسيحية، بحسب عنوان المؤلف الذي نشره هرمل Harmel سنة ١٨٧٧: «طليل الكتلة المسيحية»؛ ثم ان هرمل كان جمهورياً في حين ان لانوردي بان ظل أميناً للملكية.

ظلت هذه المحاولات من جانب الكاثوليكية الاجتماعية منفردة. انها لم تسب بانجازات مشهورة. ولم تتر حركة واسعة في الرأي.

في حين كانت أكثر أهمية بدون شك، ومن نوع آخر تماماً، محاولة سيون Sillon مع مارك سانغييه Marc Sangnier الذي حاول ان يحقق بأن معاً العمل الاجتماعي الكاثوليكي والعمل الديمقراطي والذي اكسب منزلة واسعة نوعاً ما لدى الكهنة الصغار.

الا ان سيون ادين من قبل البابا بيوس العاشر، في آب ١٩١٠، وعشية سنة ١٩١٤ لم تكن الا الكاثوليكية الاجتماعية ولا الديمقراطية المسيحية لتعتبر كقوى منظمة. وتأثير تين كان أكثر فعالية من تأثير دي ليلي او من تأثير «الآباء الديمقراطيين».

- مؤسس التقليدي الجديدة - تين ورينان Taine Renan :

(١) Taine

يتمي تين (١٨٢٨ - ١٨٩٣) الى عائلة برجوازية ريفية لا تمت بأية صلة الى المهيد الفرنسي القديم (المهيد الملكي) ولم يكن لا كاثوليكياً، ولا ملكياً. وظل لفترة طويلة يظهر بمظهر الجامعي الليبرالي، خصم الامبراطورية الثانية، ولم يكتب، الا بعد «الكومونة» مؤلفه الجليل في التاريخ «أصول فرنسا المعاصرة» (١٨٧٥ - ١٨٩٣) وفيه يقارن غيرات التراث بالكوارث التي يسأل عنها اليمعويون.

ولكن يعتبر تشوياً للحقيقة تقديم تين كليبرالي تحول الى محافظ خوفاً من الكومونة: ومحافظ مرعوب وهائج؛ قال عنه، بمبالغة، اولار Aulard ان فكر تين قد تطور من غير شك، حاله كحال وينا، وعدد من معاصريه، عقب حرب ١٨٧٠ - ١٨٧١، الا انه ظل أميناً، منذ بداية تأليفه حتى النهاية، لعدد من المبادئ التي تشكل أسس تقليدية وضعية وعلمية بها ان تنشر انتشاراً واسعاً.

الحتمية - Determinisme :

ان فكر تين هو فكر حتمي بصورة دقيقة. انه يعطي أكبر الأهمية للجنس، وللمحيط وللمحين، ويطبق نظرياته على النقد الأدبي في «لافونتين وحكاياته»: نظرات طويلة حول اجداد لافونتين، وحول واقعة ولادته في شاتونيري، الخ. ويتم تين اهتماماً كبيراً بعلم النبات، وبطله

«توماس غريندورج» يصرخ: «أحب الشيء الي في العالم، هي الأشياء»

في رسالة الى كورنليس دي ويت Cornelis de Witt، سنة ١٨٦٤ صرح تين انه تابع حتى ذلك الحين فكرة وحيدة. «هذه الفكرة» هي ان كل الاحاسيس وكل الأفكار، وكل أحوال النفس البشرية هي متوجات لها أسبابها وقوانينها، وان كل مستقبل التاريخ يقوم على البحث عن هذه الأسباب وعن هذه القوانين. ان تشبيه البحوث التاريخية والسيكولوجية بالبحوث الفيزيولوجية والكيميائية، هذا هو غرضي وهذه هي فكري الرئيسية».

وكان تين من أكبر المعجبين بالعلم الألماني، صرح قبل ١٨٧٠ ان ألمانيا هي وطنه الثاني، وان هيجل هو أول مفكري القرن. من جهة ثانية كتب «تاريخ الأدب الانكليزي» (١٨٦٤) كما كتب دراسة حول ستوارت ميل Mill حيث قال عنه: «لم ير مثله منذ هيجل».

وفي مقدمته لكتابه «ملاحظات حول انكلترا» ((المؤرخة في تشرين الثاني سنة ١٨٧١)، يثبت تين تفضيله للتصور البريطاني لسياسة متوازنة وعملية: بقوله: اي فرنسي يجلب معه دائماً من انكلترا هذه القناعة المقيدة ان السياسة ليست نظرية وزارية De cabinet قابلة للتطبيق أيضاً، بكليتها وبكاملها، بل هي قضية حس دقيق حيث لا يجب التصرف الا بالتأجيل، وبالمصالحات وبالتسويات».

ويستوي عند تين كرهه للتجريد، وللدولة étatisme ولا يسميه «الديموقراطية السمكية» وعداؤه للامبراطورية الثانية وللكومونة ينطلق من نفس الرعب من الديمقراطية الفوغاتية. يقول: «لنحذر تنامي الدولة ولنرفض ان تكون أكثر من كلب حراسة».

وبلاحق تين الحقوقيين بعداء لا حد له يحول «الاصول Les Origines» الى مقال هجومي سام (وفي نظر جورج بومبيدو ان تين هو تاسيت Tacite قارئاً داروين». وهو يأخذ عليهم، قبل كل شيء كونهم نظريين، ورجالاً يتعامون عن الوقائع وهم من سوف يسمون «بالطغافين». وتبدو له الحكومة الثورية «انتصار العقل الخالص واللاعقل العملي». انها مدرسة متحزلقين يقدمها تشدق اغراق وعن...

الحكومة الجيدة بحسب تين - ان العلاجات التي يقترحها تين هي: التربة - السياسة عند تين هي بصورة أساسية تربية. وان هو امتنع عن التصويت في انتخابات سنة ١٨٤٩، فذلك لانه لم يرسياً ظاهراً للاختبار بين النظريات المتعارضة. ولكن ليس للافراد ان يختاروا: «بصورة مسبقة، اختارت الطبيعة والتاريخ لنا». (مقدمة المصادر) ان درس طبيعة وتاريخ المجتمعات هو اذن مبدأ كل سياسة.

- اللجوء الى النخبة: الذين هم قبل كل شيء بالنسبة الى تين نخبة الفكر. يراجع الدور المسند من قبل تين الى «المدرسة الحرة للعلوم السياسية» التي أسسها اميل بوتني E. Boutmy سنة ١٨٧١: يراجع ايضاً مقالته: «الاقتراع العام وأسلوب التصويت» (كانون الأول ١٨٧١) وفيه يدعو الى نظام ذي درجتين للحد، بقدر الامكان، من الانجرارات السيئة وراء ناخبين جهلة.

- التشارك، بكل اشكاله، بشكل بالنسبة الى تين اوثق وسيلة لتحسين التربية المدنية والاعلاقية وللضال ضد سيطرة الدولة. ويشدد تين على أهمية الوظائف البلدية وعلى المجتمعات الراقية الواعية، وعلى الجمعيات الخيرية، وهو من أنصار اللامركزية العنيد.

ولا شيء اصيل في هذه الاطروحات اللامركزية، المدعومة من قبل توكفيل بصورة بالغة، وقيله من جانب الكثير من الكتاب ذوي الميول الليبرالية. الا ان فكر تين يختلف بصورة عميقة عن فكر توكفيل وعن نظريتي الهيئات الوسيطة: بعض ثقل التلميذ الكامل (ينظر الى الصورة المسلية عن تين بقلم سارسي Sarcey في كتابه «ذكريات الشبوية» موقف بدون كياسة، وأحياناً بدون فهم، تجاه مؤسسات العهد الفرنسي القديم ورجاله وضعية عنيدة.

وبالرغم من كون تأليف تين في أساسه محافظ فان الفكر الذي يحركه غريب جداً من الفكر الذي يمم مؤسسي «الجماعة الجمهورية» ثم ان تين، في أواخر حياته، والملاحظة هي من صنع مكسيم لروا Maxime Leroy اخذ عن يمينه (حيث طلب اليه ان يكون كاثوليكيًا) واخذ عن شماله (حيث طلب اليه ان يكون أكثر من مجرد جمهوري منسلم).

رينان Renan

لم يقدم رينان (١٨٢٣ - ١٨٩٢) عقيدة للتقليديين، بل نموذجاً واسلوباً. هذا الاسلوب يعتبر انفصلاً عن الحذقة الوضعية، لا تتخلو من الوقوع في شكل من الحذقة آخر، مزيج مرهف من الانفعالية ومن الانشغال الديني.

في مقدمة مستقبل العلوم، L'Avenir de la science، ذكر رينان، وهو ابن سبع وستين، «بالبريتوني الصغير، الطاهر الضمير الذي هرب، يوماً ما، رعباً من عذاب الله (السان سوليس Saint Suplice)، لانه اعتقد انه يرى ان قسماً مما قاله له معلموه ربما لم يكن صحيحاً» وظل رينان، مثل لامي، مطبوعاً بايمان طفوله (تراجع «ذكريات الطفولة والشباب» التي تتضمن دعاء الاكروبول الشهير

ويتكون جوهر تأليفه من «تاريخ مصادر المسيحية» «Histoire des origines de Christianisme»، «تاريخ شعب اسرائيل»، «دراسات التاريخ الديني»، الخ. ولا تظهر السياسة فيها الا عرضاً، وكأنها نشاط غير نقي.

في «مستقبل العلم» يوسع رينان الفكرة الفائلة بان الفلسفة سوف تحكم العالم يوماً ما وان السياسة سوف تزول: الثورة التي سوف تعهد البشرية ستكون دينية واخلاقية، وغير سياسية. هذا

الكتاب، المكتوب من قبل رجل في الخامسة والعشرين، هو نشيد باسم العلم الذي يجب ان يحل محل الدين لكي يشرح للانسان سره، وهو دعوة للعلماء الذين بهم يتعلق حكم الشعوب. من المفيد الاشارة الى ان هذا الكتاب الذي كتب في حاس سنة ١٨٤٨ لم ينشر الا سنة ١٨٩٠، وان ريتان لحظ، في مقدمته اوضح تحفظ تجاه التفاضلية العلمية التي كانت ملهمة عمله: «مع استمراري في الاعتقاد بان العلم وحده يستطيع ان يحسن ظروف الانسان التبعة في هذا العالم الارضي، فاني لم اعد اؤمن ان حل المشكلة هو قريب منا كما كنت اعتقد سابقاً. ان التفاوت مكتوب في الطبيعة».

الإصلاح الفكري والاعلامي في فرنسا (١٨٧١)، هذا الكتاب هو تأملات حول الهزيمة الفرنسية وحول نهايات فرنسا: لقد استحققت فرنسا هزيمتها، انها تكفر عن ثورتها، ولكن هذه الهزيمة قد تكون منشأً تجديدها، اذا عرفت كيف تفهم اسبابها العميقة. واهم هذه الاسباب هو التهاوت الفكري والاعلامي الذي سببه الديمقراطية: «البلد الديمقراطي لا يمكن ان يحكم جيداً، ولا ان يدار او يفسط بصورة حسنة». الجماهير لا تهتم الا براحتها، لقد خسرت فرنسا كل مزاياها الحرة.

بعد الالام، تأتي المعالجة، يجب تقليد بروسيا بعد تلسيت، وعلى فرنسا ان تصلح نفسها من الديمقراطية. ويشير ريتان الى بعض الاصلاحات السياسية: ضبط الاقتراع الشامل بواسطة نظام الاقتراع المتعدد للشخص الواحد، عل درجتين، انشاء غرفة للمصالح والكفالات، اللامركزية، الاستعمار. ولكن الاصلاح الحقيقي في نظر ريتان هو «فكري واعي»: اصلاح التعليم وخصوصاً التعليم العالي، من اجل «تكوين قاعدة مجتمع عقلائي، عن طريق الجامعات، يُحكم بالعلم، فخور بهذا العلم، وقليل الاعتماد لترك امتيازه يزول لصالح جمهور جاهل».

بعد هذا التأليف المتماوج، المتعالي والكتيب انتهى ريتان، الى القبول بالجمهورية، الا ان انضمامه اليها متحرج، ومتعالي وكتيب، وهذا يتجلى في كتابه كليبان Caliban (١٨٧٨): وكليبان «عبد غنيث ومشوه» يصبح رئيس شعب ميلانو. انه كربه جداً، ولكنه يحترم الملكية، ويمتاز بأنه ضد الكهنوت. «ان كاليبان اهل للحياة بحق».

في الحادي عشر من آذار سنة ١٨٨٢، قدم ريتان في السوربون محاضره الشهيرة وعنوانها ما هي الامة؟ وشكلت هذه المحاضرة دستور نوع من الوطنية الفرنسية انها دستور غامض:

(١) مفهوم روحاني مشيخي للامة: «الامة هي روح ومبدأ تكري» (عند ريتان كما عند ميشليه الامة تقتض «ارادة العيش معاً»، وهكذا يعتبر «وجود الامة إستفتاء يومياً وعلى الدوام»).

(٢) لغتها: لغة برجوازية مغالية، وانشاء كاتب عدل («تلك ارث غني من الذكريات المشتركة»... اعلاء شأن التركة الموروثة المتكاملة «هذا هو رأس المال الاجتماعي الذي عليه ترسخ فكرة قومية»).

ونجد هذا الغموض عند باريس Barres

القومية الفرنسية

كانت كلمة قومية توصف بانها تعبير جديد سنة ١٨٧٤، في قاموس لاروس، وبعدها اصبحت ذات استعمال شائع في العشرين سنة الاخيرة من القرن التاسع عشر، بصورة خاصة بتأثير من باريس (مشاهد وعقائد حول القومية).

ولكن هذه القومية الفرنسية، من اواخر القرن التاسع عشر من بداية القرن العشرين، مختلفة جداً عن القومية الليبرالية والرومنسية التي نادى بها امثال ميزيني Mazzini وميشليه

ومنذ حقبة «القومي» حتى غسبتا Gambetta، انها المعارضة الليبرالية والجمهورية التي صنعت من الحماس القومي احد ماضيعها.. الحجة والتي كانت تتهم الحكم بصورة منتظمة (حكم نابليون الثالث وحكم لويس فيليب) بالخيانة، ان كومونة ١٨٧١ دلت على القوة الوطنية الشعبية ولكن بعد الهزيمة والخاق الالزاس واللورين نشأت وطنية جديدة متزمنة ومضادة للبرلمانية ومضادة للسامية، وحماية ومحافظة، وتولدت عن تفكير حول التهاوي وحول شروط الاخذ بالثار. ولم تغير الوطنية القومية اسلوبها فقط، بل غيرت معسكرها. و«عصبة المواطنين» ترجع في اصولها الى غسبتا وقد نشأت في البار بباركة من السلطات العامة؛ ولم ترضى مجلة «الأكسيان فرنسيز»^(١) مطلقاً عن ديرويلد Déroulède الذي رأت فيه نوعاً من «بونابارتي عهد الستورديون»

عمران للقومية.. ١) كانت قومية سنة ١٩٠٠ واقعية عسكرية متجهة نحو الالزاس واللورين وكانت قومية ميشليه صوفية؛ وعندما كان يتكلم عن فرنسا كان يتأنس بالتذكير، لا بقوتها بل بضعفها وترفعها.

٢) في حين انهز ميشليه «بالسراب الألماني» كانت القومية الفرنسية لسنة ١٩٠٠ معادية بصورة جذرية لألمانية. وبعد قومية انسانية قامت قومية معادية للاجانب. وحل درومت Drumont محل توسييل Toussnel: وانتقلت المادة للسامية مثل القومية من اليسار الى اليمين. ٣) وكان ميشليه يؤمن بالوحدة العميقة في فرنسا وكان فكره متركزاً، وبالعكس من ذلك كانت قومية ١٩٠٠ لا مركزية اقليمية. وكان موراس وباريس وبيني Péguy نفسه يتباهون باصولهم الريفية.

٤) واخيراً كانت قومية ميشليه قومية شعبية في حين كان قوميو ١٩٠٠ يؤمنون بفضل الانتخابات بمحاسن النظام.

والحدثان الكيران في تاريخ القومية الفرنسية بين سنة ١٨٧١ وسنة ١٩١٤ هما البلونجية وقضية ريفوس. وانه حوالي سنة ١٩٠٠ كونت القومية الفرنسية، مثل الراديكالية عقيدتها

(١) جريدة بوميه فرنسية (١٩٠٨ - ١٩٤٤) كانت جريدة حركة سياسية ضد الديمقراطية وكانت تنادي بقوة فرنسية منمعية.

وصافت مصطلحاتها وكونت ترسانة رموزها وظلت القومية الفرنسية مثل الراديكالية موسومة بعمق بظروف الحقبة التي تكونت فيها. ولاقت مثلها مثل الراديكالية بعض المصاعب في إيجاد مخط يختلف عن مخط سنة ١٩٠٠.

سوسيولوجية القومية. - اذا اردنا ان نرسم سوسيولوجية للقومية فانه من المفيد مقارنة اتباع البولونجية باتباع «عصبة المواطنين، واتباع «الاكسيون فرنيز». مثل هذه الدراسة صعبة بصورة خاصة، ولكن ان امكن القيام بها على وجه صحيح فانها تسمح بدون شك بالثبوت من ان اتباع «البلونجية» هم، (سوسيولوجياً وسياسياً) اكثر تنوعاً من اتباع «عصبة المواطنين» الذين هم ايضاً يختلفون بشكل محسوس عن اتباع «الاكسيون فرنيز». (وهؤلاء بذاتهم هم اكثر تنوعاً قبل سنة ١٩١٤ عنهم بعد سنة ١٩١٨ وبعد الادانة من قبل روما) ان القواعد الاجتماعية للقومية الفرنسية اخذت اذاً تضيق حتى حرب ١٩٣٩، ولكن لا بد من القيام باعمال دقيقة لتثبيت أو لدحض هذه الفرضية. ولا تمثل جريدة «الاكسيون فرنيز» كل القومية الفرنسية.

- بارس Barrès

كان بارس (١٨٦٢-١٩٢٣) بعكس ما كان عليه معلمه تين وريتان في السلك الخارجي. وكان تصرفه كله موضوعاً بأكمله تحت شعار القومية. كان بارس من اتباع بولانجه (نداء الى الجندي). واثاء قضية بناما هاجم الاكثية البرلمانية (وجوهها). وكان متحمساً ضد الدريوسين antirefusalard (مشاهد وعقائد في القومية). في سنة ١٩٠٦، وبعد اربع سقطات في الانتخابات، انتخب في حي الهال وظل حتى موته نائياً نقي الضمير («هذه النفس الكبيرة: البرلمان»، كتب في «دفاثوره»). وعمل على التذكير بالمقاطعتين الضائعتين. (حصون الشرق) واتخذ لنفسه مهمة اعداد فرنسا للحرب، ثم تقوية المعنويات الفرنسية وتوحيد الإجماع الوطني (مقالات عن الحرب العظمى، العائلات الروحية في فرنسا) وبعد الحرب ساند سياسة بوانكاريه في رينانيا. وقد شارك بأرض بصورة حيمة في نصر سنة ١٩١٨. ولكنه سياسياً كان دائماً يمتحي الى المعسكر المغلوب: كان البولونجيون مغلوبين، وكان حزب الوطن الفرنسي مغلوباً تجاه الدفاع الجمهوري والكوميه^(١). «والكتلة الوطنية» سوف تغلب من قبل «الكارتل».

قومية بارس. - ظن بارس انه يقدم عقيدة للقومية. ولكنه اعطاها سمعة سفاقة. انه شاتوبريان القومية.

وهناك ثلاثة مواضع تسيطر على قومية بارس: الطاقة، الاستمرارية، ثم التراثية.

(١) نسة الى كريس (اصل) ١٨٣٥-١٩٢١) ونيس وزارة فرنسا من ١٩٠٢-١٩٠٥ برز كطال سياسة مساواة للكهنوتية. وهو الذي اقترح قانون الفصل بين الكنائس والدولة.

الاحساس بالطاقة. - كان بَارْس، ذا طبع حار وناعم، وظل طيلة حياته يجب الحيوية والطاقة. وعبرة «الانا» هو جهد من جانب بارس لتسوية الطاقات الكامنة التي كان يحسها في ذاته، وكانت القومية محاولة مماثلة، على صعيد آخر لكي تستعيد فرنسا وعيها لقوتها: ولم يكن من المصادفة ان يجمع بَارْس قصصه الثلاث: «المقتلون»، «نداء الى الجندي»، و«أوجههم» تحت عنوان قصة الطاقة القومية. هذه العبارة للطاقة هي التي تفسر، تفضيله لبارطة وحية لاسانيا، وكرهه للاستبداد. وصرخته: «الذكاء، أي شيء صغير هو على سطح ذاوتنا». وسه. وندد «بيان المثقفين» اثناء قضية دريفوس. والاسم «مقف» يعود بتاريخه الى هذه الحقبة، وكذلك العادة التي جرى عليها اليمين من اتهام المثقفين بالنظرين وبأنهم فرنسيون عاطلون.

التجذير - يرى بارس ان الطاقة التي تحتاجها فرنسا لا يمكن ان تأتي الا من الماضي القومي، من الارض ومن الاموات. وتبقى لنفسه مهمة ارجاع الشعور بالتراث الفرنسي التي الفرنسيين، وتحذيرهم في ارض فرنسا. من هنا أهمية موضوع الشجرة الاستعارات النباتية عند بَارْس، وقومية بَارْس عدائية للجانب، ولاسامية وحانية واقليمية. وآخر كلمات «قصة الطاقة القومية»: «العودة الى اللورين اكثر فأكثر، الانتماع في اللوريني».

وفلسفة بَارْس هي «فلسفة الواو» (تيروري)، انها فلسفة البرجوازي الكبير المؤمن باللياقات ويمحسان المرحلة (استعادة لعنوان احدى القصص الاكثر «رجعية» لبول بورجي). من الشبان اللورينيين السبعة «المقتلون» اربعة عادوا أسوأ، هم «الاغنياء» وثلاثة عادوا سيئين: الفقراء. وهكذا يعرف بَارْس الامة بنفس تعابير رينان: «الامة» هي التملك المشترك لقبرية قديمة، واردة تعليه شأن هذا الارث الذي لا يقبل القسمة، هذا الارث الشائع.

وقومية بارس تنطلق اذاً من الطاقة المبدولة من اجل الوصول الى الميراث. وبصورة اساسية انها دعوة الى التمجيد الفردي («انا... معالجة نقدتها للحياة الفردية مع الشعر، او، ان شئت، مع الاخلاق. انا وسيلة النيل. وانا اكثر وسيلة ضاغطة تساعد على تنمية النفس») وكل شيء يتهي باحترام النظام القائم وبقومية» للدفاع عن الارض» (ج. م دوميناك Daminach) يجب ان لا يخلط بين بَارْس وعقيدته: فعنده يوجد دائماً حوار بين النفس المذكورة والنفس المؤنثة، بين تين ودينان، بين رومرس باشر Romerspaxher وستورل Sturel، بين «المعيد والحقل». هذا الحوار هو الاغنية العميقة عند بَارْس والتي يجب اكتشافها وراء ابواق الوطنية.

اللهجة والاسلوب البارسيين هما دائماً حيّان ونلاحظ اليوم وجود ظاهرة ذات دلالة «الرجوع الى بَارْس (يراجع كتاب ج. م. دوميناك) ولكن عقيدته عقيدة فرنسية تنقلص وتكتمش على نفسها. انه ملين Meline شعري خيالي.

بيني Péguy (١٨٧٣ - ١٩١٤)

ان بيني بالشعر ايضاً وليس بعقيدة، للقومية الفرنسية، وجد بيني وبَارْس نفسها في معكرين متضادين خلال قضية دريفوس، ولكنها كانتا يؤمنان بعمق ببعض القيم المشتركة.

فرنسا، بالنسبة الى بيغي هي كل، ونهاية، ومكان التفاه التراث القديم والتراث المسيحي والتراث الثوري. وادخل بيغي، الذي قرأ ميشيل، الثورة في التراث الفرنسي. وكان مقتنعاً بأن فرنسا ذات رسالتين في العالم: رسالة مسيحية ورسالة حرية، وكانت جان دارك بطلته المفضلة، قديسة فرنسية.

ويعود بيغي دون كلل الى نفس المواضيع: شعب فرنسا القديمة، العمل الكامل للمهنيين، العمال الذين يذهبون الى عملهم وهم يفتنون، السوربون التي تدل على الذكاء الفرنسي، جان دارك، جنود قالي، قضية دريفوس، الصوفية والسياسة، البؤس والفقر، النظام والتنظيم، الشرف والسعادة، الحب والمصور، النهج الفكري والنهج الزمني، الأبطال والقديسون، تناول القديسين سر التجسيد، البنت الصغيرة «أمل»...

لم يحدث بيغي في حياته إلا تأثيراً بسيطاً. ولكن تأليفه، قد شدّ في ما بعد بأنجاهات متناقضة: من قبل المقاومة La Resistance (يراجع مقال «منشورات مينوي» بيغي بري — Peggy Peri) وخصوصاً من قبل الثورة القومية التي جهلت في تقديم بيغي وكأنه أحد منظريها، كما عملت على تظهير تأليفه من النعاه غير النقيات... وفي الواقع كان بيغي وحيداً، لا يترك المجال لاستيعابه بسهولة. حاله في ذلك كاليون بلوا Bloy ويرانانوس Bernanos.

موراس Maurras

ان قومية بيغي تحمل جاع الإرث الفرنسي، ومازّس بذاته لا ينكر اراث الثورة، ولكن هنا يظهر شكل آخر من القومية مع موراس ومدرسة الاكسيون فرانسيزر، وصحيفة القومية الكاملة: قومية تختار وتتجدد:

كان شارل موراس (١٨٦٨-١٩٥٢) مؤسس القومية الوضعية. مقابل المواطنة البازّية ظهرت علمية مورّاس.

يعتبر موراس السياسة كعلم، ويعرفها كما يلي: «العلم وظروف الحياة المزدهرة عند الجماعات». و«سياسة الطبيعة» هي سياسة علمية اي سياسة قائمة على البيولوجيا وعلى التاريخ (وهي بالنسبة اليه العلمان الاساسيان). وتختلط الطبيعة بالتاريخ عند موراس، كما عند كل النظريين الماويين للثورة: برك Burke، ميستر Maistre، تين Teine، وعندما كتب موراس ان المجتمعات هي من «احداث الطبيعة والضرورة»، فقد اراد ان يقول انه يجب التوافق مع دروس التاريخ: «ان مملكتنا في السياسة هي التجربة». مثل هذه التأكيدات ليست جديدة؛ ولكن ما يميز موراس عن ميستر وعن الثيوقراطيين، هو اللجوء الى البيولوجيا. هنا يبرز تأثير الكونتية والدلورونية. أحد بحوث كتابه «افكارى السياسة» عنوانه «من البيولوجيا الى السياسة». واذا كان موراس يدعو للجوء الى الملكية، فليس لانه يؤمن «بالحق الالهي للملك»؛ انه يرفض هذه الذريعة التيرولوجية ويطمح الى عدم اللجوء الا الى البراهين العلمية: ان البيولوجيا الحديثة

اكتشفت الانتقاء الطبيعي، ويعني ذلك ان الديمقراطية المساواتية يديها العلم؛ ان النظريات التحولية تضع في المقام الاول مبدأ الاستمرارية: اي نظام افضل من الملكية يمكن ان يمسد الاستمرارية القريبة؟.

الملكية بحسب موراس. - ان الملكية بحسب موراس هي تقليدية، ووراثية، ومناوئة للبرلمانية ولا مركزية.

- تقليدية ووراثية - هاتان الميزتان تتجان مباشرة «السياسة الطبيعية». والثرث يعني الانتقال؛ انتقال الارث. ويتكلم موراس عن «واجب الارث» وكذلك عن «واجب التوريث والوصاية». ويلاحظ محاسن «المؤسة القربوية» كتب يقول في مقدمة «افكارى السياسة»: «الحكومات الوحيدة التي تعيش طويلاً، والوحيدة التي تزدهر هي التي تقوم دائماً، وفي كل مكان، وعلاً على التزوق القوي الذي تتمتع به المؤسة القربوية» وهو من انصار النبالة الوراثية، وينصح ابناء الدبلوماسيين بان يكونوا دبلوماسيين، وابتاء التجار بان يكونوا تجاراً، الخ. ان الحركة الاجتماعية تبسول له وتكأنها تسبب في ضياع «الانتاجية البشرية» (تعبير علموي جداً يستخدمه في كتابه «استقصاء حول الملكية»).

المنافسة للبرلمانية - ان عقيدة موراس تقوم على منافسة للديموقراطية وللبرلمانية اكثر مما تقوم على الملكية. وهو يفصح عن هذا الموضوع بدون كلل سنة ١٩٥٠ كإيفاء سبق له ان فعل سنة ١٩٠٠: ان فكره قد استكمل تكوينه مرة واحدة. وهو يهاجم احترام الرقم وخرافة المساواة (ان التفاوت بالنسبة اليه طبيعي وخيري)، ويهاجم مبدأ الانتخاب (بعكس ما يعتقد الديموقراطيون؛ وان الاقتراع الشامل يحافظه) كما يهاجم عبادة الفردانية. وهو يُشهرُ «بشمولية الحفوقبة» (Ponjussisme) الديموقراطية التي لا تراعي الوقائع اذنى مراعاة. وهو يهاجم بعنف خاص المعلمين، واليهود والديموقراطيين المسيحيين. ويؤكد انه لا يوجد «تقدم» واحد بل تقدمات متعددة، ولا «حرية» بل حريات: وما هي الحرية اذ؟ انها سلطة.

من جهة ثانية يكره موراس «عبادة المال» والممولين والرأسماليين. ويشير الى الروابط بين الديموقراطية والرأسمالية؛ وتقليديته ضد البرجوازية؛ وحول هذه النقطة، انه يتفق مع بيني Péguy (يراجع «المال» و«المال»)، وعفديته تنسجم مع عواطف اعيان الريف القلبيين نوعاً ما الذين كانوا يشكلون في الغالب الاطر المحلية للاكسيون فرانسيز (التي اصبحت صحيفة يومية منذ سنة ١٩٠٨).

اللامركزية - كان موراس خصماً عنيداً للمركزية النابوليونية. ان هذه المركزية، التي من نتائجها الدولة والبيروقراطية، هي من ضمن النظام الديموقراطي. ان الجمهوريات لا تدوم الا بواسطة المركزية، الملكيات وحدها تمتلك القوة الكافية لتنفيذ اللامركزية. لامركزية اقليمية من دون شك، ولكن ايضاً وخصوصاً لامركزية مهنية، اي تكتلات حرفية Corporatisme. يجب

اضفاء حياة جديدة على الهياكل الحرفية، وعلى هذه التكتلات الطبيعية التي يشكلها مجموعها امة. وهكذا رجب موراس سنة ١٩٣٧، وبحرارة، بالفاشية: «ما هي الفاشية؟ - انها اشتراكية منمتقة من الديموقراطية. انها نقابية متحررة من العوائق التي فرضها صراع الطبقات على العمل الايطالي. وغخلص موراس الى «القومية الكاملة» اي الى الملكية: بدون الملكية، فرنسا تهلك. ولا يعني مبدأ «السياسة أولاً» ان الاقتصاد اقل اهمية من السياسة، بل انه يجب البدء باصلاح المؤسسات: «يجب عدم الخطأ حول معنى «السياسة أولاً». ان الاقتصاد يجب ان يأتي بعد السياسة، كما يأتي الأخير بعد الوسط».

احقاد وتأثيرات: - لدى موراس تصور واضح للخير وللشر. وفكره السياسي هو مانوي بصورة عفوية:

(١) لا يجب الثورة التي تبدو له بؤرة فرضى: انه ليس هو الذي يفكر في استخلاص سياسة من الكتاب المقدس. وهو يستنطق الصوفية وبصورة خاصة الصوفية اليهودية ان مسيحته قبل كل شيء احترام للنظام وللتراتبية «انها كاثوليكية بدون مسيحية».

(٢) وهو يكره الثلاثة: الاصلاح الديني Reforme، والثورة، والرومنية؛ ان الثورة ليست، الا من صنع الاصلاح الديني السعادم والتاجع بفظاظعة؛ والرومنية ليست «الا تنمة ادبية، فلسفية واخلاقية للثورة».

(٣) ويحل موراس محل التقليدية الرومنية، عند شاتوبريان أو بارس، فكرة كلاسيكية، مأخوذة بالعقل وبالاتزان، فكرة متوسطة: «هذه الفكرة عند موراس التي تعقب بالصنوبر وبالبزيتون، وبالرصصور والشمس» «قومية اثنية» يقول نيبودي الذي يشير ايضاً الى تأثير النظام الروماني على عقيدة موراس.

(٤) يذكر موراس: ميستر، وبونالد، وتين، وريتان، وبارس (لولا بارس ماذا كان دهاني؟) «والعظيم لبلي» «Le Play»، ولكن يبدو ان الكونتية هي التي اثرت فيه اكبر تأثير. وهو يسمي كونت Comte «معلم الفلسفة الغربية».

وقد ذم موراس القرن التاسع عشر ذمّاً شديداً؛ الا ان جوهر فكره هو من القرن التاسع عشر.

قويمتان: - كان لفرنسا ان تختار بين شكلين من القومية: قومية بارس او قومية موراس وقد اختارت موراس، وكان لهذا الاختيار نتائج جديدة:

لقد انتزعت صحيفة «الاكسيون فرانسيز» من الجمهورية قسماً كبيراً من الجين. وفرضت عليها عقيدة تكونت بكاملها يُتَمَدّ كتاب «التحقيق حول الملكية» وقد حرمت هذه العقيدة على نفسها ان تتطور. وشكلت مدرسة فكرية تخصصت في لمن كل ما كان غريباً عنها. وطرحت على الكاثوليك ازمة ضمير ثقيلة عقب الادانة من قبل روما (سنة ١٩٢٦). وكان لها تأثير لا جدال فيه

عل الشبية الطلاية وتركت بدون توظيف الحماس الذي بعثه . ونصحت الشبية بعبادة القوة، وردعتهم عن استعمالها عندما حزم الحكم امره عل ذلك (يراجع غضب ربانيت Rebutet في الديكامبر Deconbres، تجاه جنر موراس عشية ٦ شباط سنة ١٩٣٤، ويراجع ايضاً شهادة برازياخ Brasillach في وما قيل حربنا Notre avant guerre). وزرعت في اقاليم فرنسا نواة الانقسام الالذاء الذين يحسنون اخفاء عوزهم لاغضبيهم تجاه الجمهورية ونجاه العالم الحديث. وهؤلاء الخلفى، الاغراب في معظمهم. عن حقائق السياسة، اعتقدوا، غالباً في حزيران سنة ١٩٤٠ ان التاريخ سوف يعطيهم الحق.

تلك هي مأساة الموراسية. اذ لم ينفك موراس وخلصاؤه (خصوصاً بانفيل Bainville) ينيهون الى الخطر الالماني.. ولكن انتصار المانيا بدا لهم اول الامر كهزيمة للجمهورية، وكثايد ساطع لاطروحاتهم. لا شك ان الموراسيين، لم يتحولوا فجأة الى عيين للالمان، اذ انضم العديد منهم الى المقاومة. الا ان الموراسية قد هُزئت بقسوة وبالفاجأة الآتية.

٢ - نحو الاميرالية

المانيا. من القومية الى الجرمانية الشاملة.

ان القومية التي تفتحت في المانيا، قبل وبعد الوحدة الالمانية تختلف تماماً عن القومية التي ظهرت في فرنسا عقب هزيمة ١٨٧٠ - ١٨٧١. وهي مختلفة ايضاً عن القومية التي اتخذت اشكالا متنوعة جداً في ايطاليا ريزورجيسمو Risorgimento، لان قومية كافور تتعارض مع قومية مازيني، التي لا تشبه قومية جيورتي او قومية غاريبالدي.

في المانيا لا شيء من هذا: وفخطابات الى الامة الالمانية، لفخت^(١) Fichte تعلن وتبني والمنهج القومي للاقتصاد السياسي، الذي ألفه ليست List. وكب ترينشكي Treitschke، التاريخ الذي صنعه بسمارك.

وأيدت التأليف عن العقيدة سياسة الحكومات، أنّ «القومية الجرمانية» هي نهاية قرن من القومية الوطنية.

التاريخ بحسب ترينشكي Treitschke

تعتبر القومية البروسية عن نفسها بصراحة وخاصة عن عنفها في مؤلفات ترينشكي (١٨٣٤ - ١٨٩٦). وهذه الصلابة تبدو اكثر بروزاً لكون ترينشكي هو مؤرخ، ولان مؤلفاته الاولى عبرت عن ميول ليبرالية وكذلك عن اهتمام بالحرريات المحلية. ولم تكن قومية ترينشكي

(١) تراجع الصفحات ١٩٢ - ١٩٤.

شمولية؛ انها رومانية، ملونة بالصوفية الدينية. وكان ترتيخكي يكره المادية البرجوازية لدى المدرسة المانتشسترية. وليس عنده الا التهمك تجاه منظري القانون الطبيعي. وكان يتعبد للشعب الالمانى، ويجب العظمة، والميل الى القوة. والدولة، بالنسبة اليه، هي قبل كل شيء حكم وسلطة؛ واسسها الرئيسية، هم النبلاء والفلاحون. ويكره ترتيخكي اليهود، والانكليز، ويؤمن بافضلية الجنس الالمانى، وبضرورة السياسة التوسعية، وبمنافع الحرب: «ان عظمة التاريخ تكمن في الصراع الدائم بين الامة».

القومية الالمانية وانتشار القومية الجرمانية Pangermanisme

تقدم القومية الالمانية هذه الخصوصة المزدوجة انها، بأن واحد عقيدة جاملة «دوغماتية» وانها شعبية. وهي ترتكز على مجموع من المعتقدات تظهر في المؤلفات العقائدية، التي توشي بما يجب على رجال الدولة عمله، كما توجد لدى قطاعات متنوعة ومختلفة من الرأي العام^(١).

١- المقدور الماورائي *prédestination metaphysique* لها، ان فكرة أن لالمانيا رسالة فكرية وانها وحدها يستطيع تأديتها راسخ لدى الجميع. وهذا الموضوع موجود عند فيخت Fichte وماهية الدولة، وان الالمان وحدهم هم امة، وعند هيغل، وكيف ان الشعب الالمانى قدره السابق هو تحقيق المسيحية. وموجود ايضاً عن الكاثوليكي غورس Goerres (١٧٧٦ - ١٨٤٨).

٢- الارث التاريخي الذي يربط بين تراثين بروسين خالسين وتراثين المانين:

- بروسيا الكاملة للنظام التوتوني.
- العظمة العسكرية الروسية وعبادة فريدريك الثاني.
- هبة الامبراطورية الجرمانية المقدسة.
- ذكريات هانسه Hanse المحاربة والتاجرة.

٣- المقدور البيولوجي، ويقوم على الفكرة بان الجنس الالمانى هو ذو نوعية متفوقة، وتعرف المكانة التي يحتلها هذا الموضوع في تأليف ريتشار واغنر R. Wagner (١٨١٣ - ١٨٨٣). وفي كتابات صهره هوستون شتيوارت شمبرلن Houston Stewart Chamberlain الذي ظهر كتابه «اسس القرن التاسع عشر» سنة ١٨٩٩. ولكن الموضوع سبق ان وُجد عند ليست (وان الجنس الجرمانى. بكل تأكيد، قد نذته العناية الإلهية، بسبب طبيعته وسبب ميزته بالذات لبحل هذه المشكلة الكبرى: ادلة شؤون العالم كله، وتهدين البلدان المتوحشة والبربرية ولاعمار الاراضي التي ماتزال غير مأهولة). كما بحث عند كتاب كثيرين، من بينهم بسمارك: «عندما تكون لسكرم قضية مع خصوم لكم سلافين... كونوا على قناعة دائماً... بانكم في الاساس اسياهم،

(١) نحن نسير هنا على مدى تحليلات شارل اندلر Andler في «اصول التوسع الجرمانية».

وانكم كذلك الى الابد» (خطاب الى وفد من ستيري Styrie ١٥ نيسان ١٨٩٥)

٤- الجمعية التاريخية الجغرافية عند السياسين الجغرافيين. نشر فريدريك راتزل Ratzel (١٨٤٤-١٩٠٤)، في سنة ١٨٩٧، «جغرافيته السياسية» التي استمد منها الاستنتاج العملي مؤكداً ان المانيا بحاجة ملحة الى اسطول قوي؛ واخترع السويدي جلن Kjellen كلمة جغرافياسي geopolitique وعرض سنة ١٩١٦ مبادئ هذا العلم الجديد. وهكذا تكونت في المانيا مدرسة «الجغرافياسيين» التي رثها الجنرال هوشوفر Haushofer

٥- هذه القومية البانجرمانية انتهت بالطبع الى تمجيد الحرب، التي ليست فقط حتمية بل خيرة: «اكثُ توتبخكي»: «ان اية مثالية سامية سياسية حققة ليست ممكنة بدون مثالية الحرب». في سنة ١٩٠٦ خصص كلوس واغز لنظرية الحرب كتاباً كاملاً يدل عنوانه دلالة اكيدة على حقبة وضعية «الحرب، محاولة سياسية تطورية».

ان البانجرمانية التي ازدهرت في المانيا غلوم الثاني كانت تتلام مع المتفضيات الاقتصادية لبلد في عز نموه الاقتصادي. ولكن هذه البانجرمانية تفرز جدورها في ايدولوجية قومية سماتنا الواضحة قبل تصنيع المانيا.

وبرزت البانجرمانية بأن واحد في القارة وفي المستعمرات. والتقى الليبراليون والمحافظون في الحلف البانجرماني (اولدتش، فرياند) واشتركوا جميعاً في ذات الجمعية القومية. في ٣١ اب ١٩٠٧ أعلن غلوم الثاني في برم Brème مايلي: «ان الشعب الالمانى، توحد روح الوثام القومي، وسيكون الكتلة الغرائبية التي عليها يستطيع سيدنا الرب اقامة واكمال عمله الحاضري الذي يريده في هذا العالم».

وفي اقل من سبع سنوات تالية، بدأت الحرب العالمية.

٦- انكلترا. من المحافظة الى الامبريالية.

لم تظهر كلمة امبريالية، بمعناها الحديث، قبل سنوات ١٨٨٠-١٨٩٠. وسنداً لمعجم ليتري Littré (طبعة ١٨٦٥) ليست الامبريالية شيئاً آخر غير رأي الامبرياليين اي اتباع نابليون الثالث.

ان تعريف الامبريالية جاء اولاً من انكلترا، كدفاع عن الامبراطورية» (وهذا الانتخار العظيم بالامبراطورية هو الذي يسمى امبريالية)، هذا ما قاله اللورد روزبري في السادس من ايار سنة ١٨٩٩)- ثم هناك المعنى الوسع والذي سرعان ما اصبح معنياً «سياسة التوسع» او سياسة الاعتداء. والانتقال من المعنى الاول الى المعنى الثاني بدا بارزاً في كتاب هوسون. J. A. HOBSON والامبريالية، دراسة» الذي ظهرت طبعته الاولى سنة ١٩٠٢.

وظل الليبراليون الانجليز لمدة طويلة اثناء لبادىء الحذر والاقتصاد وعلم التدخل في القضايا الاستعمارية. تلك كانت مبادئ جاسم مل James Mill وكويدن Cobden؛ تلك كانت

الاطروحات التي نادى بها جورج كورنول لويس في «دراسة حول حكم البلدان التابعة»: (١٨٤١).

An essay on the government of the dependencies (1841) ومن قبل غولدون سميث SMITH، وهو أحد المنششرين المتأخرين الملتزمين تماماً، في كتاب «الامبراطورية»، (١٨٦٣).

يتناقض هذا الموقف اللاتدخلي موقف دزرائيلي. في خطابه، في «كريستل بالاس»، في حزيران سنة ١٨٧٢ اتهم الليبراليين بتفكيك الامبراطورية، وانهى خطابه قائلاً: «ان اي وزير في هذا البلد يخل بواجبه ان هو اضاع الفرصة، في اعادة بناء امبراطوريتنا الاستعمارية باسرع ما يمكن، وان هو لم يستجب لهذه التلميحات العميقة التي يمكن ان تصبح بالنسبة الى هذا البلد مصدر قوة وسعادة لا تُقدَّر».

هذا الاصرار من جانب دزرائيلي على السياسة الاستعمارية كان ذا اهمية بالغة بالنسبة الى حزب المحافظين، فقد اعطاه مثلاً، واقترح عليه حقل عمل. واقتلعه من هذه المحافظة الكثيرة، ومن هذا الاجترار النكد لمخاطر الديمقراطية، ولفضائل مجلس اللوردات، كما ابعده ايضاً عن هذا الكره للتغيير الذي يترأى في تأليف مين Maine: «القانون القديم» (١٨٦١)، «الحكومة الشعبية»، (١٨٨٤).

تأثير دزرائيلي D. Israeli

غير دزرائيلي نمط الحياة المحافظة الانجليزية تغييراً عميقاً:

١- فقد احسّ باليؤوس الشعبي (تراجع روايته «سيل» Sybil سنة ١٨٤٥)؛ وكان غير عيب الى الطبقة الوسطى، وحاول ان يحقق الاتفاق المباشر بين الارستقراطية والشعب، وهذا الاتفاق كان دائماً حلم المحافظين الفرنسيين.

٢) وقد جهد في ضم المثقفين والفنانين الى السياسة المحافظة. وبالفعل، بعد سنة ١٨٤٨، اذان الادب الانجليزي في جملة (ماتو آرنولد، كارليل، ديكانز، روسكن، الخ) مبدأ «دعه يعمل».

٣) واخيراً فهم دزرائيلي بصورة خاصة، الفرصة المتاحة امام حزب الشوري (المحافظين) والقائمة هل دعم سياسة العظمة الامبراطورية: ان حزب الشوري يسرع في تطوره الديمقراطي ان هو تجدد في الاسريالية.

المثالية، البطولية، السلطة.

ومع ذلك يجب ان نحذر من عزو تحول التقليدي البريطانية الى قراو صدر عن دزرائيلي

وحده. لان هذا التحول انطلق من عدة اسباب يدهونا تفحصها للرجوع قليلاً الى الوراء: .

(١) تأثير الرومانسية الانجليزية وبصورة خاصة الشاعر كوليريدج (١٧٧٢ - ١٨٣٤). كان هذا معجباً مستثيراً بالثورة الفرنسية، وقد اذان بصورة جذرية المجتمع الصناعي الجديد. وكان من انصار الاتفاق الحميم بين الكنيسة والارستقراطية العقارية. كان يعتقد ان السلطان الحقيقي لانجلترا ليس الملك ولا البرلمان بل جسم الشعب الانجليزي في مجموعه. وكانت الدولة تبدو له. «كوحدة اخلاقية، وكنك «عضوي» هذا التصور المثالي والصوفي للسياسة طبع المحافظة الانجليزية بسمه عميقة.

(٢) تأثير كارليل (١٧٩٥ - ١٨٨١) وعبادته للبطل: «ان التاريخ الكوني... هو في جنوره تاريخ عطاء الناس الذين عملوا على هذه الأرض». وقد هاجم كارليل الذي عثله تأليفه بالمجازات العسكرية، ميول معاصريه الراهية الى التخلي عن المثال الاسمي، والى الاسترسال للمركباتية. وتأليف كارليل، وهو خليط من الافلاطونية والاقطاعية ينتهى بدعوة الى الانسان الذي ترعاه العناية الإلهية: «يجب على انجلترا أن تكشف الوسيلة في ايصال الافضل الأكفيا الى الحكم، وأن تسلهم زمام ادارتها بدلاً من أن تفرض عليهم أهواها، وأن تكشف أخيراً لورثها وكرومها، أسفها وملكها».

(٣) التطور الديني في انجلترا الذي يتميز بثلاثة احداث:

- هية الكنيسة الانجليكانية المتزايدة بالنسبة الى المذاهب الاخر، وتردي غير المتزمنين بالانجليكانية.

- هية الكنيسة الانجليكانية المتزايدة في ما يخص «الكنيسة العليا» (اي الاساقفة) بالنسبة الى الكنيسة الدنيا، (اي رجال الكهنوت الصغار).

- عودة الكاثوليكية: إرنست نيومن Newman (١٨٠١ - ١٨٩٠) الى الكاثوليكية، وشجب الليبرالية واكد ان الكنيسة هي مجتمع كامل لا يرتبط بالدولة. وتجد فضيلة الطاعة واحترام التراتب وخلص الى القول بان السلطة هي وحدها نجاة الانسان على الأرض. ولكنه ظل «فكراً حراً ومغامراً، وخليفاً رومانياً. للفكر الليبرالي الذي قام هو بانتقاده» (كران برنتون)

الامبريالية الاقتصادية والمالية الوطنية.

يتألف التراث المحافظ من مزيج من المثالية والبطولية، ومن الشعور بالسلطة. ولكن انهما انكلترا نحو الامبريالية هو قبل كل شيء ارتكاس امة خائفة.

١- الامبريالية الاقتصادية: سنة ١٨٩١ كانت انكلترا كفرنسا، تعد ٣٨ مليون انسان، في حين كانت المانيا تعد ٥٠ مليوناً، والولايات المتحدة ٦٣ مليوناً وروسيا حوالي مئة مليون؛ وشعرت «الامة» الانكليزية انها مهددة من قبل الامبراطوريات. وكانت انكلترا تمتلك اسطولاً

تجارياً حولته تعادل حولة كل الاساطيل الاخرى؛ ولكن بعد ١٨٧٢ التي كانت سنة ذروة، انخفضت الصادرات الانكليزية تدريجاً؛ فقد اعتمدت ألمانيا والولايات المتحدة تعرفات جبركية حائية. وشعر الرأي العام الانكليزي أنّ الضرورة تقضي بان يستولي على اسواق خارجية.

- ولكن الامبريالية الانكليزية تفرد دائماً المثال الانساني السامي والشعور بالمصالح البريطانية ان لانكترامهمة، ومصالح الامة البريطانية تتوافق مع مصالح البشرية. ويتكلم فقهاء الامبريالية عن البضائع اقل مما يتكلمون عن الاخلاقيات وعن الدين؛ ان العلم الانكليزي هو علم الحضارة. وفي كتاب طبع تسع عشرة طبعة خلال اربع سنوات^(١)، اكد بنجامن كيد B. Kidd بان تفوق عرق معين على آخر لا يعزى الى العقل، وهو قدرة جافة، بل الى اداة تتبع المصلحة الآتية للمصلحة البعيدة، مصلحة الفرد لمصلحة المجموعة؛ واستخلص كيد، وهو يمثل العرقية، بان تفوق العرق الانكليزي والعرق الالمانى على الاعراق اللاتينية هو بصورة اساسية اخلاقي وديني.

في نيسان ١٨٩٧ عرف احد المتعاونين مع المجلة المسماة «القرن التاسع عشر» Nineteenth Century، مهمة بريطانيا هكذا: «علينا-علينا وليس على الآخرين-واجب معين مخصص بنا. حل النور والحضارة الى الاماكن الأكثر ظلاماً في العالم؛ احياء روح اسيا وافريقيا على افكار اوروبا الاخلاقية؛ اعطاء ملايين الناس، الذين، بدون ذلك لن يعرفوا، لا السلم ولا الامن، هذه الظروف الاولى اللازمة للتقدم البشري...».

في سنة ١٨٨٣ نشر المؤرخ سيلي كتاباً: «توسع انكلترا» (Expansion of England)، وفيه يمجّد الرسالة الامبريالية لانكلترا. ونشر كيلينغ Kipling «العلم الانكليزي» (١٨٩٢)، «اغنية الانكليز» La Chanson des Anglais (١٨٩٣)، «وعب الرجل الأبيض» (Le fardeau de l'homme blanc) (١٨٩٩)، و«كتاب الأدغال» (Le Livre de la Jungle) ... وبالرغم من ان آراءه الشخصية كانت معتدلة^(٢)، فقد شاع عنه في العالم انه بشير الامبريالية البريطانية.

ولادة الامبريالية الاميركية

منذ نهاية حرب الانفصال، حتى بداية الحرب العالمية الاولى، تبع تطور الافكار السياسية في الولايات المتحدة تقريباً نفس المنحنى الذي تبعته انكلترا، في الدرب الموصل الى الامبريالية.

القومية - ان الصراع الايديولوجي الذي وقع بين الشمال والجنوب خلال حرب الانفصال (١٨٦١-١٨٦٥) كان مظهرأ للمصالح المتعارضة: الشمال حائلي لانه يريد دعم صناعته، الجنوب يريد تصدير قطعه ويستورد معداته من بريطانيا انه اذاً من انصار حرية التبادل.

(١) Social evolution 1894.

(٢) Cf. le livre de Robert Escarpit, Rudyard Kipling, Servitudes et grandeurs impériales Hachette, 1955, 251. P

وتناول الصراع بصورة اساسية نقطتين: الرق وحق الانفصال.

هاجم لويد غريسون Lloy Garrison وهاريت بيشر-ستو Harriet Beecher-Stowe في (فضية الم تم تعود لسنة ١٨٥٠) الرق، ودافع عنه بحرارة جون كالون John Calhoun (١٧٨٢-١٨٥١) الذي كان انبغ ناطق باسم الاطروحات الجنوبية. ويرى كالون، وهو يشير الى الديمقراطية الاتنية، ان الحضارة تفترض الرق وتحتاجه انه يؤكد بان ازدهار الجنوب مرتبط، بصورة مباشرة، بزراعة القطن، وان توسيع هذه الزراعة غير ممكن الا بفضل الرق. يقع كالون، في هذا الشأن، ضمن ذرية هوبز، في حين ان الالفائتين، الذين يشجبوا الرق باسم الحقوق الطبيعية، كانوا ضمن خط لوك. كالون، من جهته، يدعم الرق متذرعاً بعدم المساواة الجذرية بين الناس، ثم بحجة المنفعة العامة: الرق، بعيد ان يكون من بقايا الازمنة البربرية، انه من مكونات التقدم، وبه يتعلق ازدهار منطقة وسعادتها.

وانتهت حرب الانفصال بانتصار الوحدة القومية. وابتعد الديموقراطيون عن الحكم حتى سنة ١٨٨٤ (كليفيلاند)، وفي الواقع حتى سنة ١٩١٢، (ولسن). وتمسك الجمهوريون بعد، ان متوا مواقعهم، بالتصحيح، مع ما فيه من تقدم ومن مساوىء.

انطلاق الرأسمالية

تميزت نهاية القرن التاسع عشر في الولايات المتحدة بانطلاق الرأسمالية وبغلبة تأثير الاقتصاد على السياسة. وانتهت حرب الانفصال بانتصار الشمال الصناعي وجرى تحول الاقتصاد بوتيرة متسارعة: ٧ ملايين طن من القمح سنة ١٨٥٠، ٢٠٠ مليون طن سنة ١٨٩٥. هذا الارتقاء السريع، وتدفق المستوطنين، والثروات الضخمة («عصر الكليية» (ر. هوفستات) ادى الى، ازمتا والى انعدام الامن.

وطرحت مبادئ الليبرالية الكلاسيكية على بساط البحث، بحيث ان الصحيفة الليبرالية «الامة The Nation» المؤسسة سنة ١٨٦٥، كتبت سنة ١٩٠٠ «في السياسة العالمية، الليبرالية هي قوة متهاوية، ميتة «تقريباً».

واخذت اعادة النظر في المنهج الليبرالي عدة اشكال:

١- الاصلاحية الزراعية التي نادى بها هنري جورج (١٨٣٩-١٨٩٧) والاصلاحية الطوباوية لادوار بلامي Edward Bellamy (١٨٥٠-١٨٩٨).. ولاقي مؤلف جورج الرئيسي (التقدم والفقير) (Progress and Poverty) ومؤلف بلامي «النظر الى الوراء Looking backward» انتشاراً واسعاً في اوروبا.

٢- كانت الحركة الشعبية المسماة populisme (في سنة ١٨٩٠) ثورة مزارعي الغرب الاميركي المدينون، ضد سلطات المال، ضد الدولة الصناعية. واتهم القصاصون الشعبيون

الحكومة باتباع سياسة طبقية، وانها تناوىء بصورة منهجية الزراعة. وكانت هذه الحركة ثورة بدائية، بدون برنامج بناء. وكانت تشبه في بعض مظاهرها الجورادية. وحاول الحزب الديمقراطي ان يوجه هذه الثورة بادارة وليم جينز بريان W. J. Bryan، خطيب عاطفي اكتنى - وهو يطالب بالمعدنية المزوجة (الذهب والفضة) - بان يؤكد ان القضايا الاقتصادية هي قضايا اخلاقية، ان الاخلاق تتبع من الدين، وان الحقوق يجب ان تكون متساوية بالنسبة الى الجميع، وانه نجب العودة الى المبادئ التي وضعت في اعلان الاستقلال. ولكن بريان هزم امام مالك كنل، سنة ١٨٩٦ وهكذا تفككت الحركة الشعبية، تقريباً، ولكن بعد ان تركت في الغرب ذكرى ثورة زراعية انتهت بان تحولت الى تراث.

- تيودور روزفلت (١٨٥٩-١٩١٩) احتل ت. روزفلت منصب الرئاسة من سنة ١٩٠١ الى سنة ١٩٠٨، وكان يمثل بصورة حسنة تقريباً، الحالة الفكرية لدى الطبقة الوسطى الاميركية. وتعتبر (تقدميته) محاولة حذرة جداً، من اجل اصلاح المنهج الليبرالي دون اخلال بمبادئه: اذ اراد تنظيم التروستات دون القضاء عليها، كما اراد توفير نهب الموارد الطبيعية، ومقاومة الفساد والحد من سيطرة كبار الرأسماليين على السلطة. وكان همه زيادة قوة وتأثير الولايات المتحدة على الصعيد العالمي. وكما حصل في انجلترا انتهت الانطلاقة الصناعية الى الامبريالية - تحفز النمو الاقتصادي والسكاني في الولايات المتحدة، في اواخر القرن التاسع عشر، وادت الى نبضة قومية وامبريالية توسعت بشكل خاص اثناء الحرب الاسبانية الاميركية في سنة ١٨٩٨. واعلن تيودور روزفلت الحرب بحماس على كوبا، وكان يتباهى بانه قتل بيده اسبانياً.

وللتوسعية الاميركية جذورٌ بعيدة (استلحاق فلوريدا سنة ١٨١٩، والتكساس سنة ١٨٤٥، حرب مع المكسيك من سنة ١٨٤٦-١٨٤٨، انتهت باستلحاق كاليفورنيا؛ فكرة «المصير البارز» Manifest Destiny: (يعود للولايات المتحدة ان تحتل كل القارة الاميركية)، ولكن التوسعية الاميركية ارتدت انطلاقةً من سنة ١٨٨٥-١٨٩٠، وبأن واحد، الصفة المنهجية والشعبية ذات، السمات والاميركية الخاصة والسمات المشتركة بين كل اشكال الامبريالية.

الامبريالية البحرية. - تراجع بهذا الشأن مؤلفات الفرد ماهان وتأثير القوة البحرية على التاريخ» (١٨٩٠)، «ومصلحة اميركا في القوة البحرية» (١٨٩٧).

الامبريالية السكانية (الديموغرافية) - تستطيع الولايات المتحدة حالياً ان تغذي عدد سكان ضخم في سنة ١٩٨٠، سوف يغطي ٧٠٠ مليون انكلوسكسوني اوروباً، وافريقياً، والعالم... وهذا توسع جديد لنظرية «المصير البارز» Manifest Destiny.

الامبريالية البيولوجية القائمة على تفوق الانكلوسكسونية. سنة ١٨٩٩ اكد تيودور روزفلت في مجلة «الحياة الصعبة» (Strenuous Life): «يوجد قومية عرقية كما توجد قومية بلدانية».

في ٩ كانون الثاني سنة ١٩٠٠ ادل السناتور بفريدج بهذه الكلمات «نحن لا نخلع من

مهمة عرفنا الذي اوكلت اليه حضارة العالم باسم العالم... نحن نتقدم في عملنا... وكلنا شعور بالجهد تجاه مهمة تليق بقوانا، وكلنا شكر لله القادر الذي جعلنا شعبه المختار لقيادة العالم نحو بعته.

وتشكل الداروينية الاجتماعية، التي سبق ان اشرنا الى تأثيرها في الولايات المتحد ، كما في انكلترا. احدى الدعائم الرئيسة للامبريالية. وهكذا تزاوجت بصورة حميمة، عبادة الفرد، بالاهتمام بالقوة، وبالشخصية والقومية، وكذلك الاحساس بالمسؤوليات التي تترتب على الامم المتحضرة.

محاكمة الامبريالية

بعد ساراجيفو^(١) القى الكتاب الفرنسيون والانكليز من جهة، والالمان من جهة اخرى، مسؤولية الحرب، مرة على العسكرية الالمانية ومرة على الامبريالية الانكلوسكسونية والقومية الفرنسية. واعتنق لينين، من جهته، موقفاً مختلفاً بصورة جذرية؛ في سنة ١٩١٧، نشر «الامبريالية، المرحلة العليا للرأسمالية» وفيه لم يثبهم لا الامبريالية الالمانية ولا الامبريالية الانكليزية، بل الامبريالية الرأسمالية في مجملها: ان تناقضات الرأسمالية تؤدي الى الامبريالية والامبريالية تجر الى الحرب.

ولم تكن هذه المزاعم جديدة، ولينين نفسه اعترف بان افكاره مستوحاة من افكار هوبسن Hobson وهلفردين Helfferding. في نظر هوبسن، الامبريالية هي «جهد كبار الصناعة من اجل تسهيل تصريف فائض ثرواتهم، وذلك بسعيهم الى بيع بضائعهم او توظيف راسماليهم في الخارج بعد ان يمجز السوق الداخلية عن استيعابها». والمسؤولون الرئيسيون عن الحروب هم اذن رجال المال. وافضل وسيلة لمقاومة الحرب تقوم على تغيير توزيع القوة الشرائية، وعلى تقديم مكانات الاستثمار داخل الحدود. وللتوصل الى ذلك يتوجب احوال حكومة قومية وديموقراطية محل الاوليغارشيات المالية. تلك هي الاطروحة التي دعمها هوبسن سنة ١٩٠٢ في كتابه «الامبريالية، دراسة» ودعم سنة ١٩١١ اطروحة مختلفة في «تأويل اقتصادي للاستثمار»، وهو كتاب اعلن فيه انه مع سياسة استثمارية سلمية في البلدان المتخلفة.

واخذ لينين تصورات هوبز الاولى ونظمها. واعتبر ان الحرب العالمية سنة ١٩١٤ هي بداية تفجر العالم الرأسمالي، وعلى انها نهاية نهج. وحن الوقت للدراسة النج الذي قدمه كبديل، في مجموعة.

(١) قرية بوجوسلافية، قتل فيها ولي عهد النمسا وكانت السبب المباشر لاندلاع الحرب العالمية الاولى (الترجمة).

الفصل السادس عشر

الاشتراكيات والحركات الثورية. (١٨٧٠ - ١٩١٤).

كانت الفترة بين ١٨٧٠-١٩١٤: فترة طويلة توقفت فيها الاشتراكية عن ان تكون ايدولوجية «نواذ» ومشارك. لقد اخذت تنتشر، وتمتد، وتخلق حركات قوية، واحزاباً كبرى، وتبعث ثوارب مهدة.

ولكنها كانت ايضاً الحقبة التي لم تحدث فيها اية جدة، على صعيد البناء العقائدي انها حقبة التماث، والتصحيحات، والمواجهات الاولى للتجربة العملية محاولات تركيب، ومراجعة وتكيف؛ ولكن، وبصورة موازية، ونجاء بعض الفشل والخيبيات، حدثت انتكاسات وارتدادات قست واضعفت الاشتراكية. وحدثت ايدولوجيات اخرى، مشابهة غالباً، (بصورة عابرة احياناً) اثرها الاغرائي على جامعي، قليلة الاستعداد لفهم العالم الدكتور ماركس، او هي حلوة ومتيقظة بما فيه الكفاية بحيث يتعلم عليها الاستسلام مرة اخرى لاحلام الاشتراكية الطوباوية.

وكانت الافكار كلها تدور حول موضوعين: تطور الرأسمالية، ودور الدولة في العمل السياسي على اثر تحول الظروف البروليتاري.

الف) الرأسمالية لم «تفجر»

«نبأت» كل الاشتراكيات او «حسبت» ان الثورة الاجتماعية، سوف تؤدي عاجلاً ام آجلاً، الى زوال الرأسمالية.

في هذه الالاء زالت الامبراطورية الثانية في فرنسا، وأبُلِيْتُ الممالك الالمانية الصغرى، وتفتت النمسا هنغاريا، واحتضرت الاثوقراطية القيصرية... ولكن الرأسمالية، بدت ابعد ما تكون عن الموت، تحت ثقل تناقضاتها، بل انها لم تتوقف عن الاستفواء. فهي لم تجتز الازمات الاقتصادية فقط، والحروب الامبريالية فقط، بل هذه وتلك بدت وكأنها تضطرها الى التجدد، وكأنها تحمل الدول على دعمها. كل شيء كان مفيداً للرأسمالية.

تجاه مثل هذا النمو والازدهار الرأسماليين، لم تقدم الاشتراكية الطوباوية والتعاونية البرودونية اي جواب ابداً.

تبقى الماركسية. ولكن هذا التطور في الرأسمالية، بالذات، وضع تنبؤات ماركس، بصورة جدية، موضع الاتهام. لا شك ان ماركس لم يضع اي «توقيت» لزوال الرأسمالية، الا ان «التوقيت» كان ضعيفاً في تحليله الاسباب التي يجب ان تؤدي الى زوال الرأسمالية في البلدان الأكثر تنصيفاً.

والنتيجة: رفض او اعادة درس الحتمية الاقتصادية التي تجعل من زوال الرأسمالية التمه الضرورية (حتى ولو ظل الموعد غير محدد) للتركيز الرأسمالي والبروليتاري. الشك ايضاً بالقولة او المسلمة القائلة بان «الوعي الطبقي» هو ناتج ضروري لقيام الطبقة البروليتارية.

ولكن بعدها اي موقف يجب اتخاذه؟.

البعض: (اقتصاديون وعقائديون) تعود الى تحليلات ماركس وانجلز (وهما الأولان) اما للتمسك بحرفيتها، او لاصلاحها او لمراجعتها. «واعادة النظر» تعود الى هذه السنوات. واول المراجعين كان دوهرن Dühring الذي حرك انجلز ضده والكتاب المسمى «ضد دوهرن» L'Anti-Dühring. والمركة ظلت دائماً معتمدة.

واستجج البعض ان اثر العوامل الاقتصادية والاجتماعية يجب ان يتم وان «يسند» بعمل سياسي. ولكن الى أي حد يمكن الذهاب بهذا الطريق؟ هذا السؤال سيظل المشكلة الأبدية بالنسبة الى الأحزاب الاجتماعية الديمقراطية.

الى اي حد يمكن التعاون مع الدولة البرجوازية من اجل الانتزاع منها، عندما تستجيب لذلك (كدولة بسمارك)، مكاسب اقتصادية واجتماعية من شأنها ان تجعل في تناقضات الرأسمالية؟ ولكن ماذا اذا جنت هذه ومعها الدولة البرجوازية قوة من ذلك؟ وماذا اذا كانت هذه «المكاسب» مشتركة بشمن دعم السياسة الامبريالية؟ عندها، يبقى امام الديمقراطية الاجتماعية ان تقوي نفسها وان تعظم صفوفها وتزودها بجمهور من الناقمين، وان تبقى خارج «النظام» كتمثال للكونموندور une statue du Commandeur.

وبالعوض الاخر وهي بان هو الرأسمالية لا يتسلق بالتلازم وحياً ثورياً في الجماهير، لوكلوا خلاص هذه الى نخبة عنيفة، مكلفة بتحريك هذه الجماهير، عن طريق الفوضى والاضراب العام. وتم الاعراض عن الحتمية المؤكدة ووضع الرجاء في حيوية ثورية.

اما الآخرون، اخيراً، وهم الرافضون، نوعاً ما، للأحتمالات الثورية الأنية او القريبة او الذين يضعون جانباً هذه الاحتمالات فيفضلون الانكفاء نحو نقابية عملية حتى اذا تحقق هذا الغرض الاول، فانهم بعدها ينشئون (وهم الحذرون تجاه السراب الاشتراكي، او الصابرون...

فقط احزاباً عمالية كادوات متخصصة في النقابية. كان ذلك خياراً. ووضع الالمان خياراً آخر: إتباع النقابات الاجتماعية الديمقراطية. او الفرنسيون والاطاليون فوضعوا خياراً آخر ايضاً: النقابية اللاسياسية.

باه) قوة الدولة.

سارغو الرأسمالية وقوة الدول جنباً الى جنب؛ ونخدم احدهما الآخر بصورة متبادلة.

لفقد دل فشل كومونة باريس، والهزيمة الروسية في منشوريا، وسوء طالع ملكة آل هابسبورغ المزوجة، على ان النظم السياسية يمكن ان تهلك، الا ان الدولة، ذاتها، لا تتوقف عن الاستواء كجهاز اداري ويوليبي. ان الاقتراع العام، والميكانيسمات الديمقراطية بدلاً من ان تضعفها وتبردها، وتجعلها قادرة على الاستمرار.

واقع الحال هذا ابطل الاحلام المشاركة وطرح مسائل جليلة على الماركسين: فاذا كان لا بد من ثورة فانها لن تكون سهلة (ام انه يجب استغلال فرصة حرب ما؟). فضلاً عن ذلك، ان هذه الدولة التي تزداد تجهيزاً والتي تملك اسلحة قمعية يمثل هذا الحد من الفعالية، يجب الحد من اذاعها: او ليس من الافضل اتباع سياسة الحضور تجاهها؟ واخيراً، دلت كومونة باريس على فشل حكومة ثورية لا تريد ان تكون دكتاتورية: ولا يمكن تجنب قيام دكتاتورية مؤقتة من البروليتاريا في اعقاب الثورة. ولكن هنا، حتى تزول هذه «الدولة» وهذه الدكتاتورية البروليتارية بأي شيء، تختلف عن الدولة السابقة؟.

ويكون جواب الفوضويين مختصر: عن طريق القنبلة «والخروج على القانون»، فلنحطم كل سلطة. ولكن الاشتراكيين والنقائين انقسموا حول هذه المسائل... او احلوهما بشموخ وترفع.

ان الامبريالية الاقتصادية والسياسية تشعل الحروب. على الجماهير ان تكون مسالمة وعالمية. ان نخباتها هم كذلك فعلاً... ولكن هناك نكسات؛ في ألمانيا بصورة خاصة، ظلت القومية اللاسالية (نسبة الى لاسال) حية، في فرنسا لم تكن الروح الانتقامية محصورة في الطبقات الحاكمة، والبروليتاريا البريطانية لم تكن معادية لاستغلال الهند، وغطت العمليات العمالية، الى حد ما هذا الصراعات وهذه الرغبات، واجتاحت موجة التأميم «الاجتماعية الديمقراطية» وبعد سنة ١٩١٠، اجتاحت «قومية» واقعية ألمانيا وحدها. وكانت ردة الفعل: ان اصبح الماركسيون الاكثر تصلباً يعينون اكثر فاكثر عن الاجتماعية الديمقراطية. وفي سنة ١٩١٤ فصل التقاطع «التعميمي» تماماً فيما بين رفاق النضال. إلا ان الدول لم تخرج من ذلك متضادة ولا ضعيفة منهكة، لا في ألمانيا، ولا في روسيا، ولا في فرنسا، ولا في بريطانيا العظمى....

وفاجأت الحرب العالمية الأولى الحركات الاشتراكية قبل ان تحل أيأ من مشاكل التكيف التي طرحتها عليهم حقبة ١٨٧٠-١٩١٤. لقد كان قطع العلاقات بين الدولة والاحزاب الشيوعية احتمالياً او غيباً، فجاءت الحرب والثورة اللبينة لترضه.

المقطع الاول - كومونة باريس: خاتمة

بالرغم من ان الاحداث المتعلقة بكومونة باريس قد امتلئت طيلة حقبة مختصرة جداً (١٨ آذار ١٨٧١ - ٢٨ ايار ١٨٧١)، فان الكومونة تستحق مكاناً ما في تاريخ الافكار السياسية لـلـبـيـن: الاول: المعرفة التي تقدمها عن الانحراف (في بعض الاوساط الفرنسية (على الاقل الباريسية)، وعن مختلف ايدولوجيات القرن التاسع عشر؛ الثاني: الخرافة التي تكونت حول كومونة باريس. لقد رأت تيارات عريضة من الفكر الثوري الاشتراكي، في كومونة باريس، اول تجسيد تاريخي لحكومة ثورية شعبية، كما رأت فيها التصور المسبق لشكل جديد من التنظيم السياسي والاجتماعي يحل محل الدولة، من اجل تحقيق ديموقراطية مباشرة تكاد تكون بنت ساعتها. وقد اثر مثلها، ومطعها في تفكير ماركس وانجلز. وما يزال ذكرها حتى اليوم، يلهم الى حد بعيد، الاشتراكية اليوغوسلافية؛ وقد دل سقوطها اختبراً، على تهاوي تأثير برودن في فرنسا وفي اوروبا (ولو التأثير المباشر). كما انه ساعد على توضيح بعض مواقف النقابية «الثورية» الفرنسية بعد سنة ١٨٨٠.

١ - الكومونة، محور الاتجاهات: من العنقودية الى الجماعية (الف) جمهوريون لا مركزيون

نشأت الكومونة على صيحة: «نريد حريات بلدية!»... حريات بلدية جديدة! وقد حارل بعض الثوار والانتصار توضيح القصد من ذلك. ولكن حتى مع هذا التوضيح، كانت هذه المطالبة ابعد من ان تختص بالعناصر البرودونية من السكان الباريسيين. بل بالعكس كانت مطالبة لم تتوقف اكثرية «الحزب الجمهورية»، طيلة وقت الامبراطورية الثانية، عن المناداة بها، بالاتفاق مع البرجوازية العليا. على الاقل حول موضوع الاعفاءات البلدية، وبصورة خاصة في باريس وانضم قسم عريض نوعاً ما، من الرأي العام بدون جهد الى انتصار الكومونة. ويبدو الآن انه من الممكن التأكيد بان جامعات مختلفة من الرجال السياسيين، اظهرت، ربما بسبب بقائهم في باريس، طيلة الاشهر المسيرة، تفهماً تجاه الكومونة اقوى من تفهم بعض زعماء «الحزب الجمهوري»، امثال هورغو، وغامبتا، مازيني وغاريبالدي الذين لم يفهموا مطلقاً لا روح الكومونة ولا تعقيداتها، ولم يظهروا لمجاهدتها في مجملهم (باستثناء غاريبالدي) اي تعاطف.

بإله المهووسون بالثورة العظمى: البلاطيون و«اليعاقبيون»

شكل البلاطيون في جماعة الكومونة الفريق الاقل عدداً، اما الاكثر حماساً، وشكلوا من غير جدل الجناح الثائر. لقد رفضوا دائماً النقاش مع الاقلية «الدولية» و«البرودونية» بشأن التفتريات الاقتصادية والاجتماعية النهائية التي سبق ان اطلقت عقلاها الكومونة، او التي تلت نجاح الثورة. وكان البلاطيون. كموجهيهم، يسمون انفسهم، بالشوعيين ويعتقدون ذلك باخلاص، وهم طيلة ايام الكومونة لم يمتنعوا فعلاً الا بالعمل الثوري وبالسلب النضال الثوري.

وكان هدفهم، قبل كل شيء، الانتقام للمهترئين ولكومونة باريس الثورية لسنة ١٧٩٣

التي قضى عليها الرومبيرون . ويقوم منبجهم على اتباع اثار الجفود الكبار، بصورة عمياء، وعلى محاولة اقامة حكومة ثورية دكتاتورية تحت الضغط المستمر من قبل اعنف ثوريي الشعب البارسي، كما يقوم على احادة «الرب» على يد «المحكمة الثورية» (واكثرهم تصميًا، راوول ريغولت Raoul Rigault كان يتولى مهمة النائب العام للكمونة)، وعلى احياء لجنة السلامة العامة، المفوضة المطلقة الصلاحية التي تمارس كل سلطات الكمونة.

وكان هذا البرنامج يتوافق جزئيًا مع برنامج فريق آخر (الممثل بدون شكل للمجموعة الاكثر عدداً، والاقول انسجاماً ضمن المجموعة كلها) يعيش هو ايضاً في ذكرى الاجداد العظام في عهد الكونفانسيون : المجموعة المسماة مجموعة اليقويين) التي من رؤسائها شارل دي لكولوز Charles Delescluze وفيليكس بيات Felix Pyat. وكان هذان يُكنان اعظم الاجلال لروبيير، ولم يكن لهم اي هدف واي مناج الا عمل ما عمله روبيير. وكانت هذه المجموعة الاخيرة الاكثر تمزقاً والاكثر تأثراً بالوضع الذي وضعتهم ضمنه الاحداث. فقد كانوا من دعاة «الجمهورية الواحدة التي لا تتجزأ»، جمهورية جماعة الكونفانسيون، وكانوا يحذرون البرودونيين «الداعين الى الفدرالية والى شبه الشيوعية. كما كانوا يحذرون الاشتراكيين الدوليين».

ولكنهم على تنطلم لروبيير، كانوا يكرهون المهريتين، البلانكيين المسعورين التخلين عن الاخلاق، زنادقة الكائن الاسمي «الانقياء» العنيفين الذين، ادت تجاوزاتهم الى تشويه صورة الثورة. ولم تكن البابوفية^(١) (على سطحيتها) والتي اضافها بلانكي Blanqui الى هيريتيه، اقل شبهة في نظريهم من البلانكيين.

وبجمل القول ان ما يعيد امثال دي لكولوز De les Cluze او فلييكس بيات F. Pyat من امثال كلمنصو مثلاً هو رومسية ثورية، عند الاولين، فجا من غرورها، هذا الاخير. مع وجود تشدد عاطفي قوي وغير متساهل. مع فروقات في اللهجة وفي المزاج. وعند الجماهير التي تبعت دي لاكولوز الابائي، كانت الفروقات ايضاً غير محسوسة تماماً: ان التراث الثوري في باريس، وآلام الحصار، والمفقد على جمعية فرسايل كانت تدفع هذه الجماهير نحو الكمونة.

جيم) التعاونيون - الفدراليون، الفوضيون: الاقلية كانت اقلية الكمونة المنتخبة في ٢٦ اذار مؤلفة من رجال جميعهم، يحملون اسما مختلفاً (من بينهم، فضلاً عن ذلك. كثيرون بدون وكناتهم بينهم فوراق غامضة مبهمه نوعاً ما): «التعاونيون»، «الفدراليون»، «الجماعيون»، «الشيوعيون»، «الفوضيون».

وكلهم كان يكن اجلالاً لبرودون، كما كان على علم جيد بفكرته واعماله. وكثيرون منهم كانوا ايضاً متعلقين بالمعالية الاولى ولعبوا فيها دوراً ناشطاً. وقد حدث ان جاءت الكمونة في

(١) عتيبة باريو Babou. وتهدف إلى إقامة شيوعية مسلماتية.

اللحظة الأكثر حدة في خلاف ماركس وباكونين داخل العالمية الأولى (تراجع الصفحة ٦٥٩).
وداخل الانقسام الفرنسية من العالمية الأولى كان تأثير باكونين (الذي جابه «بجماعته» وشيوعية
ماركس) عظيماً، وتراكم مع تأثير برودون.

واليوم تتفق كل الآراء حول نقطة: كان تأثير ماركس وانجلز معدوماً على الكومونة. في كل
هذه التجمعات «الاشتراكية» كثيرون لم يعرفوا ماركس والماركسية إلا بعد الكومونة: أو على اثر
ابعاده الى انكلترا، والذين عرفوه، دون ان يعرفوا عقيدته، لم يحسوا. وبصورة غريزية تقريباً إلا
نفوراً من مثل عقيدة عرفوا عنها فقط انها «تسلطية». ولا يمكن ذكر غير ماركسي واحد، بل
عارف بالماركسية، من بين اعضاء الكومونة، لقد كان هنغارياً، ارنست فرانكل، E. Frankel.

وكان الرابط الأكثر وضوحاً بينهم جيماً (عدا برودون) قائماً بصورة خاصة على رفض
مشترك: رفض جعل الكومونة تحذيراً (Radicalisation) لحركة سياسية خالصة بدأت في ٤ ايلول سنة
١٨٧٠، بعد سقوط الامبراطورية. ثم رفض اقامة دولة وحكومة يكون شعارها جمهورياً بدلاً من
ان يكون قيصرياً او ملكياً، ثم رفض احلال كومونة ثورية يوجهها جهاز اقل دكتاتوري (حتى ولو
لفترة طارئة) محل كومونة شعبية، عفوية وشبه فوضوية.

٢ - بعد الكومونة تفسيرات وتفكرات

ألف) الطوباوية المتأخرة

حاول العديد من دعاة الكومونة، او بعض مؤرخي الاشتراكية (امثال السويسري جاس
غليوم) فيها بعد، ان يستخلصوا منها معناها، وحاولوا ان يشرحوا ما كان يريد انتصار الكومونة ان
يصنموا لو لم ينقصهم الوقت.

ان «اعادة تأليف» الكومونة هذا، كما كان يمكن ان تكون، لنود دلالة واضحة على الانكار
والامال التي كانت سائدة في اواخر الامبراطورية الثانية وقبل سنة ١٨٨٠ تقريباً، في اوساط العالمية
الأولى في فرنسا وفي سويسرا بصورة خاصة.

من هذه الاستحضارات المختلفة يتحصل بصورة اجمالية «تصوران» للثورة الاجتماعية: كان
يمكن للكومونة ان تطلقها. التصور الاول ينطلق تقريباً على الاتجاه البرودوني، والثاني على الاتجاه
الباكوني.

في التصور الاول كما في التصور الثاني، تعتبر الكومونة كثرة هدفها التسبب بتحرير كل
كومونات فرنسا (وربما اوروبا فيها بعد). وهذا التحرر لم يكن ليكون مجرد تراخ في الروابط مع
الدولة: ان الكومونات يجب ان تتوقف بعد الآن عن ان تكون مجرد محافظات ادارية (ذات
استقلال ذاتي نوعاً ما) بل ان تصبح، باشكال جغرافية جديدة، نقطة انطلاق، والخلية الاولى

لنظمة اجتماعية جديدة تلقى او تلف بصورة نهائية الدولة التقليدية مع ذلك بدا بردونيو^(١) الكومونة وكانهم قد افترضوا بان اتحاد الكومونات الفدرالي يستجمع بعض صفات الدولة. ان «الثورة» ربما جعلت من الكومونة المحلية الجديدة في تنظيم العلاقات الاقتصادية والاجتماعية، تنظيمًا حراً.

وبدت الرؤيا «الباكونينية»، على العكس من ذلك، اكثر جذرية. ان كومونة باريس كان يجب ان تكون الضرورية القاضية الموجهة الى الدولة التي يتوجب تهديمها رأساً على عقب. ان «الميثاق المفضل» Le Pacte fédératif للكومونات الحرة، ولو ظل تعاقبياً خالصاً، لا يمكن كل حين رفضه، وما كان له، بالمعنى الصحيح للكلام، ان يجد من القوض، بل ربما كرسها بصورة رسمية: ولكانت الكومونات قد وافقت على التشارك والتساعد، دون ان تفرض عليها ذلك اية سلطة عليا. ولو حصل ذلك لكانت هيمنة العفوية قد حلت محل هيمنة السلطة.

باه - تأثير الكومونة:

مارست الكومونة تأثيراً حقيقياً على نمو الايديولوجيا الماركسية، وعلى الفوضوية وعلى النفاية الفرنسية والاطالية والاسبانية، وبشكل أكثر عمومية على بعض قطاعات الحركات الثورية الأوروبية.

على الماركسية بالدرجة الأولى. بعد الكومونة، وجزئياً بعد التفكير فيها، عالج مؤلفان لكارل ماركس (ولاول مرة، ببعض الوضوح)، من جهة دراسة وسائل النضال من أجل القضاء على المجتمع السياسي القائم، وبصورة خاصة، من جهة أخرى، شكل «التنظيم الاجتماعي» الذي من شأنه خلف الدولة عقب الثورة البروليتارية. هذان المؤلفان هما: «الحرب الأهلية في فرنسا» (١٨٧١)، «وانتقاد برنامج غوتاه» (١٨٧٥) (بالاشتراك مع ف انجلز).

كانت كومونة باريس بتقويتها لكارل ماركس في قناته بان الحركة البروليتارية الدولية يجب ان تكون متركزة، بصورة غير مباشرة، في أصل تفجر «العالية الأولى» وعجلت في انفصال التيار المتمثل بماركس عن التيار الذي لم يجمع حول باكونين. وانطلاقاً من سنة ١٨٨٠، كانت الحركة الفوضوية هي التي خلفت الحركة البروليتارية في الواقع، في حين بدأت تنظم هدهو، في فرنسا بصورة خاصة، حركة نقابية ثورية، احياناً ملوثة بميول فوضوية.

وبدت الفوضوية وكأنها استمدت من ذكرى كومونة باريس واسطورتها قسماً من التأثير الذي كان لها فيها بين ١٨٧٢ و ١٩٠٠ تقريباً. ان الكومونة سوف تبقى دائماً المرجع التاريخي الكبير (الضمني حتى) لباكونين ولكرويتونكين.

وسمعة الكومونة كانت بالتأكيد أقل بروزاً لدى النفاية الثورية في فرنسا واسبانيا وإيطاليا.

(١) نسبة إلى برودون.

ذلك ان هذه النقابية اخلت الارث الايديولوجي للكمونة بعد ان عبر اليها من خلال الفوضوية وبعد ان دجبت فيها اتجاهات تكونت تمهيداً خلال النضال الفعلي لتقابات العمال ولبرصات العمل.

المقطع الثاني - الفوضوية في أواخر القرن التاسع عشر : فترة

عرفت الفوضوية في الثلاثين سنة الأخيرة من القرن التاسع عشر نجاحاً ضخماً في الأوساط الشعبية وفي بعض الحلقات الفكرية (المحدودة جداً) في فرنسا، وفي اسبانيا، وفي ايطاليا الشمالية وفي روسيا.

ولكن كانت هناك أشكال متعددة للفوضوية :

فقد كان هناك «فوضوية» مزعومة مشتقة عن ستيرنر Stürmer، وعن تمجيده التحمس «للأنا الفرد»؛ عرّف ستيرنر جميعه «جمعية الأنانيين» (التي يعارض بها المجتمع) : «الاستفادة من الجميع من قبل الجميع». انها أناة احادية Salipsisme عاطفية قد تجد أيضاً بعض امتداداتها لدى نيتشه Nietzsche ولكن ستيرنر لم يمارس تقريباً أي تأثير على الأوساط الشعبية.

هل تجب الإشارة هنا الى «فوضوية» ليون تولستوي Léon Tolstoï انها بصورة اولى اخلاقية تفرقها الخطيئة وترغب بالعودة، عن طريق الخشوع، الى قانون المسيح .

وقد توصل عن طريقها تقريباً، بعد دوران، الى ادانة العمل الارادي للانسان، والى رفض القوانين، والى الاستسلام لوجد صوفي.

ويبدو من الأفضل أيضاً توجب الإشارة بغية استبعادها الى فوضوية اباحية اخرت كثيراً بالعقائد الفوضوية والتي تدعو، (بالكلمة وبالأعمال) الى القتل (حتى غير السياسي)، والى المعاشرة الحرة (لا الى اشتراكية المرأة: المشاعية البشعة)، وعلى العموم الى «الخروج الدائم» من القوانين (حتى ولو كانت قوانين اخلاقية). هذا الاتجاه يدخل في باب فن الاثارة الغريب، او في علم النفس ولا يدخل في مجال^(١).

وتقع الفوضوية العلمية والارهابية (ارهابية أكثر مما هي علمية) التي هزت روسيا القيصرية في موقع اقرب الى الاباحية في هذا المجال. ولكن هل تستحق أكثر من مجرد التذكير البسيط؟ على الصعيد الايديولوجي، تبقى «ابطالها» دائماً بشكل مبهم نوعاً ما او «طبقات» أما بلانكية متكيفة مع الوضع الروسي، او «فوضوية اباحية» عرفها كتاب «عقيدة ثوري»

(١) «مقدمة ثوري» ل نيتشايev . يزعم صاحب هذا الكتاب انه ينطبق على الفوضوية السياسية ولكنه، في الواقع، يوصي بكل حمل «خارج على القانون» منها كان موضوعه.

لتشاييف، وما أخيراً عقائد الفوضوية «الوضعية» لباكوتين (١٨١٤ - ١٨٧٦) ولكرويونكين (١٨٤٢ - ١٩٢٦).

والواقع ان هذه العقائد الأخيرة هي وحدها التي تهمنا هنا.

أ - فلسفة، سياسة، اقتصاد

ان الفوضوية كما علمها باكوتين، وكرويونكين، وجان غراف Jean Grave، تنحرف ان تكون بأن واحد فلسفة الطبيعة والانسان وعلمًا شاملاً للحياة البشرية في «العلم الحديث والفوضى» اعلن الأميركرويونكين نفسه وهو عالم فيزيائي الفرضيات الفلسفية. وقد اخذها عن سبنسر وعن داروين وكابانيس Cabanis واوغست كوت. الكون ليس الا مادة في تطور دائم وحر: هناك فوضى في العوالم والفوضى في التطور، هي قانون الاشياء: انها ذاتيتها بالذات. «الفوضى هي نزعة الكون الطبيعية؛ والإفدراسيون». هو النظام حق لللرات (باكوتين). ولا كانت هذه المادة حركة من قبل هذا القانون التطوري الجميل (أي الفوضى)، الذي، فان كل تاريخ المادة (التي ليس الانسان الا عنصرًا من عناصرها) هو «نفي متصاعد لحويانية الانسان عبر بشرته» (كرويونكين). الانسان لا يتبع اذا طبعته ولا يحترم العلم La Science الا اذا خضع لقانون العصيان هذا.

الاستنتاج الأول: لا الوهية على الإطلاق: ولا حاجة حتى لاثبات ان الله غير موجود او انه ليس الا مجرد ظل: يجب التمرد لان الانسان لا يمكن ان يعترف بآية تبعية لقاته. «وإذا كان الله موجوداً فعلاً فتجب ازالته» (باكوتين).

الاستنتاج الثاني: «اننا نرفض كل تشريع، وكل سلطة، وكل تأثير امتيازي، فيه براءة او صك، رسمي وشعبي، حتى ولو خرج عن طريق الاقتراع الشامل، لايماننا ان كل تشريع لا يمكن ان ينقلب الا لصالح اقلية مهيمنة ومستمرة ضد مصالح الاغلبية العظمى المستعبدة» (باكوتين) «الله والدولة». وسبب «الفوضى» السياسية هو ذاته سبب الالحادية: الانسان طيب، ذكي، وحر، ولكن «كل دولة، ككل تيولوجيا تفترض ان الانسان خبيث وسيء». (باكوتين).

على الصعيد الاقتصادي. اعلن الفوضيون عن أنفسهم دائماً انهم ضد الملكية (الله - الدولة - الملكية الخاصة). الا ان فكرتهم بقيت هنا غامضة قليلاً.

اولاً لانهم لم يتخلصوا تماماً وإطلاقاً من الطوباوية «الخصية» ومن التمسيم.

ثانياً لانهم يدبنون، في الملكية الخاصة التفاوت الذي تحدده، القدرة التي تمنحها ومن هذا الواقع تتولد بلرة السلطة (السياسة ضمناً) التي تتضمنها. وإلى حد ما، بالنتيجة ان انتقادهم للملكية لا يتناول الملكية الصغيرة الفلاحية (التأففة، والتساوية). شيء وحيد اكيد عندهم على كل حال: لقد عارضوا بصورة جذرية دائماً اي «تنظيم» تسلطي وشامل للاقتصاد. ولهذا السبب اعلموا في بدايات العملية الأولى، ولكي يتميزوا عن «الشيوعيين» الماركسيين، عن أنفسهم بانهم

«جامعون» (ثم على التوالي، «شيوعيون إباحيون» و«شيوعيون فوضيون» و«شيوعيتهم» في عمقها قريبة جداً من شيوعية بابوف، انما يضاف إليها هذا الرفض لاعتبار أي تنظيم كنهائي أو الزامي: الحياة حركة والمعيان هو «قانون الانسان».

ب - ضد كل سلطة:

بالنسبة الى الفوضيين، ان اسوأ الأوهام عندهم هو التصور بانه من الممكن اعطاء الدولة وحسنتها وإيجاد شكل من تنظيم الحكم يحيد من ضرره. اذ ان هذا يعني الظن الخاطئ. ان الحكم ضروري كتدبير حتمي لطبيعة فاسدة في الانسان: وفي هذا تكمن خطيئة التبولوجيا.

فضلاً عن ذلك، لا يمكن الحد من أي شيء. ان الديمقراطية تبقى «حكماً» حكم الأكثرية. واية أكثرية؟ انها ليست حقاً أكثرية الجماهير الحقيقية في عفويتها وفي حريتها المطلقة السيد. الفوضوية، ولكنها حقاً أكثرية المثليين، أي الحكام، رجال الحكم والسلطة. نحن هنا أمام إحدى الفكرات الأقوى التي كانت «الفلسفة المائلة السائدة» الحققة للبروليتاريا خلال الثلث الأخير من القرن التاسع عشر: الرفض المطلق للموافقة على كل النظرية الحقوقية السياسية القائمة على «الوكالة» وعلى «التمثيل» وعلى عدم الثقة العميق، ليس فقط، بالأشخاص البرلمانيين، بل أيضاً بالوساطة السياسية.

وبينه الفوضيون ضد وهم آخر: الديمقراطية المباشرة. كذبة لطيفة: طالما ان الجماهير ليس لها كفاءة سياسية (يراجع برودون) فان الديمقراطية المباشرة تبقى وسيطاً بين الجماهير وبينها هي بالذات وتخلق كيفية كان حكومة توجه هذه الجماهير.

والرفض ينتهي الى أقصى نتائجه: الفوضيون يرفضون بنفس القوة «الحكومات الثورية» حتى «المؤقتة»: انها «تضع الدولة وتقيمها» باسم الثورة، ويتم كل ذلك من أجل الطغيان لا من أجل الحرية. كل ثورة تفرض نفسها بفعل سلطوي. وتركيز القوة، حتى ولو كانت مؤقتة، تخلق حكماً يفصل عن الجماهير. ان الدولة «المؤقتة» ترتكز دائماً على نفس «التبولوجيا» التي تقول ببشرية فاسدة يتوجب «انقاذها» عن طريق التسلط.

والخطر نفسه جرُّ الفوضيين الى ادانة كل الأحزاب السياسية، مهما كانت «طالما انها تؤثر الحكم» لنفسها وتبنيه ولاها تنزع دائماً الى ان تكرر في داخلها وظائف للرؤساء.

ج - مقاومة الفردانية

ان العقيدة الفوضوية الحققة، على الرغم من رفضها لكل سلطة، لم تقل أبداً بتمجيد للفرد. الفوضوي ليس فردانياً، ولا استقرالياً، ان الفوضوي لا يحترق كل ما يرفض: الفوضوي لا يحترق انه يرفض بشدة.

ذلك ان الفوضوية (عند باكونين بصورة خاصة) هي قبل كل شيء امنية شعبية. من أجل

هذا الفوضوية تقاتل، انها ليست الفرد البطل، المتحرر بمعجزة، بل الجماهير الشعبية في عفويتها الأولى، الغريزية والمتدفقة. ان الجماهير هي ضد التقييد، ضد الأفراد.

هكذا يفسر الدور الذي تعطيه الفوضوية للعنف في عمل الجماهير. بعض الفوضويين يؤمنون «العنف» فيجعلونه مطلقاً. لا شيء من هذا لدى العقائديين الفوضويين. بالنسبة اليهم لا يمكن استبعاد العنف لسببين. أولاً لانه احد مظاهر هذه الحرية في الطبيعة وفي الحياة (الفوضوية هي راديكالية حيوية): يقول عن حق وصواب ب. ل. لاندسبرغ P. L. Landsberg ومن جهة ثانية، لان العنف هو أسلوب عمل الجماهير على الأقل طالما انها تحاول ان تقوم بثورة سياسية قبل ان تقوم بثورة اجتماعية لماذا؟ لان الثورة السياسية الخالصة هي او تصبح بالضرورة برجوازية، لصالح المميزين (حتى ولو كانوا يروليتارين سابقين). وفي مثل هذه الحالة تتصرف الجماهير بحسب طبيعتها الفظة، بعنف.

د - «الثورة الاجتماعية»:

حول هذه النقطة، لم يتصوره الفوضويون شيئاً اصيلاً جداً وتطلعاتهم هي، في مجملها، تطلعات العالمية الأولى: العتق الاقتصادي للشغيلة يجب ان يكون من صنع العمال انفسهم.

ان العمل الاقتصادي للشغيلة، والتنظيم الذاتي للجماهير الشعبية (وليس «للطبقة العاملة»)، هما بحسب رأي الفوضويين، جواب على حاجة حق، تحسها الجماهير بقوة. ولهذا فهم من انصار التعاضدية، والنقابية وبصورة خاصة من أنصار «بورصات العمل» التي هي في فرنسا من ابداع فرنان بلوتييه (Fernand Pellautier).



وكان للفوضوية انحرافاتها وضلالاتها البائسة، الصيانية او المجيدة (مجرد قراءة الاستحضار المؤثر الذي قدمه فيكتور سرج بعنوان: «تأمل حول الفوضوية» - في مجلة الروح الاسيري Esprit، نيسان ١٩٣٧)، الفوضوية في جوهرها تمثل بالتأكيد شيئاً آخر. لقد كانت، من جهة، وبدون شك، علامة اقتحام الجماهير الشعبية للحياة السياسية في الوقت الذي - عقب كومونة باريس، وفي عز احتضار القيصرية التحكيمية - وقع فيه قمع بوليسي رهيب على البروليتاريا. لقد كانت الفوضوية ايضاً ردة فعل يأس من جانب هذه البروليتاريا تجاه المرحلة الامبريالية في الرأسمالية: ليس فقط ان الرأسمالية تدافع عن نفسها جيداً، بل انها تقوم بهجوم معاكس. وها هي تبلغ الأوج والذروة في مجرماتها تنتفضي على كل احلام التحرر الاقتصادي والاجتماعي. وهذا التحرر لن يتحقق (ربما...) الا لقاء جهد عنيف، غريزي، اي بعد ان ترمي البروليتاريا كل جماهيرها «خارج القانون»، لقد انسجمت الفوضوية انسجاماً رائعاً مع حساسية المغلوبين واليائسين فاعطتهم

حفظاً في الكرامة. ومع ذلك فدجها فقط في العمل النقابي يتيح لها ان لا تكون ردياً لا مخرج له ولا منفذ.

المقطع الثالث - النقابية اللاسياسية : الرفض

نحن ندرس هنا النقابية لا «الحركة النقابية»: انها في الواقع، عقيدة حقة. ان «نقابية» العمال النقابيين في السنوات ١٨٨٠ - ١٩١٤ لم تكن «نقابية» بسيطة: لقد كانت ايديولوجية ارادت ان تجعل من النقابة «الشكل الاجتماعي» المعد للحلول محل الدولة، وليس فقط وسيلة دفاع بسيطة عن الطبقة العاملة، تدعى للضغط على المجتمع القائم وللتمايش الى جانب الدولة.

هذه «النقابية» كايديولوجية كان لها مجال تأثير محدود: فرنسا، بلجيكا، ايطاليا الشمالية، اسبانيا (كتالونية خصوصاً) وظل تأثيرها دائماً غير مهم او وقتياً جداً في بريطانيا (بن تيلت)، وفي الولايات المتحدة (تأثير اوجين ديس، دي «مودر جونز» ودانيال دي ليون) ولكن الحركة لم تصل تقريباً الى النقابات الألمانية. ولا الى النقابات السكندنافية التي تأثرت «بالاجتماعية الديمقراطية الألمانية» وبالنقابية الانكلوسكسونية. والحركة النقابية الروسية، التي نشأت في وقت متأخر جداً، سوف تقع انطلاقاً من سنة ١٩٠٥ تحت التأثير المزوج: تأثير البلشفيك والمنشفيك من جهة وتأثير القوضوية الارهابية من جهة أخرى.

هذا التحديد الجغرافي لآطار تأثير النقابية اللاسياسية لا بد منه. فهذه النقابية هي في الواقع، ردة فعل الجماهير العمالية في اي بلد تكون فيه التنظيمات النقابية ضعيفة عديداً يتركها عمال ذوو ثقافة عالية من جهة، ومن جهة ثانية، حيث توطدت الديمقراطية الليبرالية البرجوازية نوعاً ما، ولكنها قلما تسمح للجماهير العمالية ان تمارس تأثيراً سياسياً جدياً. فلم يبق امام هذه الجماهير عندئذٍ بعد خيبات الأمل القاسية في السنوات ١٨٤٨ و ١٨٧٠، الا ان تحول عجزها المادي من ممارسة العمل السياسي الى عقيدة.

في العمل، كما حل صعيد نزاعات الأفكار، المفارقة هي ان هؤلاء النقابيين اللاسياسيين سوف يكونون في الواقع في عراك غزلي دائم مع الاشتراكيين والسياسيين (سواء كانوا ماركسيين خالصين، او جوريسيين، او من مختلف فرق الاجتماعية الديمقراطية)، لقد كان هؤلاء النقابيون في الواقع، قريبين نوعاً ما، بعضهم من بعض ويناضلون ضد ذات العدو، ويحاولون التكيف مع ذات الظاهرة اي مع الرأسمالية المتتصرة تم التمايش مع قلة الأمل بحدوث ثورات على الرغم من تروفي الجماهير واتساع قواعدها تجاه هذا المعجز لم تكن نادرة «التجمعات» وانقلاب المواقف المقاتلية او العملية الخ.

(١) الرديب الطريق المسدود.

ألف - النزعات:

كانت النزعات متعددة، حتى يبدو احصاؤها شبه مستحيل، لكثرة ما تتعكس وتختلف. وبالاقتصار على فرنسا، يمكن التمييز، بصورة اجمالية.

- النزعة البلائكية الفوضوية (التي لم تنش طويلاً بعد الأزمة البولندية بعد ان تأثرت باغراءاتها فترة وجيزة).

- النزعة الاصلاحية التي حلت طيلة فترة من الزمن اسم «الامكانية» (ب بروس P. Brousse) وكانت هذه النزعة تحسر كلها طال بها الزمن (الا في قاعدتها: اتحاد الكتاب)، الا انها كانت تقوم من رفاها دائماً، كما كانت مستعدة ابدأ للتعاون مع اشتراكي الحكومة: ميلران Millerand وفيڤياني Viviani.

- النزعة الفوضوية - النقابية: استعادت هذه النزعة القسم البناء من العقائد الفوضوية (الاكثر غموضاً...) وحاولت ان تحققها عن طريق العمل النقابي. وظلت هذه النزعة مهيمنة طالما ان مختلف النقابات وبيروصات العمل لم تتحد في اتحاد العمال العام، وجهدت في ان تجعل من النقابة عالم العامل الشامل مؤمنة لهذا الاخير الثقافة، والعمل، والشعور بالتضامن، والتعويضات التقاعدية والعناية، الخ.

- نزعة «النقابة الثورية» المختلطة دائماً بصورة حيمة مع النزعة السابقة: وكانت مُسَبَّهة أكثر، بفعل وجودها في مرحلة من مراحل الوحدة النقابية، وهي لم ترفض القيام بأي عمل ثوري عنيف ضد جهاز الدولة (خصوصاً بواسطة الاضراب العام).

وصحنا هنا فقط النزعتان الاخيرتان .

ياه - لابرولا، سورل Leabrida, Sorel:

لم يكن للنقابة اللاسياسية كايديولوجية الا الغليل من الايديولوجيين الكبار، وكان «منظروها» عمالاً «مارسين» أمثال: فرنان بلونيه فيكتور غريفولس Grif fuelbes، طورليه، مرهيم...

وعلى كل، وعلى جنبات النقابية الخالصة، نشير الى فيلسوفين عرفاها واعجبا بها وادجماها في تفكيرها، فمارسا فيها بعد. من جراء ذلك، تأثيراً حقيقياً على النقابية، خلال السنوات التي سبقت الحرب العالمية الأولى هما: انطونيو لابرولا وجورج سورل. وتأثيرها حصل بصورة خاصة في ايطاليا.

كان انطونيو لابرولا (١٨٤٣ - ١٩٠٤) ماركسياً، فلاحظ في مشهد «لصوص» ايطاليا ان الماركسية «كعلم للواقع» لا تتفق مع حساسية الجماهير ولا مع غرائزها. ولكن هذه الجماهير لا يمكنها ان تنفادى القيام بتجربتها التاريخية وتنقيف ذاتها، وهي اذ تقوم بذلك اما تتبع الهامها فيا

يتملك بالأوضاع الثورية، وذلك من خلال التنظيمات الوحيدة التي تتلاءم مع حساسيتها واحتياجاتها: النقابات.

أما جورج سورل (١٨٤٧ - ١٩٢٢) فكان انتقائياً^(١)، تغذى بأن واحد من هيغل ومن ماركس ومن برغسون ومن بروودون ومن الفوضويين، وأيضاً من منابع «النقابة الثورية» التي سوف يصبح فيها بعد، ومن غير ارادته تقريباً، منظراً ويرفض سورل، باسم «حيوية» برغسونية فيه، كل حتمية «جدلية» هيغلية أو ماركسية بل يقول: «التدخل» الارادي العنيف لقسم واع من الجماهير يبيع وحده انغام الثورة. وكان سورل يحس ان هذه الثورة سوف «تأتي» ولكنه لا يطمئن لا الى الحتمية ولا الى بداهة الجماهير، في مجموعها وهو يعتقد (بعكس روزا لوكسمبورغ) بأن لا بد من طليعة «تشنق» وتتصرف بعنف^(٢). كيف؟ «بالرياسة الثورية» الاضراب العام. وكان سورل يعلم ان هذا الاضراب العام لا يمكن ان يكون ثورة متصصة إلا أنه مفيد كأستورة لجمع هذه النخبة، وخلق «الانشقاق» الذي يخرج الجماهير من سباتها. ان الثوريين النقابيين، هم في نظر سورل، هذه النخبة العمالية الواعية الخلقة والعنيفة بأن واحد.

في كتابه «أفكار حول العنف» (١٩٠٨) قدم سورل نظرية الخرافة السياسية. وعرض بان العام الحديث يفتقر الى الخرافات وأراد ان يعارض الخرافات الليبرالية (التقدم، الحرية، المساواة) بالخرافات الثورية في القسم الرابع من مدخله، يميز بين الطوباوية والخرافة، وعرض بان الاشتراكية بعد ان كانت طوباوية في بداية القرن التاسع عشر، توجب عليها ان تستند بعدئذ على الخرافات.

وهكذا، وهكذا فقط، تصبح واقعية. ويحكم سورل على الخرافة، سنداً لتائجها العملية (يجب الحكم على الخرافات كاساليب تؤثر في الحاضر). وهو يعرف الخرافة بانها «كجموع مرتبط بصور معركة» او «كتظيم صوري تدفع الى المعركة والى الحرب» وبالنسبة الى سورل لا يمكن مناقشة الخرافة انها لا تقبل التجزئة وهي غير عقلانية.

هذا المنظر للعنف، الذي لم يتجاوز تأثير حدود بعض الحلقات الضيقة، كان مدفوعاً قبل كل شيء بمشاعر معادية تماماً للبرجوازية. وبناء على هذا عندما تكلم م. فرونند M. Freund عنه قال انه ذو «محافظة ثورية».

هذا المفكر الخالص كان في اصل نشأة النزعة المحبة للمعامل المعادية للمفكرين (براجع كتاب ادوار برت E. Bérth «مساوىة المفكرين» Méfaits des intellectuels، كما كان في اصل

(١) الانتقائية لم الاصطلاحية مذهب فلسفي يأخذ من الفلسفات جماً أحسن ما عندها (الترجمة).

(٢) واصل لينير سورل حول هذه النقطة وانتفع به.

التجمعية المعادية للديموقراطية وللبرلمانية والتي ظهرت في كتابات هوبرت لاغارديل Hubert Lagardelle .

كان لسورل، من دون شك، تأثير خارج فرنسا اقوى من تأثيره فيها بالذات، وخصوصاً في إيطاليا، حيث كان لافكاره قبل حرب ١٩١٤ اغراء على بعض الجماعات الفوضوية والاشتراكية: وقد استشهد موسولينى بسورل في مناسبات مختلفة.

وفي فرنسا «مايزال سورل مرجعاً» حاله في ذلك كحال برودون (راجع الكتاب المميز جداً لبيير اندرو Pierre Andreu «معلنا مسيو سورل باريس ، ١٩٥٣» .

جيم) الاستقلال تجاه العمل السياسي.

هذه القاعدة الذهبية القائمة على مجانة العمل السياسي تمسكت بها النقابية والتزمت بها حتى بعد سنة ١٨٨٠. السنة التي سجلت فشل جول غسْد Jules Guesde في تشكيل «حزب عمالي». بمساعدة النقابات.

وكان المُّهم الاول عند «القسم الفرنسي من «العمالية العالمية» S. F. I. O. عندما تشكل، ان «غبي» هذه الاستقلالية في العمل النقابي في نشاطها الخاص.

تضمنت وثيقة اميان D'Amiens الصادرة في كانون الثاني سنة ١٩٠٧ مقدمة حول الملاكات الجديدة للاتحاد العام للشئيلة C. G. T. جاء فيها مايلي:

١- «فيما يخص الافراد... حرية الرأي والانتساب السياسي، شرط عدم ادخال الآراء المعلّمة في الخارج الى داخل النقابة.

٢- «فيما يخص التنظيمات، اعلن المؤتمر انه لكي تبلغ النقابة ذروة فعاليتها، فان العمل السياسي يجب ان يمارس مباشرة ضد مجموعة ارباب العمل، نظراً لان التنظيمات المتحدة ليس لها، كتجمعات نقابية، ان تهم بالاخزاب والفرق التي تستطيع في الخارج، وعلى حدة، ان تلاحق بكل حرية التحول الاجتماعي».

وقد تأكدت هذه المبادئ في كل مؤتمرات الاتحاد العام للشئيلة C. G. T. وبصورة خاصة في مؤتمر المافرس سنة ١٩١٢، حيث اثار «خيانات» القسم الفرنسي للعمالية S. F. I. O. ردود افعال قاسية للغاية.

النتيجة: لم تحاول النقابات مطلقاً، خلافاً للنقابات الانكليزية Trade-Unions، ان تقدم الى الانتخابات السياسية «ترشيحات عمالية» او «نقابية»؛ واكتفت بدمهم القسم الفرنسي من العمالية العالمية، نوعاً ما.

دال) العمل المباشر

قد يمكن ان يكون هذا الدعم الانتخابي للفرع الفرنسي للعمالية العالمية، مضاعفاً، الا انه

لم يكن في النهاية الا شأنا من شؤون بعض النقابيين. اما بالنسبة الى النقابات، فالشيء الوحيد المهم والجدي، كان العمل المباشر.

وقد عرف فكتور غريفوليس Victor Griffuelhes هذه القضية «كما يلي: «(ان النقابية) تعني حيل العمال انفسهم، الذي يمارسونه مباشرة. ان الشغل هو الذي يقوم بنفسه بعمله ونشاطه. بالعمل المباشر يخلق العامل بنفسه نضاله، وهو الذي يوجه هذا النضال، مصصاً على عدم الاتكال على احد غير نفسه من اجل تحرير ذاته» (٢٩ تموز ١٩٠٤)

اما وسائل هذا العمل المباشر فكانت متعددة: مطالبات مهنية، مفاوضات النقابة مع ارباب العمل، توظيف منظم من قبل العمال انفسهم، تعاونيات، صناديق النجدة والتقاعد، ثقافة شيعية يقدمها وينظمها العمال بانفسهم، تعاوضيات الاستهلاك. والوسيلة الوحيدة لهذا العمل المباشر كان «اتحاد بورصات العمل» التي كان فرنان بلوتيه F. Pelloutier ورسولها. ولم يكن العمل المباشر حقناً في مبداءه ولا في غاليته مظهره، ولكن، في حالة الضرورة، لم يكن يستبعد العنف وعصاة الاضراب التي تقف على باب العمل تناضل ضد «معارضة»، التخريب، الاحتلال.

هذه الاضراب العام

كان الاضراب العام، مع ذلك، الوسيلة العليا. والكلمة او «الفكرة» اطلقها سنة ١٨٨٦ جوزف تورتليه Joseph Tortollier ويقارن الاضراب العام بالاضراب الجزئي: «ان الاضراب الجزئي لا يمكنه ان يكون الا وسيلة اضطراب وتنظيم محلي. الاضراب العام وحده، اي التوقف الكامل عن كل عمل، او الثورة، يمكن ان يقودا العمال نحو تحررهم» (اتحاد النقابات، مؤتمر بوسكات، ١٨٨٨).

«... او الثورة...؟ خياراً او مشابهة؟ ويزداد الميل اكثر فاكثر من اجل مشابهة الاضراب العام بالثورة، وتولدت اسطورة «التخريب» السلمي، الأني، بواسطة التوقف الشامل والمتالي للغة الانتاجية» (ارستيد بريان (Aristide Briand) مارسيليا ١٨٩٢).

«كانت هناك بالتالي... ممارسة يمين للعمل المباشر الذي يتعاطف كل يوم، حتى يتحول، بعد ان يبلغ درجة قوة عليا، الى انقلاب نسميه الاضراب لعام والذي يشكل ثورة اجتماعية» (فكتور جريفوليس V. Griffuelhes).

ودلت حرب ١٩١٤ على ان النقابيين الالمان لم يكونوا وحدهم الذين يرفضون الاسطورة، بل ان هذه الاسطورة لم تستطع ان تثبت امام التجربة حتى في فرنسا^(١).

(١) المقصد من هذه العبارة ان دواعي الأمن القومي غلبت العمال على رايمهم فرفضوا استخدام الاضراب العام ايام الحرب تحليفاً لمطالبهم.

واو) الغايات والنهايات *Les fins*

انها الثورة. اما لتوضح، مع جريفولس: «انها الثورة الاجتماعية». وهي موضوع بروندو قديم! الموت للسياسة! او ذلك عملاً برأي لسان سيمون يقول: باحلال ادارة الاشياء محل حكومة الناس^(١).

«قرر النقابيون، وهم المناوئون للاشدهاء للبرلمانية، الغاء الدولة كجهاز اجتماعي، وإزالة كل حكومة يتولاها الافراد من اجل اسناد حكومة الاشياء، والانتاج، والتوزيع، والتبادل، الى النقابات، والاتحادات ويورصات العمل». يجفزه (Keuffer)

ولكن كل هذا لم يكن الا مجرد نزعة. في فرنسا، ابتداء من سنة ١٩١١، طوى الاتحاد العام للشغيلة، تحت ادارة ليون جوهو Leon Jouhaux صفحة هذه المواضيع، لقد بلغ الجبل القديم من العمال الاعلى والنقابيين «المتنازعين» مداها الاخير. وكبر الاتحاد العام للشغيلة بجماهير لا تراث نضالي لها، متقلبة، وكثرت اعداد العاملين في القطاع العام (الذين لم يكونوا مستخدمين للرأسماليين)...

والحركة النقابية، التي عملت بخراقة «الأضراب العام» قمعت بقوة من قبل كلمنصور، بعد اضرابات ١٩٠٦-١٩٠٧ الكبرى. وعلى اثر ذلك وضيت الجماهير الجنبدة من النقابات ان تتفاهم مع الدولة. وسيطر جهاز بيروقراطي، منفصل ومنقطع عن الجماهير النقابية غير المثقفة على الاتحاد العام للشغيلة. وتلاشت «الثورة الاجتماعية»..

وتعلقت الامال وتعللت بغاية اخرى: «الدولة السلمية». ابتداء من سنة ١٩١٠، أصبحت «الدولة السلمية» الموضوع المسيطر في كل المؤتمرات: لقد فرضها التوتر الدولي. وهي بعدُ الشغل الشاغل للاجتماعية الديمقراطية الأوروبية. وهناك برز من جديد موضوع الأضراب العام - بعد ان اجعت عليه بروليتاريات اوروبا كلها - وذلك لقطع الطريق على الامبريالية العسكرية والرأسمالية.

وفي تموز - اب ١٩١٤. وجد «الاتحاد العام للشغيلة الفرنسي» نفسه معزولاً تقريباً (مع بعض النقابات الايطالية) حول هذا الموقف. وبرزت الغروية اقوى. وانضم القسم الفرنسي للعالمية العمالية. بعد زوال جوريس Jaurès، الى الاتحاد المقدس. واصبح جوهو Jouhaux نفسه «باسمه الشخصي» مفوضاً «للاتحاد».

وماتت «النقابية» «الغروية» او «الثورية». الا في اسبانيا حيث بقيت على قيد الحياة. وفي فرنسا بالذات، وان تم التخلي عن ممارستها، عملياً، تركت أثراً عميقاً: وظلت «وثيقة ايمان»

(١) اي الالتزام بالنظام الدقيق بحيث تنتهي مشيئة الفرد للدير.

مادة برنامج؛ الا ان النقابية حتى «المقطوعة الرأس المتورة من كل قسمها العقائدي الوضعي» ظلت تدفع الافكار، وتبعت القلق للسياسة. وبعد سنة ١٩١٧ وضعت ولادة بعض الاحزاب الشيوعية المسيطرة على بعض التنظيمات النقابية، نهاية لهذا التنازع؛ الا انها بالمقابل اعطت حجة اضافية لغير الشيوعيين كي «يرتدوا» الى النقابية، الى نقابية، بدون ايدولوجية نقابية.

المقطع الرابع - الاشتراكية والماركسية (تتمت - مراجعات - تحليلات)

ظلت الماركسية بعد سنة ١٨٧٠ التيار الايدولوجي الوحيد المترابط مع الاشتراكية. وحدها الفوضوية نازعتها المكان بنجاح انما ضمن مناطق محدودة جداً: جورا سويسرا، اسبانيا، وبسبة اقل روسيا. وظلت بريطانيا بمزمل ايضاً؛ بل لم تستطع اية ايدولوجية اشتراكية. ان تفرق فعلاً هذا البلد الذي ظل الارض الحصبة للنقابية الانكلوسكسونية Trade - Unionisme. وظلت الماركسية حتى سنة ١٩١٧ الايدولوجية الرسمية لكل الاحزاب الاشتراكية القارية. وظل الحال على هذا المنوال، في الواقع، بالنسبة الى العالمية الثانية.

الا ان الايدولوجية الماركسية ظلت موضوع نقاش لم يتوقف. فقد استكملت، وروجعت، وتركت. وشهدت عودات الى كنت Kant وهيغل Hegel، ومحاولات توفيقية وتسويات مشبوهة. كما صدرت استكارات اقل ضجيجاً، في الغالب، مما هي مخجلة. في بريطانيا حاولت مدرسة اشتراكية ان تمثل بعض عناصر الماركسية بحثاً، بحرية مطلقة، عن تعريف للاشتراكية خاص بها: انها المحاولة الوحيدة في سبيل التفكير الاشتراكي، المتحرر فعلاً تجاه الماركسية^(١)

١ - التأويل العام للماركسية

- تطور الرأسمالية وصراع الطبقات

«المنحلية»، Le Révisionisme، برنشتاين Bernstein

نشر ادوار برنشتاين (١٨٥٠ - ١٩٢٣) وهو ماركسي الماني مقيم في بريطانيا سنة ١٨٩٩، «معطيات الاشتراكية» (ترجم الى الفرنسية تحت عنوان: «الاشتراكية النظرية والاجتماعية الديمقراطية العملية»).

(١) هذا إذا وضعت جانباً بعض المقائد الاقتصادية الخالصة مثل «الاجرجية» أو اشتراكية ووبرتوس.

وفيه يتخذ برنشتاين النظرية الماركسية حول القيمة-العمل، مستمداً بعض البراهين المقدمة من قبل المدرسة الهامشية او الحدية: والموضوع لا يحمنا هنا بصورة مباشرة فهو يحد من مدى المادية التاريخية، وكواحد من اتباع الكاتبة الجديدة، ينزع النظرية الماركسية حول الافكار-الانمكاسية Les idées Reflète les idées، الافكار، والامور الاخلاقية لها حقيقة ذاتية (نومالية): النومن: مفهوم الشيء في ذاته او كما يبدو للمقل للمحض) وهي تفعل فعلها ايضاً في التاريخ. وعلى الاشتراكية اذاً، بدلاً من ان تتخل عن هذه الامور، ان تتوسعها وان لا تجعل من صراع الطبقات ومن التحولات الاقتصادية المحرك الوحيد للتاريخ.

ونجيب العودة جزئياً الى الافكار السان سيمونية وادخال نوى الاشتراكية داخل المجتمع الرأسمالي من اجل اعداد التحولات المستقبلية.

وبحسب رأي برنشتاين ان التنبؤات الماركسية مدحوضة بالوقائع: فالتركيز الصناعي لم ينتج اثره الضخم، بفضل نزح ملكية البرجوازيين الصغار، بل نتيجة نمو الشركات المساهمة^(١). وتحويل الطبقة العاملة والحرفيين الى بروليتاريا قد جوبه بنمو التعاقد.

كان ماركس يظن ان الرأسمالية التجارية والمالية البالية، سوف تحللي المكان امام الرأسمالية الصناعية وقد دل نمو التروستات وعلى ان الرأسمالية الحديثة هي رأسمالية مصرفية... مما يعني ان نبوة سان سيمون كانت اصلق ولكن النقاش اصبح اكثر حدة، بصورة خاصة، حول الزراعة. فخلافاً لتنبؤات ماركس الذي كان يرى ان قانون التراكم والتركيز يطبق ايضاً على الزراعة، اثبت برنشتاين (الذي تبعه اشتراكي الماني اخر، ارنتست دافيد) ان هذا القانون لا يلعب في الزراعة. وحاول ارنتست دافيد، بصورة خاصة، ان يبين ان الملاك الزراعي الصغير الذي تشبه الماركسية بالبروليتاري، ربما كان فعلاً بروليتارياً الا انه لا يتصرف على هذا الاساس ولا على اساس انه عامل اقتصادي او عامل سياسي.

جواب الارثوذكسية: كوتسكي — Kautsky

دحض احد كبار فقهاء الماركسية الالماني كارل كوتسكي (١٨٥٤-١٩٣٨) برنشتاين، ولكن، من جراء ذلك اضطر الى اتنام بعض نظريات ماركس وتكييفها (المسألة الزراعية، (١٨٩٩)؛ العقيدة الاشتراكية، (١٩٠٠)).

وقد تمسك كوتسكي بشيآن ان التحليل الماركسي يبقى صحيحاً رغم التكليب الظاهر، مستنداً الى إحصاءات لدحض إحصاءات (وغالباً بشكل ادمغ) واذا لم يكن هناك إغواء مطلق للبروليتاريا، فهناك بالتأكيد إغواء نسبي، ويستفيد الرأسماليون من اغتناء مطلق^(٢). اما الزراعة،

(١) نقاش حديث جداً، راجع تحليل الرأسمالية (الديمقراطية) في الولايات المتحدة كما لعمه بدل Berle لو فوراسي ولالوف F. France et Laleuf.

(٢) هنا ايضاً نحن لا نضمنه عبارات نقاش ١٨٩٩-١٩٠١: فقد ظلت هي سنة ١٩٥٩-١٩٥٥.

إذا لم يتطور الشكل الحقوقي للاستثمار الزراعي، فإن هذا الاستثمار يظل تابعاً اقتصادياً لمحنة الطمن، ولعملية الحزن والحفظ، الخ. (ويقدم كوتسكي مثلاً على ذلك شركة نسله Nestle).

والنتيجة: يؤدي تطور الرأسمالية، رغم كل شيء، الى التناقضات التي تساعد على قلبها. اما العمل السياسي الاصلاحى للبروليتاريا المنظمة، فهو ثمرة مفيدة وضرورية، شرط ان تبقى مرجحة ومهتدة بالمعرفة العلمية لقوانين التطور السائدة في الرأسمالية.

ـ المحتمية الجدلية او بَدْفِيَّة التاريخ: مسألة المدة والزمن.

في خلفية الجدل بين برنشتاين وكوتسكي، كان هناك مسألة فلسفية كبرى.

الجدلية على بساط البحث: ـ

كتب برنشتاين (الذي عينه انجلز منفذاً لوصيته) في كتابه: «يشكل المنهج الديالكتيكي المنصر الخادع في العقيدة الماركسية، او الشرك، انه العائق الذي يقطع الطريق على كل ملاحظة صائبة للاشياء» لقد استتج برنشتاين، من عدم تحقق النبؤات الماركسية، وخصوصاً من واقع ان الظروف البروليتاري قد تحسن بالاجال بواسطة طرق لا تمت الى الثورة بصلة، وذلك في عز نمو الرأسمالية: ان «السلسلة السببية في الجدلية المغلقة والماركسية قد تحطمت» (ليوفالياني Leo Valiani في تاريخ الاشتراكية في القرن العشرين).

لا يوجد بالضرورة اثر يصدر عن سبب هو نقيض هذا الاثر الديالكتيكي. هناك الشيء غير المتوقع. وهناك بصورة خاصة الارادة البشرية والوامر الاخلاقية التي يمكن ان تظهر في التاريخ فتغير مجراه.

في الواقع كان برنشتاين يوسع هنا فكرة لكارل ماركس الذي عرف تماماً تسلسل الاشتراكية والحرية، والذي، من اجل هذا السبب ابتعد بأن واحد عن هيغل (الحرية الخالصة فلسفياً) وعن فوردباخ (الحرية الدينية الخالصة) وعمل الصعيد الفلسفي، كما على صعيد المقترضات السياسية، ناهض برنشتاين الطغيان وبجد الحرية. وكان الرجوع الى كنت Kunt.

وطرح برنشتاين مسألة فلسفية جدية، حتى ولو قام بعض منافسيه باسم هذه التصحيحة بتنفيذ سياسة اشتراكية مينة. في حين ان مناقضي برنشتاين، الماخوفين بالتضاللات الثورية للمدينة، لم يردوا عليه في الاساس وروزا لوغزسامبورغ مثلاً Rosa Luxembourg (١٨٧٠-١٩١٩)، وهي المانية من اصل بولوني (وهي مثل ليكنش Liebknecht، لم تعرف هيغل، ولم تفهم ان الديالكتيك عند ماركس هو ايضاً نهج وهو سير الثورة الفعلي) وكانت تتسك بحتمية ازمة كارثية تصيب الرأسمالية نتيجة توسعها اللا محدود. وكانت ترى ان لا يخرج غير الثورة وهذه الثورة ستكون شاملة في حين معين. أما المسألة العملية وهي معرفة ما يتوجب عمله حين يقترب هذا الحين، تحجب عليها روزا لوغزسامبورغ: إن ابعاد المخرج النهائي هي التي توجب على البروليتاريا استعمال العمل العنيف، والعمل الاقتصادي، والعمل السياسي الشرعي بأن واحد (مع علمنا بان

الديمقراطية الليبرالية تعود الى الثورة.

في السنوات الاخيرة من القرن التاسع عشر. نالت اطروحات برنشتاين موافقة الماركسيين النصارويين امثال ماكس ادلر Max Adler واوتو بوير Otto Bauer (١٨٨١ - ١٩٣٨).

وظلت غالبية الماركسيين الالمان الأورثوذكسيين متعلقة بشدة بالماركسية المتشددة رغم انهم قصروها، مع ذلك، في الغالب، على الناحية اقتصادية الخالصة (يراجع هنري لوفيفر فكر لينين ص ٢٩ - ٣٣).

وبالمجاء معاكس تماماً، الا انه يجيب على السؤال الاساسي الذي طرحه برنشتاين رأى انطونيو لابريولا (يراجع ما سبق)، رغم تحركه في اطار فلسفة شديدة التشاؤم، في التاريخ وسخرية تكذب كل التحليلات العلمية. هذه والسخرية ليست نزوة فوق الطبيعة: انها والهوى وحرية الفكر البشري. ولكن، الجماهير الشعبية، لا تتوصل الى هذه الحرية المبدعة: وتوجب اذا حملها على القيام بتجربتها الخاصة في الحرية؛ وهي تقوم بها على طريقته، متبعة واحاساءها. والماركسية لا تستطيع الا معاونتها، على طريقة سقراط، ولكنها لا تستطيع فرض نفسها على هذه الجماهير كعلم للواقع الحق (يراجع انطونيو لابريولا: بحث حول التصور المادي للتاريخ).

وسار ابعد من ذلك ايضاً، ايطالي، عبداً للماركسية وذو تكوين هيغلي هو بنديتو كروس. Benedetto Croce (١٨٥٦ - ١٩٥٢)، في السنوات ١٩٠٠ - ١٩٠٩، فنقض بتصميم والولة السببة الديالكتيكية الشهيرة. فهو يرى وان التقدم موجود في التاريخ لا بسبب تحول كل وضع الى عكسه، بل بمقدار ما يخلق الناس لانفسهم شخصيات متمايزة. ليوفالياني، مرجع مذكور ص ٢٢). الشر لا يتحول ديالكتيكاً الى خير: الانسان يتحكم بالخير والشر، ويختار في ما بين انواع الخير، الخ. وي طرح كروس، عائداً هو ايضاً الى كنت، اذا مسألة سابقة Un a priori على كل من الاشتراكية والليبرالية: مسألة الحرية الاخلاقية.

الثورة، ولكن متى؟ -

في خلفية هذا الجدل حول بداعة او عدم بداعة التاريخ، هناك مسألة محددة جداً: بدت الاشتراكية تحتاج الجماهير (في المانيا خصوصاً حيث نالت الاجتماعية الديمقراطية (١٨٢٧٠٠٠) صوتاً سنة ١٨٩٠)، وتقتضم الدولة. عندها هل كان يتوجب انتظار نصر قريب باطمئنان؟ ام يجب تعجيل هذا النصر بالثورة؟ ام ان النصر والحق سوف يتأخر الى اجل مملود؟.

ثم ما هي الثورة؟ هل هي اكثرية اشتراكية في المجالس البرلمانية؟ ام هي قانون نزع الملكية؟ هل هي ثورة شاملة تتبعها الجمعية Collectivisation الأنية؟ والثورة هل تكون الثورة المرافقة الشاملة؟^(١).

(١) راجع مطلع هذا الغاش منذ أبان حياة تجلر.

سنة ١٨٩١، في مؤتمر ارفورت Erfurt، اعلن بيل Bebel مايلي: ان تحقيق امانينا النهائية قريب جداً، اني مقتنع بذلك، ولو ان القليل عن هم في هذه القاعة سوف لا يرى تلك الالام.

وادى مرور السنين (وقراءة ماركس بصورة افضل) الى مزيد من الحذر وانحرف البحث فيما يخص الاجل وحلوله، بالضرورة، نحو السؤالين التاليين.

- ماذا يجب ان نفهم من كلمة ثورة؟.

- في اية ظروف وفي اية امكنة يمكن ان تتوفر هذه الظروف؟.

حول النقطة الاولى، يعاد بها الى الجدل الذي اثاره التعديليون والمصلحون. ويعطول جداً تتبع المناقشات (وسوف نسمع منها بعض الاصدااء فيما بعد). وكان الجواب المسيطر هو التالي: ان الثورة لا تَبْلُغُ الا بالغاء الرأسمالية والغاء الإجارة (Salarial) الا ان كل مرحلة اصلاحية يمكن ان تكون تقدما على هذا الطريق.

وحول النقطة الثانية، كان النقاش حاداً بعد سنة ١٩٠٥ بخصوص الابعاد الثورية في روسيا.

جيم) ثورة في روسيا؟

كان كل أنطاب الماركسية تقريباً يقبلون بدون مناقشة ان ظروف الثورة الاجتماعية تكون متوفرة في البلدان التي تبلغ فيها الرأسمالية اعل درجات نموها وحيث يتيسر للطبقة العاملة القوية ان تعي وعياً حاداً دورها الثوري ويستتج من ذلك بديتان:

- في مرحلة ما قبل الرأسمالية في البلدان ذات النظام الاوتوقراطي والاقطاعي تقوم المرحلة الاولى، وبأن واحد، على تصنيع البلد وعلى ثورة بورجوازية وليبرالية من نمط ثورة ١٧٨٩. وكانوا يؤكدون ان الشر الاكبر الذي يمكن ان يحدث للثوريين هو ان يكونوا على رأس ثورة لم تتوفر شروطها بعد.

- في البلدان ذات الجماهير الزراعية المسيطرة، لن تكون الثورة ممكنة الا بعد ان تبلغ عملية تحويل الفلاحين الى بروتلياريا، درجة النضج. وبانتظار هذا الاجل، على البروليتاريا الصناعية ان تراوح بين التحالف مع الليبراليين البورجوازيين والاعمال الثورية الصحيحة انما المقصودة على صعيد العمليات التكتيكية.

تلك كانت، بصورة اجمالية، الاطروحات المعروضة بأن معاً من قبل كوتسكي ومن قبل بعض الماركسيين الروس امثال: بلخانوف Plekhanov، ومارتوف Martov، واکسلرود Axelrod، فيرا زاسوليتش Vera Zassaulitch. وقد رفضت روزا لوكسمبورغ وليون تروتسكي من جهة،

ولينين من جهة ثانية هذه الاطروحات.

اعتقدت روزا لوكسمبورغ وتروتسكي (١٨٧٧-١٩٤٠) ان الثورة الاشتراكية اصبحت حالياً ممكنة حتى في البلدان المتخلفة اقتصادياً وغير الليبرالية. وقد شارك تروتسكي مشاركة ناشطة في سوليت سالك بترسبورغ خلال ثورة ١٩٠٥، وبالرغم من ان الحماس الفلاحية الروسية لم تساهم اطلاقاً في هذه الثورة، وان الجنود الموجهين قد لعبوا بالمناسبة دوراً مناوئاً للثورة، فان تروتسكي كان يعتقد ان العصيان دليلاً على امكانية قيام ثورة منتصرة من قبل البروليتاريا الصناعية.

في سنة ١٩٠٦ وسع تروتسكي هذه الاطروحة في «نتائج وابعاد الثورة الروسية». في رأيه خلق النمو الصناعي المتأخر ولكن السريع، في روسيا، بفضل الدولة والأموال الأجنبية، وضماً مناسباً: لا توجد طبقة حقة من الرأسماليين البرجوازيين، ولكن في المقابل توجد بروليتاريا حقة مركزة وثورية. ونتيجة ذلك، تستطيع البروليتاريا هنا ان تقوم بثورتها وان تتجسدها (في الحين الذي لم تتكون فيه بعد طبقة برجوازية قادرة على صنع ثورة «من نموذج ١٨٧٨»). يمكن البروليتاريا ان تسيطر على المصانع وعندها، وبعد ان تستولي على الحكم «بفضل منطق الاوضاع القائمة» فانها تُدْفَعُ اضطراراً الى الهيمنة على الاقتصاد: ان الثورة الاشتراكية سوف تجري في روسيا. اما طبقة الفلاحين فانها كتلة غير جديرة بالمبادوات الثورية، ولا مجال للاعتماد عليها من اجل هذه الثورة.

نلاحظ ان تروتسكي تنبأ بدقة بما سوف يحدث فعلاً في شباط سنة ١٩١٧. وبالمقابل كان تنبؤه اقل ثبوتاً فيما يتعلق بالاحداث التي تلت هذا الاستيلاء على الحكم. ومع ذلك فقد احسن تروتسكي وروزا لوكسمبورغ التنبؤ بان المصاعب سوف تبدأ بعد الاستيلاء على الحكم: مقاومة جموع الفلاحين والاطراف الاجتماعية الاخرى، تدخل الدول الاجنبية، الخ. تجاه هذه المصاعب لم يجد الاثنان غير حل واحد: على البروليتاريا المنتصرة ان تدعم بالبروليتاريا الدولية التي يتوجب عليها، في هذا الحين، ان تقوم ايضاً، وفي كل مكان باعمال ثورية. انها اطروحة الثورة الدائمة.

وكان لينين (١٨٧٠-١٩٢٤) يعتقد ايضاً ان مرحلة من الثورة الاجتماعية ممكنة في روسيا. وحول هذه النقطة، وانطلاقاً من تحليلات مقاربة جداً، كان يقاسم تروتسكي وجهات نظره.

وبالمقابل، فانه لم يؤمن (ولم يراجع حكمه الا في اذار-نيسان ١٩١٧) بان هذا العصيان الذي تقوم به البروليتاريا يمكن ان يتبع، مباشرة، شيئاً آخر غير ديمقراطية برجوازية. ولكن البروليتاريا الثورية عليها ان تحاول اكراه الفريق التقلبي من البرجوازية ان يقاسمها الحكم في ظروف تسمح، بالضرورة بفتح مرحلة جديدة قريبة يمكن ان تكون حاسمة.

ما هي هذه الظروف؟

نحب اولاً المؤازرة الناشطة والتضامن من جانب الحركات الثورية في الغرب

(وخصوصاً في ألمانيا): حتى سنة ١٩١٩ كان لينين يميل الى اقامة واستراحة انتظاراً ان تأخذ الثورة الألمانية المشعل من الثورة الروسية.

ومن جهة ثانية، يجب، في روسيا، اتفاق البروليتاريا العسالية مع الفلاحين. ويبدو لينين حول هذه النقطة الأكثر أصالة وأنه قد طور «العلم» الماركسي بأن واحد باكثر ما يكون من الامانة ومن الحرية، محتماً (خلفاً للمتشددين) عن جعل الديالكتيك مجرد ميكانيسة. ويعرف لينين تماماً ان الموجيك الروسي ليس حامل رسالة ثورية كما يؤكد ذلك «النارودنيكي» (الشعبيون). وهو لم يستلم ايضاً لوهم اصلاحات الوزير ستوليبين Stolypine، الذي، وهو يحاول «تأميم» الارض لتوزيعها على الفلاحين وجعلهم ملاكين صغاراً، ارتكب اختلالاً بالمساواة فاضحاً، لصالح بعض الكولاك ولصالح الكثير من الاخرين. وبالمقابل لقد فهم ان الثورين يستطيعون، في مرحلة اولى، ان يحققوا مع كل الفلاحين «دكتاتورية ثورية ديموقراطية من البروليتارية ومن الفلاحين» وذلك بالاتراح عليهم اجراء «التقسيم الاسود» الشهير للارض. وكان ستالين يعلم انه في نهاية هذه المرحلة سوف يرفض الفلاحون الذهاب الى ابعد؛ الا ان البروليتاريا، وقتئذٍ، يجب ان تستند على الفلاحين الاكثر فقراً ضد اولئك اللين اغتروا من قسمة الارض^(١).

* * *

والتأويل العام للماركسية يظهر ثلاثة اتجاهات كبرى:

- اتجاه متحجر نوعي ودوغماتي، ادى مع ذلك الى ضلالات غريبة: التوفيرية economisme والانتهازية (سياسة المسيرة او التهدة) الخ.

- اتجاه اخر اكثر جرأة، وينتوي «مراجعة» الماركسية على صعيد التحليل الفلسفي والاقتصادي، فيستخرج منها، في اغلب الاحيان، استنتاجات ليبرالية خالصة واصلاحية على صعيد العمل السياسي المحدد.

- واخيراً اتجاه اكثر راديكالية يحاول، وهو الامين على التعاليم المحيطة، في الماركسية، ان يضيء هذه الماركسية دون ان يتفادى دائماً بعض الاخطاء le gauchisme.

- عند حدود الماركسية وبقرجا: الديموقراطية والاشتراكية عند جورس.

ابتداءً من سنة ١٨٩٠ - ١٩٠٠، بلغت الماركسية والاجتماعية الديموقراطية الألمانية التي تجسدها مكانة جعلت، عملياً، كل الاشتراكيين الاوروبيين تقريباً، يتبنون نوعاً ما الى ماركس.

(١) بالمقفل، يبدو فكر لينين وكأنه تارجم، غالباً، في السترات ١٩٠٥ - ١٩٠٧ بين هاتين المرحلتين، وخصوصاً فيما يتعلق بعدم استمراريتهما في مقالة عنوان «الرابط بين الاجتماعية الديمقراطية، والحركة الفلاحية» (أيلول ١٩٠٥)، توقع تفاعلاً مستمراً. وفي «ميكانيكان للاجتماعية الديمقراطية» (١٩٠٧) بدا وكأنه يتباين بوقتين تفصلها فترة استراحة. في مؤتمر باكو Baku سنة ١٩٢٠ بدا لينين والحزب الشيوعي وكأنها يترقبان إمكانية قيام ثورة اشتراكية تلويدها الفلاحية الفقيرة.

في الواقع، كان الكثير من هؤلاء الاشتراكيين (خصوصاً خارج ألمانيا والنمسا) قلقاً يعرفون
فكر ماركس معرفة صحيحة فهم يستعدون - علاية أحياناً، وغالباً ضمناً - من عقيدته عناصر
ذات أهمية أول إذ يكملهم، عندما لا يكونون هم من المنظرين، ان تكون الماركسية الاشتراكية
الأكثر تقدماً.

بالمقابل، ومن علم او عن جهل، كانوا يضيفون الى ماركس. فيراكمون فوق ماركسية
سطحية جداً مثالية ديموقراطية كان ماركس قد انتقدتها ورفضها بعنف.

والتنودج الأكثر بروزاً بين هؤلاء الاشتراكيين الحازئين للماركسية، هو، في فرنسا، جان
جورس Jean Jaurès.

لا يفرق جورس (١٨٥٩ - ١٩١٤) بين الاشتراكية والديموقراطية. فاشتراكيته هي قبل كل
شيء^(١)؛ ديموقراطية اشتراكية. تبدو الجماعة لجورس كتنقيص للاشتراكية. فهو يرى ان
«الاشتراكية هي التأكيد الاسمي للحق الفردي. لا شيء فوق الفرد». ويضيف «الاشتراكية هي
الفردانية المطلقة والكاملة. وهي تكمل وتضخم الفردانية الثورية» (الاشتراكية والحرية، مقال
منشور في ريفو دي باريس Revue de Paris، اول كانون اول ١٨٩٨).

عند جورس ترتبط الاشتراكية ارتباطاً وثيقاً بذكريات الثورة الفرنسية (راجع كتابه والتاريخ
الاشتراكي للثورة الفرنسية). في سنة ١٨٩٠، تكلم عن الاشتراكية الضخمة الحققة، الانسانية
الموجودة في الثورة الفرنسية («دقائقنا الاشتراكيون الالمان»، ٢٥ شباط ١٨٩٠). ويؤكد:
«الاشتراكية وحدها هي التي اعطت لاعلان حقوق الانسان كل معناه وهي التي تحقق الحق
الانساني».

واشتراكية جورس - مثل راديكالية ادوار هريو - اشتراكية تصالح. فهو يريد التوفيق بين
الاشتراكية والحرية («حيثما تنظم الاشتراكية كحزب فانها تعمل من اجل الحريات الفردية، والحرية
السياسية، وحرية التصويت، وحرية الضمير، وحرية العمل...»)، الوطنية والسياسية (حول
سلمية جورس تراجع الصفحة ٧٥٠).

وهكذا لا يقبل جورس، الا بتحفظات كثيرة مفاهيم مثل نضال الطبقات، ودكتاتورية
البروليتاريا. وفكره حول هذه النقطة قد تطور، لاسباب ليس التكتيك غريباً عنها. الا ان
النصوص التي كتبها حوالي سنة ١٨٩٠ تضعه بعيداً جداً عن الماركسية. كتب يقول في ٢٨ ايار
١٨٩٠: «الاشتراكية لا تريد قلب نظام الطبقات؛ انها تريد صهر الطبقات ضمن تنظيم عمل
يكون افضل بالنسبة الى الجميع، من التنظيم القائم». ويهاجم «قادة الجماهير الذين، وبصاريح
عيفة وفارغة، يعملون من الاشتراكية عقيدة طبقة «بالعقيدة الاشتراكية الحققة» كما صاغتها العقول
الأكثر احتلالاً، امثال لويس بلان، وامثال برودون وفوديه.

(١) مثل اشتراكية بلوم Blum الذي كان يستند دائماً الى جورج ويستلند به

كان جورس يستطيع فهم ماركسين من الكاتين المجدين. امثال برنشتاين. وقد يقوم اتفاق سطحي بين ماركسين اورثودوكس، امثال كوتسكي او ويلهم ليكتش، Liebknecht بسبب اعتدال هؤلاء، واقعياً. بالمقابل، يكفي الرجوع الى منهج ماركس الدقيق والى انتقاله للديمقراطية وللثورة الفرنسية للتأكد ان جورس ليس ماركسياً. وما يميز، بالضغط والاشتراكية الفرنسية، بين سنة ١٩٠٠ و ١٩١٤، هو ان التيار الجورسي قد تماهى مع تيار غسْد J. Guesde الذي كان ماركسياً.

٢ - اسباب عمل الثورة والاشتراكية

- العمل السياسي الشرعي والبرلماني.

شرعية الاشتراكيين الالمان -

في آذار سنة ١٨٩٥، كتب انجلز في «المدخل» لكتاب كارل ماركس «الصراع بين الطبقات في فرنسا» (تراجع الصفحة ٦٥٥): «نحن «الثوريين» «المبدلين» نزهدهم بالطرق الشرعية افضل مما نفعل بالطرق اللاشرعية وبالتهجير».

ان زهاء «الاجتماعية الديمقراطية الالمانية» كانوا على اقتناع تام بذلك. هذه الاسباب استسلموا لروح «الشرعية» بشكل متزايد.

فضلاً عن ذلك، ورغم الهزيمة النهائية لفئة تلاميذ دلاسال (دائماً من انصار اجتماعية الدولة)، استمرت الروح «اللاسالية» في العديد من الاوساط الالمانية. من جهة اخرى، ان القوانين الاستثنائية التي اتخذها بسمارك ضد الاشتراكيين الالمان، سرعان ما الغيت وحسرت «الاجتماعية الديمقراطية»، كالتقايات نجاحات سريعة التعاضل: وكان من المستحيل عدم استغلال هذه الوضع الذي سبق ان اتاح التنبؤ، لاجل قريب نوعاً ما بالوقت الذي لا يستطيع فيه الامبراطور تفادي الوزراء الاشتراكيين.

وللتوصل الى ذلك، كان من الواجب «عدم التسرع» خصوصاً وان النتيجة توشك ان تتحقق؛ كان من الواجب باي ثمن كسب ثقة الناخبين الجدد في الطبقات الوسطى، المثقفين والفلاحين. والحال، انه لا مجال «للثورة» المتيفة على الاقل، نظراً لما هي عليه العقيدة الالمانية من احترام للنظام القائم، ونظراً للسياسة لاصلاحية الاجتماعية التي للحكومات، (هذه السياسة المغيرة بحماس من قبل اوساط عريضة في المجتمع الالماني).

وطرحت المسألة، بصورة خاصة في المانيا لان الاجتماعية الديمقراطية فيها كانت قوية جداً ولان الدولة الالمانية، السابقة جداً بالنسبة لقبية الدول الاوروبية، كانت تمارس سابقاً سياسة «اشتراكية الدولة».

ولكن المسألة طرحت ايضاً، وان بصورة متأخرة قليلاً، وشكل اقل حدة، في بلجيكا وفي فرنسا وفي النمسا (حيث كان كارل رنير (Karl Renner) يعلم نفس الاطروحات التي تعلّمها الاشتراكيون الالمانية).

الوزراء الاشتراكيون؟ -

يطرح القبول بالوسائل الشرعية، محدداً، في النظام البرلماني مسألتين بدييتين: التحالف الانتخابي والتكتيكي مع الاحزاب البرجوازية ثم مساهمة الاشتراكيين في الحكومات والبرجوازية.

وقد اثار المسألة اكثر الجدل في فرنسا (نظراً لتعددية الاحزاب).

في سنة ١٨٩٩، لم يكن يوجد بعدُ حزبٌ اشتراكي، بل كانت هناك تجمعات اشتراكية متعددة؛ كان هناك، بصورة خاصة بعض المنتخبين الاشتراكيين في الجمعية العمومية (ها Chambre) (متكلمين بشكلٍ واتحاد. وكان احدهم، ميلران Millerand قد دخل وزارة والدك روسو Waldeck Rousseau. وقام ضجيج عال، واصدر جماعة الفسديون بيان احتجاج فانضروا والاتحاد. وفي العالمة الثانية، المجتمعمة في مؤتمر في باريس، خلال السنة التالية، قدم جول غسد Jules Guesde اقتراحاً، معممًا قضية ميلران وفيه يطلب الادانة المطلقة للاصلاحية ولاشتراك الاشتراكيين في الوزارة.

واستبعد هذا الاقتراح لصالح حلٍ قدمه كوتسكي، اكثر دقة، يربط الاشتراك بموافقة الحزب (حيث يوجد حزب...) ويوضح بان هذا الاشتراك لا يمكن ان يعتبر الا كعلاج اضطراري انتقالي واستثنائي.

ولكن في مؤتمر العالمة في امستردام (١٩٠٤) وعلى الرغم من جهود النمساوي ادلر والبلجيكي فاندرفلد Vandervelde، ادان الاشتراكيون الديموقراطيون الالمان والاصلاحية والاشراك بالوزارة.

وفي السنة التالية تشكل في فرنسا الحزب والاشتراكي الموحد (المسمى الفرع الفرنسي للعالمة العمالية). وتوجب عليه، حتى سنة ١٩١٤، ان يخضع للحظر المقرر في امستردام... ولكن ليس بدون ان يتخل عنه بعض متخيه بسبب هذا الامر بالذات.

- الحزب كاداة ثورية

كان هناك مسألتان - متلازمتان تماماً - موضوع نقاش:

- علاقات الحزب الاشتراكي - بالنيابات.

- هل يتوجب على الاحزاب الاشتراكية ان توحد كل الانحمايات الاشتراكية حتى يمكن اجراء عمل انتخابي واسع؟ ام انه يتوجب عليهم ان لا يكتلوا الا اولئك الذين يقولون بالعقيدة الماركسية؟ او، اكثر من ذلك ايضاً، داخل المعسكر الماركسي، يجب عليهم ان يكونوا وسيلة

ضعيفة عددياً، انما شديدة التماسك، منضبطة، قوة ثورية مطلقة النقاء؟.

حزب ماركسي كبير يسيطر على النقابات: ألمانيا. -

تلك هي الصحيفة الألمانية رسمياً، لم تكن «الاجتماعية الديمقراطية الألمانية» تضم الا الماركسين الذين قبلوا برامج غوثا Erfurt وارفورث، التي اشرف على صياغتها ماركس وانجلز بنفسهما (١٨٧٥ و ١٨٩١).

الواقع، خصوصاً عقب سنة ١٩٠٠ تبيت هذه الوحدة الايديولوجية الظاهرة بقيام اختلافات كثيرة (برنشتاين مثلاً، لم يُستبعد اطلاقاً من الحزب؛ وقد تعايش فيه بيل وكارل ليكنك Liebknecht (ابن ويلهيلم) مع معتدلين من امثال كوتسكي وسيدمان (Scheidemann) وسعى الحزب علناً الى جمع اكبر عدد ممكن ليس من المناضلين فقط، بل من المتسعين ايضاً وحتى من المحذرين: ان هذا اعطاه قوته، وان تكن ثقيلة الوطء قليلاً.

كان التنظيم النقابي العمالي الألماني الأهم ميالاً الى الاشتراكية بصورة رسمية وكان في الواقع ضمن مدار الحزب، دون ان يقيم علاقات عضوية مع هذا الحزب.

حزب مصالحة: الفرع الفرنسي للعالية العمالية -

اعلن هذا الفرع، منذ تأسيه في فرنسا، عن رغبته في احترام كامل سلطة الحركة النقابية تجاه كل تنظيم سياسي. وهذا الامر لم يوضع مطلقاً على بساط البحث بصورة جدية. واذا كانت الاتصالات كثيرة (بصورة خاصة بعد سكرتارية ليون جوهو Léon Jouhaux) فانها كانت عارية عن الحميية ودون دعم انتخابي.

لقد كون الفرع الفرنسي نفسه، بعد مصاعب كثيرة، فقبل بدمج البلاكيين (ادوار فايان (Ed. Vaillant) بالفصديين (الماركسين) والامكانيين، والالمانين (الثوريين) ومختلف الشخصيات الفردية ومنهم بريان Briand (الأي من الفرضوية النقابية) (مذهب ثوري يسند الى النقابات امر تنظيم المجتمع)، وجان جورس.

بسبب هذه الانتسابات المتعددة، وبسبب عدم استناد الحزب الى حركة نقابية تعطي لنفسها ايديولوجية تتميز بارادة رفض اية ايديولوجية، فانه (اي الفرع الفرنسي للعالية العمالية) لم يكن يتمتع اطلاقاً بوحدة ايديولوجية.

وعلى كل حال، توصل الحزب الاشتراكي الفرنسي سنة ١٩١٤ الى تحقيق انتصارات انتخابية حسنة، مرة في المعارضة، ومرة في المساهمة النصفية الحية (زعيم الكتلة الاكثر عدداً، او الاكثر تماسكاً في اتحاد اليساريين. كان جورس اقوى نفوذاً من وزير).

الا ان هذا الحزب كان مع ذلك منشغلاً باللعبة البرلمانية لان هذه اللعبة لم تكن تعتمد على سند نقابي قوي. وه الفرع الفرنسي للعالية العمالية لم يكن لا ماركسياً ولا ثورياً ولهذا كان

بإمكانه الزعم بأنه كان مفيداً للشغيلة، ولا غنى عنه للدفاع عن الجمهورية، وضرورياً من أجل النضال ضد الأحراريين^(١) الفرنسيين.

لينين و فرقة «البلشفيك» . -

في ٣ آذار ١٨٩٨ تأسس في مينسك Minsk حزب «اجتماعي ديمقراطي روسي» ما ان تألف، حتى توقف عن لعب أي دور. ومع ذلك فقد انتسب إليه كتل عديدة ثورية دوغماً رابطت فيما بينها (منها كتلة «البوند» Bund اليهودي).

وكانت كتلة المشاعيين والمنظرين الروس ذات الاهمية مشته، في المهاجر في بداية سنة ١٩٠٠ وتضم: بلخانوف Plekhanov، اكسلروف Axelrof، مارتوف Martov، دان Dan، فيرازاسوليتش Zassoulitch، وقبّل فيها لينين، وهو الاصغر، ثم قام، من روسيا أولاً، ومن المهجر فيما بعد، بمحاولة إعادة تكوين الحزب «الاجتماعي الديمقراطي الروسي» انطلاقاً من هذه الكتلة. وكان يدبر في الواقع جريمة الحزب (اسكرا او الشرارة) ونشر سنة ١٩٠٢ منشورة «ما العمل؟»

وعقب ١٩٠٣، في المؤتمر الذي اقيم في لندن، انفجر الصراع بين لينين وسابقيه، ليس بشأن البرنامج، بل حول طبيعة، الحزب، وتنظيمه واستراتيجيته. وفي لندن انتصر لينين (مدموماً من قبل بليخانوف، الذي كان يأمل، بعد فوات الاوان. لعب دور الموفق): من هنا اسم «البلشفيك» الذي اطلق على اتجاه (الاکثري). نصر سريع الزوال، مع ذلك، بحيث ان اولئك الذين كانوا يسمون بالاقلية (مونشفيك) اصبحوا، حتى سنة ١٩١٧، اكثرية في الواقع، خلال كل المؤتمرات تقريباً التي حاول فيها الفريقان الاتحاد او الاجتماع.

وكانت كتلة المنشفيك، الشديدة الاقتناع بان الثورة الليبرالية البرجوازية يجب ان تسبق بالضرورة، في روسيا، أية ثورة بروليتارية اشتراكية، تعمل بالطبع من اجل اعطاء الحزب الاشتراكي دور سائدة الاحزاب الليبرالية (الحليفة المؤقتة، بالطبع) وبالتالي كان من الضروري، في نظر المنشفيك، ان يستطيع الحزب الاشتراكي لعب هذا الدور، ومن الواجب من اجل ذلك ان يكون حزباً كبيراً، ذا لهجة معتدلة نسبياً، محاولاً ان يجمع حول مناضليه حلقة واسعة من المتعاطفين. والتائج البديية هي: لا عمل عصياني، حرية الاتجاه في الحزب، ديمقراطية داخلية، الخ.

الحزب، نخبة ثورية. -

كان لينين يريد ان يجعل من الحزب اداة ثورية دائمة، مؤهلة لكل التحركات التي تليها الظروف. ان قوة الأعداد كانت همه قليلاً (الثوريون الانتقاء الروسيون كانوا في المهجر، في سيبيريا او في الحفاه). المتعاطفون كانوا قلياً يحونه: انهم الثرثارون. وهنا يجب ان نوضح ان

(١) دعة الحرب.

لينين لم يكن يستسلم مع ذلك لرومنسية «القلة الفاعلة»، في مقاله «ما العمل؟» كان واضحاً بهذا الصدد. كان لا يؤمن بالاغتيال الارهابي المقيول عند (الاشتراكيين الثوريين) (فوسيون عميون)، ولكنه يعرف، انه في مواجهة «الاوكرناء» الرهيبة (البوليس السياسي، اذا شئنا ان نحمل حقاً الرسالة والتمجج الثوريين الى الجماهير الروسية، فلا بد من حزب مؤلف من «ثوريين» ممتنعين، متمرسين بكل اساليب العمل، اذكاء صامدين، منظرين، ورجال عمل.

فضلاً عن ذلك هذا الحزب يجب ان يستبعد بدون شفقة، من صفوفه، كل الخونة، والرعاهين (démagogues). ويجب ان يكون شديد المركزية منضبطاً.

وهكذا عارض لينين ليس المشفيك فقط، بل ايضاً «اليساريين» الذين تجمعوا بصورة خاصة حول بوغدانوف، لوناشارسكي، وبصورة اقل، حول روزا لوكسمبورغ. وقد استاء هؤلاء، المعارضون ايضاً لبلخانوف واصدقائه. من قسوة وانضباطية لينين الصارمة التي يتطلبها من الحزب، وكانوا يصرون من جهة ثانية على العمل العقوي للجماهير ويرتاحون اكثر لمؤسساتها.

وكان لينين يرى في هذه اليسارية «المرض الطفولي للشيوعية»، وكان وهو يعلم ان النقائص تلتقي، يتهم «اليساريين» بانهم يلتقون في النتيجة مع المشفيك: لتجريد الثورة من سلاحها^(١)

بعض هؤلاء اليساريين توصلوا ايضاً الى غني اغلاق الحزب بوجه المتفنيين. وعارض لينين ذلك بشدة. فهو يرى ان «الثوري المحترف» هو رجل تمرد من اصله، لان حرفته قد استولت عليه تماماً.

هذا الثوري المحترف التمرس بالعمل السري، الذي تمكّل معارف نظرية عرف كيف يضيفها الى الواقع، يعمل من الخارج على تحفيز الحركة العمالية. وقد ينشئ هو عباء، ولكن الحزب يجب ان لا يصاب من انتزاع الثوري الجيد العامل من وسطه كي يتولاه ويخصمه للعمل الثوري. اما المنظمات النقابية، فعل الحزب ان يستخدمها. وينظمها عند الضرورة، ويمفّزها دائماً، انما يتوجب عليه ان لا يتركها اطلاقاً كي تقع في «فساد» النقابية الانكلوسكونية او النقابية الثورية على «الطريقة الفرنسية».

لم يكن لينين ليدّين «العمالية» كحركة Ouvrière^(٢) «دوالرلانية» (Parlementarisme) (الوضع الروسي جعل هذه الاخيرة وهمية)، ولكنه كان يعلم تماماً بان «الشعور الطبقي» لا ينشأ فقط من الظرف البروليتاري وحده. ويالنظر الى الدور الذي كان يستند الى الحزب، فهو لم يكن يستسلم

(١) إن الالهام، المنعجب ظاهرياً، باليسارية واليسنية، بأن واحد، والذي استعمل كثيراً فيما بعد في موسكو، يبدو استعطفه سيئة لهذا الأسلوب النقاشي المستخدم كثيراً من قبل لينين.

(٢) نظام يعتبر الحركة العمالية وحدها كقادرة على قيادة الحركة الاشتراكية «الترجئة».

ايضاً للارادية^(١) التجريدية لان الحزب يفقد العمل الثوري، الما باتباع تفاعلية محددة.

اما تروتسكي، في كل هذا الجدل، فقد دلل عل انتقائية كبيرة (كان لينين يأخذ عليه في ذلك الحين انه لم يكونَ رأياً ثابتاً لنفسه). كان يجهد مع المشفيك الحزب الواسع، القابل لكل الاتجاهات، الا انه لم ينضم اليهم مع ذلك. وحول نقاط اخرى. كان يقترب من روزا لوكسمبورغ. واخيراً كان مثل لينين يحقتر (ويصوره اكبر) الحركة النقابية.

تجهد الاشارة ان انتقائية تروتسكي هذه كانت لدى جميع الماركسيين المقيمين في روسيا. اما لينين فقد تحالف كل اقطاب الماركسية الدولية ضده: كوتسكي، روزا لوكسمبورغ، بيل، ليكنك Liebknecht. الخ.

٣- وحدة الاشتراكية تجاه الحرب والسلام.

- «تأميم» الاحزاب الاشتراكية

العالمية الثانية.-

لقد فشلت العالمية الاولى كما رأينا. بسبب الخلافات بين الماركسيين والباكونيين. في سنة ١٨٨٩ أقيم، في بليريس، بأن واحد، مؤتمران دوليان متافسان، بضمان مختلف التنظيمات الاشتراكية والعمالية. ولكن في سنة ١٨٩١، تأسست، في بروكل العالمية الثانية.

وقد تميزت هذه المؤسة بتغلب نفوذ والاجتماعية الديمقراطية الالمانية. والاتجاه الماركسي فيها.

واتخذت الامية العالمية لنفسها مهمة اولى هي تنمية روح التضامن الدولي بين التنظيمات المشتركة. وجهدت من جهة اخرى، في تشجيع، وتكوين حزب اشتراكي وحيد (نجمت في ذلك في فرنسا) في كل البلدان، وفي تأمين نوع من الوحدة بين استراتيجية هذه الاحزاب الاشتراكية المختلفة. وعمل هذا خصصت العديد من المؤتمرات (لندن ١٨٩٦) باريس ١٩٠٠، استردام ١٩٠٤)، لمحاولة وضع توصيات عامة حول بعض القضايا التي اثارها بصورة خاصة الاحزاب الاشتراكية الفرنسية والبلجيكية، والهولندية: وجوب العمل السياسي، الاصلاحية، المشاركة الوزارية...

ونجمت الامية في ان تضفي عل ذاتها بداية صفة التنظيم الدائم (المقر الرئيسي، بروكل) الذي لم تكن له مع ذلك الا صلاحيات ادارية خالصة.

ومع ذلك، ويرةوة مواقفها الشهيرة، وصفتها العالمية والوحدية الحقة، وبفضل منزلة

(١) ملحق يحمل الازالة تتدخل في كل حكم وتستطيع ان تملن هذا الحكم.

الاحزاب الاشتراكية المتصلة فيه، كان للامية وقعها الحادع.

الاشتراكية والقومية ..

كانت العقيدة الرسمية للامية هي الدُولانية البروليتارية. وكان العدو الذي يجب تحطيمه الامبريالية الرأسمالية المتحالفة مع العسكرية.

وعلى صعيد الوقائع ظهرت ميول مختلفة جداً فيها بين مختلف الاحزاب الاشتراكية القومية كانت الايديولوجية الرسمية تعلم ان تقدم الديمقراطية - واكثر منها الاشتراكية - يمر وراءه حتاً تطوراً نحو السلمية. الا ان الاحداث قلما اثبت ذلك.

لا شك ان قضية دريفوس في فرنسا، بعد ان وحدث بين الجمهوريين الليبراليين والاشتراكيين، قد ادت الى انهماك العسكرية. ولكن في بريطانيا كان الليبراليون الجدد اكثر امبريالية من المحافظين (ثوري) القدامى والفايرون انفسهم (وبرنار شو على رأسهم) اظهروا، خلال حرب البوير Boers، انهم كانوا قومانيين وامبرياليين (حول المدرسة «الغالبية» تراجع الصفحة ٧٥٢).

في النمسا، نادى كارل رينر K. Renner (١٨٧٠ - ١٩٥٠) وهو زعيم احد الاتحاديين في الحزب الاشتراكي، بجرمانية كونية (بانجرمانيسم) تمثلية واستلحاقية تجاه القوميات الداتوية: وقد زعم مؤقناً ان قضية الاشتراكية في النمسا تتوافق مع دبلوماسية آل هببورغ، وكان اوتو بوير Bauer بذاته يعلم بان الاولوية الاخلاقية، التي تعطي التوازن للتضاعلية الديالكتيكية في التحولات الاقتصادية، هي الوعي القومي. وبالعكس من ذلك. في هنغاريا، مجد النظر الماركسي اربين زابو Erwin Szabo مستهلاً من جديد، كوسيث Kossuth القومية الشعبية المجرية، في روسيا، لم يتضابق اغلب المنشفيك ويليخانوف Plekhanov نفسه من السياسة الصلافية والمناوئة للنمسا التي اتبعها القيصر؛ لقد ظلت فئة البلشفيك وحدها (وتروتسكي) امينة للامية الراديكالية.

لقد حاولت روزا لوكسمبورغ، في مؤلفها الكبير «تراكم رأس المال» متنبئة باختناق الرأسمالية الالمانية الاكيد، وبالاتهام الفضاء غير الرأسمالي من قبل الدول الرأسمالية، ان تقنع كل الاشتراكيين الاوروبيين (والالمان بصورة خاصة) بان الحرب الدولية، التي تجر وراءها خراب وزوال الدول الرأسمالية، هي معتمدة لا مفر منها. وبالتالي، انه من الجنون بالنسبة للاشتراكيين ان يسعوا الى التوفيق بين املهم في الثورة، وضرورات «الدفاع القومي»: كل شيء سيزول؛ ان المسألة القومية ليس لها بالذقة اية اهمية. ان البروليتاريا، المتضامنة عبر العصور، يجب ان ترفض حتى حيادها تجاه الامم، وان تعد نفسها، جاعاً لتحول، عندما يبين الوقت، الحرب الامبريالية الى حرب اهلية.

وبعد ان وافق لينين على هذا الامر الاخير، اعتبر، بالعكس ان المسألة القومية هي ذات اهمية بالغة او قد تصبح كذلك في بعض الظروف. واعلن، وهو يرسم بهذه المناسبة نظريته عن

التطور اللامساوي للمجتمعات، ان المطالبة القومية، قد يكون لها بالنسبة الى بعض الشعوب مضموناً ثورياً عديداً وانها ترتبط عندئذٍ (لا بفضل الاستعمال التكتيكي، بل فعلاً) بنضال الطبقات ضد السيطرة الامبريالية. وبالنسبة اذا وقعت حرب امبريالية، فان الحزب الثوري في البلد الذي تطرح فيه المسألة القومية ملزم بالمساهمة في حركة التحرر القومي وذلك باعطائها مداها كحزب اهلية ثورية.

في ألمانيا، كانت هناك فروقات داخل «الاجتماعية الديمقراطية». وكان الاتجاه القومي المعتدل متشكلاً بيل (رغم سلميته). وكان هناك حوالى سنة ١٩١٢، اتجاه أكثر شوفينية، فضلاً عن كونه اصلاحياً، بقيادة خيدلمان Scheidemann (١٨٦٥ - ١٩٣٩) ونوسكه Noske (١٨٦٦ - ١٩٤٦). ونجحت غالبية «الاجتماعيين الديمقراطيين»، ومن بينهم كوتسكي، بصورة خاصة، المسألة، وحاولوا التوفيق بين «الوطنية» و«الاعمية». وأصل المسألة بالنسبة اليهم كان جعل الحرب مستحيلة أكثر من اتخاذ قرار حول القومية او موقف مع او ضد السياسات القومية. هنا ايضاً طرحت طروحات جورس الكبرى نفسها.

- الاشتراكية والحرب

ابتداء من سنة ١٩٠٧ (مؤتمر ستوتغارت Stuttgart)، عمدت كل مؤتمرات الأمية الثانية الى درس الوسائل التي تمكن الأحزاب الاشتراكية والتنظيمات النقابية من مواجهة تهديدات الحرب التي تتراكم غيومها فوق أوروبا.

وكان هناك اتجاهان متضاربان حتى سنة ١٩١٤، على الأقل، اذا استثنينا فئة قليلة جداً متكونة بأن واحد من البلائكيين ومن الفوضويين النقابيين، المناوئين بعنف للعسكرية، والمناوئين بشدة بالسلام (وكان الناطق باسمهم: غوستاف هرفي Gustave Hervé).

وكان الاتجاه الأول متشكلاً بأن واحد بالفرنسي جول غسند J. Guesde (١٨٤٥ - ١٩٢٢) وبالألماني بيل (١٨٤٠ - ١٩١٣). وكان يرى ان النضال الخاص ضد الحرب ليس الا افراطاً: هذه المسألة يجب ان ترتبط (وان تتعلق) بالمسألة الأهم، مسألة النضال الاشتراكي ضد الامبريالية، والاستعمارية، وضد الحروب الدائمة، الخ. ولم يكن انصار هذا الاتجاه يوافقون على الاضراب العام في حالة التعبئة العامة. ووافق مؤتمر كوبنهاغن، سنة ١٩١٠ في مجموعه على هذا الموقف، مكتفياً بدعوة الاشتراكيين الى النضال ضد الحرب بكل الوسائل الملائمة بحسب الظروف الاقليمية.

والاتجاه الآخر (الذي انضم اليه، شفاعة على الأقل، كوتسكي) كان يشمل بعض الاشتراكيين البريطانيين (ومن بينهم كير هاردي Keir Hardie) وبصورة خاصة جورس Jaurès.

- السلمية الديمقراطية (جورس) - كان جورس يحب ويعترم حب الوطن الذي (يعود

بجلوره بالذات... الى فيزيولوجية الانسان (الجيش الجديد، ص ٤٤٨). ثم ان حب الوطن يتلام أيضاً مع الدولية كما تتلام الاشتراكية مع الليبرالية الجمهورية: ومفتاح هذا التوافق (وأفضل من ذلك: التوافق *identité*) هو الديمقراطية ثم ان جورس اقترح في «الجيش الجديد» خطة كاملة من أجل جعل الجيش ديمقراطياً *démocratisation* بحيث يصبح بالتالي شعبياً وقومياً. وسوف يكون من الصعب جداً على الحكومة، كما ظن جورس، مع مثل هذا الجيش ان تتبع سياسة اعتداء: انه الجيش الدفاعي الأمثل (كان جورس يفكر دوماً سنة ١٩٢٢).

ولكن خلافاً وللإشتراكية الألمانية الاستبدادية، والتي تولدت عن الازدهار الصناعي الألماني المعجب (المدن بلوره لتوجيه الدولة). مثلت في الاشتراكية الفرنسية كل الحركة الجمهورية الليبرالية القديمة، لقد سبقت في ولادتها العصر الامبريالي بكثير ثم انها اثبتت في قضية دريفوس انها تغلبت، مع كل الأمة، على العسكرية، بفضل تعلقها بالديمقراطية. النتيجة اذاً واضحة: ان الاشتراكية الفرنسية هي خير درع ضد جنون الحرب في ألمانيا. وعلى الاشتراكية الدولية اذاً ان تساعد الاشتراكية الفرنسية على حفظ السلام. وبحسب جورس تستطيع الحركة الاشتراكية الدولية ان تساعد السلمين الفرنسيين بشكلين.

- باتباع الطرق الديمقراطية، الوطنية والسلمية التي تتبناها الاشتراكية الفرنسية.
- بداخل واجب النضال ضد الحرب بكل الوسائل، بما فيه الاضراب العام والعصيان ضمن العقيدة الاشتراكية.

- فشل الدولية الاشتراكية: الا ان هذه المقترحات رفضت في الأمية لصالح القرارات «اسود - أبيض» هنا افترق جورس الى وضوح الرؤية. وبالفعل، على أي الحركات الاشتراكية يجب الاعتماد لانجاح العمل الذي دعا اليه جورس؟ ان فرنسا خارج القضية ولم تبق (حصراً) للكلام بالدول الأوروبية الكبرى) الا بريطانيا (حيث كانت الحركة الاشتراكية ضعيفة جداً)، وألمانيا، والنمسا وروسيا. وبدت الاشتراكية الروسية اعجز من ان تقدم أي عون. اما الاحزاب الاجتماعية الديمقراطية، في النمسا وفي ألمانيا، فقد كانت ابعد من ان تنضم الى اطروحات جورس. فهي كانت ترفض، أولاً، ان تجعل من النضال ضد الحرب مسألة ضمن العقيدة الاشتراكية. واما فيما يخص الوسائل المادية في النضال، فقد رفضت ذاتها التوصية بالاضراب العام. والبعض من المنظرين (بيل، ليكنك *Liebknecht*) تنبأ باخلاص انه في حالة الحرب فان الطبقة العمالية الألمانية تطيع وتخضع كرجل واحد: فقد كانت، في مجموعها، مأخوذة تماماً بمشاريع غلبوم الثاني للاستيلاء، من أجل الصناعة الألمانية، على أسواق في المستعمرات. وأخيراً، من بين البرلمانيين الاشتراكيين، كان هناك فريق لا يستهان به، قومياً متطرفاً.

وما كان لجورس ان يجهل ذلك، ومع ذلك، ظل حتى وفاته (اغتيال في ٣١ / تموز ١٩١٤) يفضل التغلبي بالاوهم، وفي مؤتمرات الأمية، ظل توفيقياً، «فضمن» «رغبة» «الرفاق» الألمان في السلام.

وفي اجتماع الكرتيريا الدائمة للأمية، في بروكسل، في ٢٩ تموز سنة ١٩١٤، كان لا بد من مواجهة الواقع: لن يكون هناك اضطراب عام في ألمانيا، حتى ولا احتجاج ضد دخول النساء، وروسيا ثم ألمانيا الحرب. ومن ثم فإن حب الوطن الغالي على قلب جورس لم يعد له مقابل: لقد هوجمت فرنسا وبريطانيا. ومع ذلك، وحتى اللحظة الأخيرة، حاول جورس ان يمنع المقدور، في سنة ١٩١٥ قال كوتسكي، محاولاً تبرير الأمية: «زمن الحرب، كل الناس يصبحون قوميين، والأمية معمولة لزمن السلم، وترجت روزا لوكسمبورغ ذلك ساخرة: «ايا البروليتاريون في كل البلدان، اتحدوا في السلم، واقتلوا في الحرب» واسدل الستار على فشل ذريع للاجتماعية الديمقراطية؛ ولكن في ذات السنة هذه ١٩١٤ حصل الفرع الفرنسي للأمية العمالية على ١٠٠ نائب في مجلس النواب.

٤ - الاشتراكية الانكليزية: الفايون وحزب العمال

- اشتراكية مضمية: الفايون الأولون:

في الامكنة ذاتها التي تحرر فيها «رأس المال» من كل قيد وبحث عاش كل من ماركس وانجلز وكثيرين من مشاهير الماركسيين اللاجئين، لم تنتم حركة ماركسية أهلية.

الا انه قد جرت محاولة سنة ١٨٨١ (في انكلترا) من قبل هنري هندمان H. Hyndman (١٨٤٢ - ١٩٢١) لانشاء اتحاد اجتماعي ديمقراطي. الا ان الاشتراكية الانكليزية، الضعيفة جداً في بداية القرن التاسع عشر، ظلت موسومة بالتيار الطوباوي، وبجملة اعتبارات اخلاقية ودينية قوية (راسكين Ruskin) فضلاً عن ذلك، عرفت نظريات هنري جورج (١٨٣٩ - ١٨٩٧) الاقتصادية، البسيطة جداً، شهرة كبرى. في الواقع عاشت كل المدارس الاشتراكية خاملة مستكنة.

في سنة ١٨٨٤، استكت كتلة من المثقفين البريطانيين الجمعية الفابية Fabienne (اشتقاقاً من اسم الجنرال المسوف فابيوس كونيكتاتور Fabius Cunctator) وكان أبرز اعضائها سدي وب Sidney Webb (١٨٥٩ - ١٩٤٧) وبياتريس بوتز Beatrice Potter (١٨٥٨ - ١٩٤٣)، وجورج برنار شو G. Bernard Shaw (١٨٥٦ - ١٩٥٠)، وهـ. ج. ولز H. G. Wells (١٨٦٦ - ١٩٤٦). ولم يشكل هؤلاء شيئاً آخر غير مجموعة من الاصدقاء (المختلفين اختلافاً غير خفي) المحاضرين والدعاة، ولم يفكروا إطلاقاً في تأسيس حزب (بل كانوا كارهين جداً لذلك) حتى ولو مدرسة بالمعنى الصحيح. واستفادت دعايتهم من عبقرية ج. ب. شو، ومن نشر «البحوث الفابية» Fabian Essays (وهي مجموعة مقالات ومحاضرات، نشرت سنة ١٨٨٩ كما استفادت وابتداء من سنة ١٨٩٢ من نشر مؤلفات وب الكبرى. وحصلت على نجاح لا ينكر. وبحسب كلمة باتريس وب، سرف يصبح الفايون «كتبة الحركة العمالية».

ولم يكن الاشتراكي الغاي الأول مديناً بشيء للماركسية. وانتسابه الوحيد هو الانتساب الى الراديكالية، التاسعة عشرية، والى المنفعة البائتامية، كما أمكن التفكير بها في أواخر العهد الفكتوري من قبل متقنين من «اليسار». لقد بذل الغايون جهد العقائدين الحق من أجل استبعاد «الفلسفة» خارج كل تعريف للاشتراكية، وأرادوا الاكتفاء باللافلسفة البائتامية. هذه الواقعة التجريبية قادتهم ايضاً الى عدم التطلع الا الى السبل العملية التي يمكن ان تسلكها الاشتراكية في بريطانيا.

كانت نقطة انطلاق الاشتراكية الادارية لدى الويين (جماعة وب) هي ذات طابع خاص متميز فقد بدأوا بدراسة طويلة تاريخية وتحليلية للثقافات البريطانية، ولحولانها، وأساليبها في النضال، والتنظيم والضغط، ثم في مؤلفهم الكبير «الديمقراطية الصناعية» (١٨٩٧)، اثبتوا ان الثقافات، والتعاضدات، في الواقع، قد وجدت مؤسسات وميكانزمات أهدافها ونتيجتها كانت اشتراكية، وكتبتامين، عرفوا «الاشتراكية» بانها: الاكثر مكاسباً، وعدالة وسعادة ممكنة.

الا ان تحليلهم كان يذهب الى أبعد. فهم يرون ان هذه الأساليب قد استغدت ثمارها من زمن، والحركة النقابية، لكي لا تراوح مكانها ولكي لا تتقهقر، يتوجب عليها ان تضيف العمل السياسي الى العمل الاقتصادي. ويرى الويين، ان العمل السياسي يقوم لا على تأسيس حزب سياسي، بل على الضغط على الدولة لكي تحل هي، بعد الآن، محل «الديمقراطية الصناعية» وجر التطور عدة مدن الى انشاء مجالس بلدية والى جمعية collectiviser الثقافات، والتثوير، وتوزيع المياه، والتعليم، الخ (وذلك في المجالات التي كانت فيها كتل وهيئات مضطرة الى تنظيم نفسها، او الخضوع لمعقود جماعية بعد مفاوضات قاسية ومعرضة دائئاً للنقص). هذا التطور، المستمر، كان من شأنه ان يجعل الدولة بالضرورة على ان تتولى بنفسها ادارة مرافق عامة ضخمة لمواجهة الجؤس والحاجة، الخ. مكمله بالتالي عمل التنظيمات النقابية والتعاضدية.

عملياً وجد مستقبل الاشتراكية نفسه داخل مستقبل القانون الاداري^(١) ولكن اي هدف حدد لهذه الاشتراكية الحكومية؟

يجيب الويين وهم دائئاً «منفعيون بنتامين»: «بإقامة حد ادنى من التعليم الوطني، والصحة والخدمات والأجور... وتطبيق ذلك بدقة، لصالح الاجراء بأكملهم، في كل فروع الصناعات، الاضعف والاقوى على السواء (الديمقراطية الصناعية).

ويكلمة الاشتراكية تعني المساواة، والأمن والضمان من جانب الدولة. اذا لم تكن اشتراكية الدولة هذه، المجردة من كل سلمة فلسفية مسبقة، «ايدولوجية»

(١) لورد إيل هلفي Elie Halévy هذه الكلمات عن بيارترى وب B. Webb. أدخلت إلى مدرسة لندن للمعلم الاقتصادية London School of Economics، درس القانون الاداري لأن القانون الاداري هو الجملة «collectivisme» في سوانها. «تأويل الاشتراكية الأوروبية».

اشتراكية، فيمكنها ان تشكل برنامجاً حكومياً. وإذا كانت منافضة للتراث البريطاني، من جهة دولتها، فانها تتكيف مع هذا التراث من ناحية منفعتها. وهي أنياً مجرد حركة عمالية، ناشئة، او تكاد. وعقب الحرب ١٩١٤ - ١٩١٨ سوف تقامس على حزب العمال Labour Party وهو في أوج نموه، ضغطاً يزيد حدة وشدة كون هذا الحزب قد حذر على نفسه، بفعل منشاء، كل «فلسفة». في هذه الأثناء تخلت «الجمعية الفابية» «Fabian Society» قليلاً عن واقعيتها العملية الأولى.

- حزب «عمالي» غير اشتراكي

ان الحدث الاجتماعي الكبير الذي اجتاحت بريطانيا في السنوات الأخيرة من القرن (١٨٧٨ - ١٨٩٠) كان «الحدودية الجديدة». زالت نقابات الحرف لتحل محلها الاتحادات الصناعية الكبرى. وازداد عدد أفرادها بسرعة، ووثقت النقابات بها، فقامت بنجاح اضرابات كبرى بواسطتها انتزعت، سنة ١٨٨٩ مثلاً، يوم الثماني ساعات عمل، وزيادات كبرى في الأجور، وبذات الحين، ظل أعضاء «الجمعية الفابية» معادين جداً لانشاء حزب اشتراكي (ولكل حزب).

لا شيء من كل ذلك لم يكن ليسهل ولادة حزب اشتراكي (وخصوصاً غيرماركسي) في هذه الأثناء حصلت جماهير العمال البريطانيين على حق التصويت. ولم يكن امامهم يومئذ الا ان تصوت للحزب الليبرالي او لمرشحين نصيهم الفشل. انها الرغبة السائدة في بعض المناطق ذات التجمع الصناعي الكثيف (حوض اكليد مثلاً)، ان يكون هناك نواب عمال، هي في أصل نشأة الحزب العمالي، في سنة ١٨٨٨: أسس النجمي الايكوسي كيرهاردي Keir Hardie (١٨٥٦ - ١٩١٥) «السكرتش لابوربارتي» حزب العمال الاسكتلندي (غير الموافق عليه من قبل مؤتمر النقابات).

في سنة ١٨٩٢، حصل هذا الحزب على ثلاثة مقاعد في الانتخابات، وسرعان ما اهتم الكثير من النقابيين بهذا الحزب الذي تحول الى حزب العمل المستقل (انديبنانت لابور بارتي). ورفض الحزب الجديد نعت الاشتراكي، بالرغم من ان مراميه، وبرنامجه كانت تنضم مطالب «اشتراكية» وفي سنة ١٨٩٥: غنل حزب العمل المستقل غزلاً مبنياً في الانتخابات.

ولكن في سنة ١٨٩٩. وسبب الخوف من الضغوطات الناجحة التي مارستها جماعة ارباب العمل، على مجلس العموم، قام نقابيون، متجاوزين تحفظات قادة مؤتمر النقابات (Trade Unions Congress) بتشكيل «لجنة التمثيل العمالي» (وكان سكرتيرها ج. رمسي مالك دونالد J. Ramsay MacDonald رئيس الوزارة مستقبلاً). وكانت ارادة المقاومة هي التي انجحت «لجنة التمثيل العمالي» التي انتخبت بنجاح ثلاثة عمال في سنة ١٩٠٣ وفي الانتخابات العامة سنة ١٩٠٦، فاز ثلاثة وخسون مرشحاً عاملاً.

ومع ذلك لم يكن هناك ابدأ حزب اشتراكي، ولا حزب عمالي. لقد تكون «اللابور بارتي» حزب العمال، أولاً على الصعيد البرلماني، لكي يوحد عمل المتخيين الجند: وقد دخله ثلاثة

وعشرون فقط. لقد كان النصر للطبقة العاملة المنظمة وليس لايديولوجية او لحزب عقائدي.

كان المتخبون الجدد من حزب العمال متخبين عمالاً. وكانوا شديدي الحذر شديدي الحجل، ولم يلعبوا الا دوراً متواضعاً جداً حتى انه كان بالامكان، عشية الحرب، التساؤل هل ان الجماهير العمالية الانكليزية، رغم نصر سنة ١٩٠٦، قد «احتدت» فعلاً الى العمل السياسي.



لم تكن التجربة البريطانية سنة ١٩١٤، فعلاً اصلية الا من ناحية سلبية: لا حزب اشتراكي، لا ماركسية (او تقريباً)، لا ايديولوجية، لا حركة ثورية، ومن الناحية الايجابية: كانت هناك محاولة متأخرة جداً أمام المرشحين العماليين (عرفت فرنسا ذلك سنة ١٨٩٠) تكلمت بالنجاح وفقاً لأسلوب بيروس Pyrrhus «حزب عمل» ضعيف جداً، خاضع تماماً للتقابات التي ظلت شديدة الحذر طيلة التجربة ويكلمة ان «العمالية» كنظرية وكتطبيق عملي، لم تكن قد ولدت بعد.

الفصل الثامن عشر

القرن العشرون

أكثر من أربعين سنة، بقليل، يفصلنا عن ١١ تشرين الثاني سنة ١٩١٨ وعن معاهدات فرساي: عودة السلام، فوز الديمقراطيات، تفوق الغرب، ولادة دول اوروبية جديدة، الحماس الغوي.

خلال أربعين سنة، تغيرت كلمات كثيرة في معانيها او في وزنها: سلام، حرب، تقدم، أمة، أوروبا ثورة، مستعمرات. ونشأت ايدولوجيات جديدة في حين بدت أخرى كانت قوية ضعيفة للغاية ونهائياً مثلها مثل نمط ١٩٠٠ أو مثل لهجة مطلع القرن العشرين «La belle Époque».

لم تعرف عقيدة سياسية او دينية في حياتنا انتشاراً شبيهاً بانتشار الماركسية اللينينية، منذ بداية القرن. ليس فقط لأن أنظمة شيوعية تغطي اليوم قسماً كبيراً من الكرة الأرضية. بل ان الفكر الشيوعي حاضر حتى في البلدان الأكثر عداءً له. لا شيء مماثل للعزلة الرائعة (التي اصابت) ليبرالية القرن التاسع، ولجملها بالاشتراكية وبالخفاقات الاجتماعية. ان معاداة الشيوعية هي اعتراف وتعجب لقوة الشيوعية، والاشيوعية «communisme» التي نادى بها ماريو بونتي Merleau Ponty - في «مغامرات الديالكتيك» «Les aventures de la dialectique» مقضي عليها ان تبقى طويلاً حلم فيلسوف.

ان انتصار الفاشية، والقومية الاشتراكية يدل على أزمة الديمقراطية، ولكن بعد انتصار الديمقراطيات سنة ١٩٤٥، ظهر جلياً ان الفاشية لم تمت، وان روح الدكتاتورية ما تزال تمارس اغراء قوياً، وان الليبرالية تمهد في ان تتجدد. ليبرالية جديدة، تقليدية جديدة، قومية جديدة، جمعية جديدة، اشتراكية جديدة: ماذا يوجد حقاً من جديد في كل هذه المحاولات؟ هل يجب الاعتراف بان القرن العشرين لم يعط الحياة الا لايدولوجيتين جديدتين الشيوعية والفاشية؟.

لقد أصبح من النافه الكلام اليوم عن تفهقر أوروبا، كما كان من النافه التذكير، قبل سنة

١٩١٤ بالتفوق الأوروبي. وليس من الممكن كتابة تاريخ للأفكار السياسية في القرن العشرين مقصور على أوروبا وعلى الغرب. الصين، والهند، والإسلام كان لها منذ زمن بعيد تراث سياسي، وهيكلية أفكار وعقائد سياسية مستقلة عن أفكار وعقائد الغرب.

ولكن تأثير هذا التراث قلما مورس في الغرب، باستثناء بعض المفكرين المنفردين، الرضخ الآن مختلف تماماً، ويجب أن يكون من الواضح أمام كل فرد أن مستقبل الليبرالية الغربية مرتبط بمستقبل الشيوعية الصينية أو بالقوموية العربية، ويتطور دروح باندونغ أو دروح باماكوه Bam-doeng et Bamako.

لقد افصح القرن العشرون بتمرد على العقلانية. وصانعو هذا التمرد الرئيسيون ماتوا في معظمهم، إلا أن عملهم ما يزال ميطراً، بشكل غامض، على الجوف الفكري خلال منتصف القرن. الثقة بالعقل، والتقدم، والعلم، وفصائل النظام والذكاء التي طبعت الفلسفة المدرسية خلال الجمهورية الثالثة في بداياتها كما طبعت تأليف جول فرن Jules Verne أو تأليف اناتول فرانس (سمة حقبة من الزمن)، قد زالت أمام تمجيد قوى غامضة، وأمام عبادة الحياة والغموض: احتقار الجماهير، ودعوة الإنسان المتخوق عند نيته، الوثوب الحيوي، والتطور المبدع عند برغسون، والخرافات السورلية (نسبة إلى جورج سورل G. Sorel)، وتمجيد العنف، والتحليل النفسي عند فرويد Freud، الخ، وانتشر نوع من النيشية وغالباً بعكس مرامي نيته العميقة بالذات.

وأسياب مثل هذه الحركة العامة والمفاجئة كثيرة ومعقدة: إحساس بالقوة يعطيه للانسان التقدم الهائل في التقنيات، وأيضاً عجزه عن استباق كل شيء، وتنظيم كل شيء، الوعي للانتواء لعالم في حالة تبدل، تصور غامض نوعاً ما (أمل أو خوف) لكل ما يمثله صمود البيروكراطية. الانتعاش بأن الأشياء ليست بمثل البساطة التي يؤكد عليها ممثلو العقلانية الرسمية: التفرد من تفؤلية تصب في الاتسالية le Conformisme، والأكاديمية والدفاع عن الأوضاع المكتبة، أزمة المجتمع. وهكذا تطلعت ثورة في التقنية، وفي الاقتصاد، والأدب، والفلسفة وأيضاً في تاريخ الأفكار السياسية.

وستدرس على التوالي في هذا الفصل الأخير:

- تطور الشيوعية منذ الثورة الروسية (القسم ١).
- الأزمة الاجتماعية الديمقراطية (القسم ٢).
- القومية الاجتماعية والفاشية (القسم ٣).
- محاولات الليبرالية الجديدة والتقليدية الجديدة وكذلك ظهور قوميات جديدة (القسم ٤).

القسم ١ - الماركسية اللينينية في القرن العشرين (١٩١٧-١٩٥٧)

منذ الثورة البلشفية سنة ١٩١٧، اتخذت الايديولوجية الماركسية، المستطيلة بالمذ اللينيني وقاعدة محددة: تجربة الجمهوريات الاشتراكية التي تلتزم انظمتها السياسية علناً بالماركسية اللينينية.

ثم ان تاريخ التطورات الايديولوجية لهذه العقيدة، يصعب فصله، بعد سنة ١٩١٧، عن التاريخ السياسي للاتحاد السوفيتي، وللجمهوريات الشعبية وللأحزاب الشيوعية في العالم. ويصبح تاريخ الأفكار أكثر صعوبة عند محاولة عزله. وهذه الصعوبة الأولى اجبرتنا على ان لا ندرس فيما يلي الا بعض المواضيع التي بدت لنا وكأنها تميز بصورة فضل تطورات الماركسية اللينينية في الحقبة ما بين ١٩١٧ و ١٩٥٧.

وهناك صعوبة أخرى تكمن في واقعة انه، منذ الدكتاتورية الستالينية، قلما سهل السبيل امام العمل الايديولوجي الحر في العالم الشيوعي. فأعظم النظيرين والمعترف بهم هم بذات الوقت اولئك الذين يمسكون زمام الحكم. ولهذا لا داعي للعجب ان يختص قسم كبير من الأبحاث التالية. خصوصاً للحقبة الواقعة بين ١٩١٧ - ١٩٢٧ من جهة، ثم للحقبة التي تلت المؤتمر العشرين (مؤتمر التحول عن الستالينية) من جهة ثانية.

وأخيراً وبعد ان تم نهائياً الانفصال بين اللينينيين والاجتماعيين الديمقراطيين بعد سنة ١٩٢٢، كان من الواجب درس الماركسية اللينينية من جهة، والاجتماعية غير اللينينية، من جهة أخرى، كلا على انفراد.

١ - التأويل العام للماركسية - اللينينية

١ - دور الايديولوجية في بناء الاشتراكية

أ - بدون نظرية ثورية، لا حركة ثورية: لقد اقترنت كلمة «ايدولوجيا» تقريباً عند ماركس بمفهوم ذميم لانه انطلق من انتقاد للايديولوجية الألمانية ما بعد هيغل. واستمر هذا الظن لدى الماركسيين. اما لينين فبالعكس، فهو منذ أعماله الأولى وبصورة خاصة في كتابه «ما العمل؟» (١٩٠٢)، لم ينفك يردد: «بدون نظرية ثورية، لا حركة ثورية». الايديولوجيا، بالنسبة اليه، هي الآلة الضرورية للنضال الثوري. وكلمة «ايدولوجيا» تفقد عند لينين المعنى الخاص الذي كان لها لدى ماركس، وتزعم لتعني فقط «نظرية».

وهذه القناعة ارتبطت عنده بحلزه من «العفوية» الثورية المزعومة التي تولد، برأي البعض بصورة آلية ومباشرة من نضال البروليتاريا الاقتصادي ضد جماعة ارباب العمل. ومنذ الأيام الأولى للاستيلاء على الحكم من جانب السوفيت، عرف لينين ان هذه الجمعيات «العفوية» سوف ينتصب منها نصرها ان لم يحصل اعضاؤها بسرعة على عرضين، وعمل قادة متسلحين

بأيديولوجية مثينة من شأنها ان تليهم في مهمتهم (المهمات العاجلة لحكم السوفييات ١٩١٨).

ولكن اذا كانت الايديولوجية «هي دليل للعمل» فانها ليست «دوغماً» معتقداً ثابتاً (المرض الطفولي للشيوعية). انها تجمع وتمثل كل التجربة الثورية لبروليتاريات العالم اجمع، انها مرتبطة دائماً، وأبدأ بالتطبيق، ويجب عليها ان تكون جديدة بمواجهة المسائل الجديدة التي تطرحها التجربة: وفي مواجهة هذه التجربة، لا يمكن تطبيق الصيغ الماركسية بصفاء وبساطة.

ب - الايديولوجية المناضلة: لم يعارض احد بالشدة التي عارض بها لينين والموضوعة العلمية المزعومة، والنسوية، «والشك المنهجي» (يراجع المادية والتجريبية الانتقادية). الثوري لا يستطيع ان يضع جانباً نشاطه التأمل كـ فيلسوف او ايديولوجي، وان يقرر، في هذا المجال، ان يتناسى حتى مؤقتاً الهدف الثوري. يجب ان يتمتع بروحية الحزب، ويجب عليه تمثل كل المعرفة البشرية حتى يمكنه التوصل الى مرتبة الشيوعي الصالح، انما يجب فعل ذلك شيوعياً. وهذا تصيح الفلسفة سياسة (انطونيو غرامسي Antonio Gramsci) في كتابه المادية وفلسفة بنديتو كروسبي II Materialismo storico la filosofie Benedetto Croce وهكذا لم تصيح الفلسفة فقط دليلاً للعمل، بل اصبحت التفسير الذي يتر العائلات الاجتماعية ويتيح للناس وعي الواقع. اصبحت الايديولوجية الثورية المناضلة، لأنها عنصر (أساسي ونهائي) في السياسة الثورية، واداة في السير نحو الشيوعية. cf H. chambre: le marxisme en union soviétique pages 49 — 50)

ج - من المعرفة الثورية الى الدانوفية: ان اعادة التظيم التي قام بها لينين للنظرية الثورية أحدثت في الاتحاد السوفيتي وفي كل الديمقراطيات الشعبية «تنظيماً» حقيقياً للفكر الايديولوجي. واصبح على كل عضو بالحزب واجب اول تجاه تكوينه الايديولوجي. وكل كبار الزعماء السياسيين في العالم الشيوعي هم ايضاً منظرين في الماركسية (ستالين، خروتشوف، صوسي تونغ، ليوشنشي) الخ.. وقراراتهم السياسية، لا توجهها الايديولوجية وتبررها فقط، بل انها لا تفصل عنها بل وتساهم في تطويرها.

والتكوين الايديولوجي للكوادر العليا في الحزب هو من الضرورة بمكان حتى انه لو ارتكب واحد منهم الاخطاء او الاغلاط في العمل التطبيقي، فان هذه الاخطاء والاغلاط تعتبر بمثابة وكتابتها وتمثل سيء للمبادئ النظرية في الماركسية اللينينية.

من هنا كانت ضرورة دمج كل معرفة، حتى ولو كانت الأقل صيغة سياسية بالايديولوجيا. (هي كالفن العسكري والوراثات).

وسرعان ما جاء التدهور والتراجع. ولم تعد فقط «النظرية الثورية» هي التي يجب ان تكون مناضلة بل يتوجب ذلك على كل معرفة. وسرعان ما تم الانزلاق بعد ذلك نحو النتيجة العملية لهذا المقتضى: رقابة سلطات الحزب (الذين هم ايضاً خيرة الايديولوجيين، لانهم هم المسؤولون السياسيون) عن الفكر والفن: كانت تلك حقبة اندري جدانوف (Gdanov ١٩٤٩ - ١٩٥٣)

وحدثت ارتكاسات ليبرالية ضد الدانوفية، في يوغسلافيا (بعد ١٩٤٩) وفي بولونيا (١٩٥٥) وفي الصين (الحملة التصحيحية)، لاهول (١٩٥٦) وحتى في الاتحاد السوفياتي (تحت شعار العودة الى لينين) ١٩٥٦ (تراجع صفحة ٧٧٦).

٢ - الدولة الاشتراكية والحرية

أ - زوال الدولة - في سنة ١٩١٧، وقبل عودة لينين الى روسيا بغليل كتب «الدولة والثورة» وبعد ١٩١٤ قرأ او أعاد قراءة هغل، وتشبع بالدروس الكبرى «للمنطق» الهيجلي، وبعدها أخذ يستعملها في محاولته اكتشاف الأطروحات الكبرى للماركسية حول دور الدولة وحول تغيرها ضمن الاشتراكية، في ضوء الوضع الراهن. وظل لينين مثله مثل ماركس وانجلز، دائماً اسير المسئلة الفائلة بأن «الدولة» ما وجدت أساساً الا للتخويف والاكراه.

وحاول لينين ان يفرق وان يوضح مراحل الانتقال من الدولة الرأسمالية الى الاشتراكية.

ان الثورة البروليتارية لها هدف أخير: الديمقراطية الفعلية والشاملة عن طريق النظام الشيوعي. في خلال هذه العملية الشاملة، يجب ان لا تؤخذ أية مرحلة على حدة كما يجب ان لا يؤخذ أي شيء على انه مطلق.

وكان للثورة البروليتارية هدف اول وأني هو الغاء الدولة البرجوازية الغاة كاملاً وليس القضاء عليها ببساطة وبصورة تدريجية. ماذا يعني ذلك؟ بكل بساطة ما يلي: ان التنظيم السياسي الجديد (دكتاتورية البروليتاريا) هو بصورة جلية شيء آخر غير الدولة التي انهارت. ليس لان العنف والاكراه قد زالا، بل لان هذه «الدولة» لم تستخدم لتذليل صراع الطبقات، ولرعاية الامتيازات: انها البروليتاريا السائرة، وكل شيء فيها يذكر بالدولة القديمة ليس له ما يبرره الا في الغاية النهائية. وكلما تخلت عن «الديمقراطية» النافقة والظالمة كلما اسرعت في خلق الظروف امام الحرية الحقيقية. وعندما فقط تبدأ عملية الاضمحلال البطيء والتدريجي، داخل دكتاتورية البروليتاريا، لمظاهر الاكراه والعنف.

والمشكلة الحقيقية تصبح عندئذ مشكلة النسق والمدة وهذا الموضوع كتب لينين:

وتظل المسألة مفتوحة حول المهلة وحول الأشكال العملية لمسوت هذه الدولة المحترم، لانتا لا نملك أي معطى يسمح لنا بحلها.

ومع ذلك فان الجهاز الحكومي الجديد، منذ وضعه في مكانه، سوف يتكون بشكل آخذ، دون امهال في الاضمحلال وانه لا يمكنه الا ان يضمحل «الدولة والثورة».

ب - الدولة تستمر - بعد ١٩١٧ زال حكم السوفيت (الذي كان في الواقع وشكلاً سياسياً مختلفاً تماماً عن الدولة الكلاسيكية) وحل محله حكم الحزب، المتزايد في تركيزه، ويجلس مفوضي الشعب (الحكومة). وعرف لينين ان الهدف النهائي يجعل «عدم الاضمحلال» امراً لا مفر

منه. ومع ذلك فإنه لم يستلم، وظل يحاول بصورة دورية، وحتى وفاته، ان يكبح من قوة هذا الجهاز الاداري البيروقراطي بخلق اجهزة رقابة شعبية.

في هذه الاثناء وفي ذات الوقت كتب كوتسكي مقالته العنيفة: «الارهاب والشيوعية» (١٩١٩) ضد «الارهاب البولشفيكي» ضد الديمقراطية والاشتراكية الدكتاتورية اللبينية. وطالب كوتسكي، من أجل انقاذ الدولة في روسيا، بإنشاء جمعية تأسيسية كلاسيكية وكتب يقول: «الديمقراطية هي النتج الوحيد الذي بواسطته يمكن اقامة هذه الاشكال العلية من الحياة التي هي الاشتراكية بالنسبة الى الرجل المثقف... ان التدابير الاشتراكية في ديمقراطية اوروبا الغربية وأميركا هي افضل بكثير». (صفحة ٢٤٢) وأجاب لينين بشدة (الشورى البروليتارية والمترند كوتسكي) ان الدكتاتورية المطلقة للبروليتاريا هي اقل ظلمًا من الديمقراطية البرجوازية، وهي أيضاً النتيجة الملموسة لضعف البروليتاريا في الاتحاد السوفياتي.

ولكن كان على لينين أيضاً أن يبرر نفسه أمام «اليساريين» الذين كانوا ينتقدون تقوية والجهاز. وبين لينين في كتابه «المرض الطفولي للشيوعية» (نيسان وأيار ١٩٢٠) بأن انضباط البروليتاريا الشديد، وتكتيف الجهود، وإعادة النظام، كلها تشكل الشرط الديالكتيكي لزوال كل عنف لاحقاً (سواء في مظهره السياسي أو في مظاهره الاقتصادية).

وبعد ذلك تم التخلي في الاتحاد السوفياتي، كما في الديمقراطيات الشعبية (باستثناء يوغسلافيا) عن نظرية زوال الدولة، لصالح اطروحة تقوية الدولة الاشتراكية، الى ان ينتصر المعسكر الاشتراكي بصورة نهائية^(١).

(١) ان قلب وتغير الاطروحات رسمياً، في الاتحاد السوفياتي يعود الى دستور ١٩٣٦ وتكتفي هنا بأبراد بعض النصوص: طلب ستالين في المؤتمر الثامن عشر (١٩٣٩) بعد أن بين أن الدولة السوفياتية تتولى حالياً مهمة حامية الملكية الاشتراكية، والدفاع ضد العدوان، والتنظيم الاقتصادي، والرفعة، الخ... «هل نبني على الدولة في المرحلة الشيوعية؟ نعم سوف نبنيها، ما لم تتم تصفية الوسط المراسالي...» (وقد عاد الى ذات الموضوع في منشوره «مجلس للركسبة في الكسة، A propos du Com- 1952), unionisme en l'agriculture

وأورد ماركسوف في المؤتمر التاسع عشر (١٩٥٢): لقد انحطت واستجندت الأطروحة الجبالية والمرضية حول ضعف الدولة وزوالها في ظرف التطوير المراسالي...».

وكتب ماركسوف تاريخ (في الديمقراطية الجديدة): «نعم تريد تحطيم سلطة الدولة، ولكن ليس حالاً، (انما بلاط مع ذلك بأن السبب الوارد ليس الوسط الخارجي، بل وجود الاحداث الداخليين). فان مهمتنا تقوم حالياً على اثنين جهاز الدولة الشعبية؛ وهذا يطلق بصورة رئيسية، الجيش الشعبي، والبوليس الشعبي، والقضاء الشعبي...».

والأهم من ذلك ان هذه المعقدة الجديدة حلت المظنرين والمظنرين الماركسين على اعادة النظر في تحليل وظيفة الدولة. ولم بعد يبدو من المقبول أن تكون هذه الوظيفة هي قبل كل شيء العنف والاكراه: الدولة خلافاً، وسامية أنها تنير الطريق لها، فهي وتكون الفكر الاشتراكي. وهي تتوصل الى ذلك لأنها تدفع من قبل الحزب الشيوعي الذي هو بفضل تكوينه المتفاني، الدليل الحادي للشعب. وهذه احادة اعتبار صعبة والسياسة، انما تصورتنا نقطة انطلاق كارل ماركس.

جيم) زوال الدولة في يوغوسلافيا . -

ادى سوء العلاقات السوفيتية اليوغوسلافية الى اخلاء الماركسية اللينينية بتطورات وتعميمات مفيدة جداً.

فالأيديولوجية في الشيوعية اليوغوسلافية تطمح الى تطبيق مخلص، انما اصيل، لاطروحة زوال الدولة الضروري. ولنوضح أولاً ان «الدولة» هنا لها مرادف «البيروقراطية» و «المركزية».

ويزعم المنظرون اليوغوسلاف بأن هدف الاشتراكية هو:

تحقيق «الملكية الاجتماعية» (وليس ملكية الدولة) لوسائل الانتاج. وهذا لا يقتضي فقط الجمجمة (Collectivisation)، بل سلطة الادارة الذاتية الفعلية والحقيقية للعمال، مباشرة وبدون وسيط. ولا يكفي فقط بالادارة (Gestion) بل ايضاً في التقرير (Decision).

- ويفهم بالديمقراطية المباشرة تحرير الارادة الخلاقة عند الانسان من كل الامتيازات السياسية سواء كانت للدولة ام للادارة ام للتمثيل الوطني ام للحزب السياسية.

و«الديمقراطية الاشتراكية» ليست اذاً شكلاً خاصاً في تنظيم الدولة، وان هي ظلت كذلك حتى الآن، في بعض مؤسساتها، فلا يمكن ان يكون ذلك إلا بشكل عابر: فالديمقراطية الاشتراكية، في مبدأها، وفي ميكانياتها المتطورة بشكل دائم نحو اللامركزية، وفي غايتها، انما هي شكل من اشكال زوال الدولة.

وبرأي الشيوعيين اليوغوسلاف إذاً اصبح الاتحاد السوفيتي امبريالياً، وان هو سيطر عليه دكتاتورية خائفة، وان هو لم يحترم الشيوعيين الاجانب، وان بدا غير جدير بتقبل «الشيوعيات القومية»، فلما يجب البحث عن السبب الوحيد لذلك، في تخليه عن الاطروحة الاساسية في الماركسية اللينينية: اي عن زوال الدولة. ولأنه «الاتحاد السوفيتي» قد اقام البيروقراطية الجبارة لجهاز الحزب، ولأنه قد مركز كل ادارته، ولأنه قد اوجد «لا الملكية الاجتماعية» بل اقام «رأسمالية الدولة» الخ.

والجهاز السياسي الاجتماعي الذي يضيء معناه العميق على الديمقراطية اليوغوسلافية، ليس هو المجلس التنفيذي الفيدرالي، وليس هو الجمعيات الفيدرالية، ولا رئيس الجمهورية، وكلها اجهزة ضرورية، الا انها ليست «اشتراكية» بصورة خصوصية، انها «الكومونة» هذه الكومونة (التي ليست مقاطعة تقليدية، بل جديدة) هي خلية في الحياة الاقتصادية والسياسة والاجتماعية: وهل مستواها يتحقق، مباشرة وبصورة كاملة الاتحاد العميق في الادارة الاجتماعية للاموال وللديمقراطية الاقتصادية. والشيوعيون اليوغوسلاف لا ينفخون اطلاقاً انتسابهم الى كومونة باريس.. وهم يلاحقون عملها، بعد تنقيت من كل رومسية ومن كل فكر برجوازي ضيق، وذلك بفضل الايديولوجية الماركسية اللينينية.

٣- تعددية السبل نحو الاشتراكية.

سبق للينين ان قَبِلَ قَبْلَ وفاته بإمكانية قيام ثورة اشتراكية، في البلدان الغربية بصورة خاصة وفقاً لأشكال أخرى وبحسب تسلسل يختلف عما جرى في الاتحاد السوفياتي. ولكن هذه الفكرة قلما استعيدت حتى الحرب العالمية الثانية.

وبعد ذلك ارتقت هذه الفكرة الى مصاف الحقيقة الرسمية في مجموع العالم الشيوعي. وقد تأكدت بصورة دائمة. ولكن لا يعتبر القول بأنها ظَلَّت مجرد شعار، مبه.

ومع ذلك فقد كان هناك شيء مفيد. لقد جرى الكلام عن «سبل نحو الاشتراكية»، وليس «نحو الثورة». فهل هذا يعني ان الماركسيين اللينيين لم يعودوا يرون ان الاشتراكية يجب ان تكون بالضرورة مفروضة من قبل البروليتاريا ومن قبل الحزب الثوري، لقاء ثمن، وهو الثورة؟ وهل هذا يعني اهم يؤمنون بإمكانية البناء التدريجي للاشتراكية، حتى من داخل «الرأسمالية»؟ لقد نادى نيكيتا خروتشوف صراحةً في المؤتمر العشرين (شباط ١٩٥٦) ان الحرب الاهلية يمكن ان لا تكون ضرورية، في بعض البلدان الرأسمالية، من اجل الانتقال الى الاشتراكية. بل انه اعلن: «ان الحصول على اكثرية برلمانية تستند على الحركة الثورية لجماعات البروليتاريا والعمال يمكن ان تخلق، بالنسبة الى الطبقة العاملة في مختلف البلدان الرأسمالية وفي البلدان المستعمرة قديماً، ظروفاً تؤمن تحولات اجتماعية جلية» (اعمال المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي، المنشورات الفرنسية صفحة ٤٥-٤٧). وعلى الرغم من ان هذه الاطروحة «الجديدة»، كان لها دوي في حينها، فهي ليست الا تكراراً لفكرة سبق ان عرضها انجلز في كتابه وانتقاد برنامج ارفورت، (تراجع صفحة ٦٥٦).

وبالمقابل، ان الاعتراف بتعددية السبل نحو الاشتراكية، لم يوصف مطلقاً «بالتعددية» اليوسلافية، او البرلونية او المنغارية. ومن البعث الالتحاق حول هذه النقطة: اذ ليس هناك ايدولوجية بل استراتيجية داخل «المعسكر الاشتراكية». ومع ذلك، وفي كل مكان تقريباً قام المثقفون الشيوعيون باجراء المناقشة يراجع المقال الممتاز لانتونيو جيوليتي Antonio Geolitti، اصلاحات وثورة. الأزمنة الحديثة Les temps modernes، اب ايلول ١٩٥٨ - ص ٥٠٠-٥٥٤.

٤- المناقشات الجديدة حول «التعددية الاصلاحية» révisionisme.

ان نزاع الصيغة الساتينية التي تميز بها المؤتمر العشرون للحزب الشيوعي السوفياتي في شباط سنة ١٩٦٥ قد أحدث حركة ايدولوجية ضخمة سرعان ما تجاوزت إنتقاد «عبادة الشخصية» والأمر بالعودة إلى اللينينية: فقد قامت في جميع العالم الشيوعي مناقشات حول «مراجعة» الماركسية اللينينية، وقد بدت أضخم من المناقشات التي وقعت في أواخر القرن التاسع عشر.

ومازالت أصدااء هذه المناقشات غير معروفة تماماً في الاتحاد السوفياتي بالذات. وبالمقابل تتوفر معلومات أكثر بكثير عن المناقشات التي جرت - وماتزال تجري - في الصين، وخصوصاً في

بولونيا وهنغاريا أثارت الأحداث السياسية التي وقعت في بولونيا (تشرين الاول ١٩٦٥) وفي هنغاريا في (تشرين الثاني وكانون الأول من عام ١٩٦٥) أزمة إيديولوجية مفتوحة في كل الأحزاب الشيوعية.

وماتزال هذه المناقشات قريبة، وغير مكتملة حتى الآن حتى يمكن إعطاء تقييم عنها حتى ولو سطحي. نكتفي هنا بالإشارة إلى بعض المواضيع الرئيسية التي تناولتها المناقشات.

(١) الاستقلال القومي لمختلف الديمقراطيات الشعبية، ولمختلف الأحزاب الشيوعية تجاه الاتحاد السوفياتي وحزبه الشيوعي.

(٢) إلغاء سيطرة الحزب على الدولة والحياة العامة. وكانت المناقشة حول هذه النقطة اعمق ما تكون في بولونيا: وقد ذهب بعض أعضاء الحزب إلى درجة المطالبة بتعددية الأحزاب واحترام الديمقراطية السياسية المطلقة.

(٣) حرية الحياة الثقافية والدينية والعائلية.

(٤) الاحترام الكامل للضمانات القضائية، وللضمانات المؤسسية بوجه التحكم البرليسي.

(٥) انتقاد التخطيط الصارم والبيروقراطي والتخفيف من القيود الاقتصادية والإدارية، واضعاف الجهاز الحكومي والإداري، والعدول عن جماعة الأراضي.

(٦) اعتماد الديمقراطية الصناعية بتأسيس مجالس عمالية تتولى الإدارة.

وفي ما وراء هذه المطالبات السياسية الاجتماعية، طرح موضوع واسع بكثير (سبق لبرنشتين أن أثاره): موضوع العودة الى الاخلاق.

يلاحظ هنري لوفيفر مابلي: «ان نمو الماركسية لا يتوافق مع المتطلبات الفكرية التي ساهمت هي في بعثها» (المشاكل الحالية في الماركسية، ١٩٥٨). ولكن لوفيفر يستج ان هذا التناقض - الاكيد والواقعي في نظره - لا يقضي على الماركسية، بل يجبرها ويغير الماركسيين الحقيقيين على رفض الدوغماتية السالفة. ويبدو الفيلسوف البولوني لوزيك كولاكوسكي Leszek Kolakowski اكثر اصاله حين يقول: «ليس صحيحاً ان فلسفة التاريخ تحدد الخيارات الرئيسية في حياتنا. ان حاسبتنا الاخلاقية هي التي تحدد هذه الخيارات» (المسؤولية والتاريخ، اوردها ف. فيجتر F. Fejter، ووضع التعديلية: مجلة اسبري Esprit، حزيران ١٩٥٨، عدد مخصص لمراجعة الماركسية).

ان الحملة والتعديلية قد اوقفت بقسوة سنة ١٩٥٨ من قبل زعماء الاتحاد السوفياتي وبولونيا والصين الشعبية. ولكن التعديلية ان لم تظهر بصورة صارخة في الصحف والمجلات، كما كان

الحال سنة ١٩٥٦ و ١٩٥٧، فلربما كان من الجائز الظن انها دخلت في طريق الدراسات العقائدية الأكثر عمقا والأكثر سكوناً^(١).

٥ - الثورة الدائمة وجدلية الواقع

ان موضوع الثورة الدائمة هو حاضرٌ، كما رأينا، منذ أذار سنة ١٩٥٠، في فكر ماركس. وسنرى في مايلي ما هو المرمى الذي اعطاه تروتسكي لهذا الموضوع. ويبدو ان المنظرين الماركسين الصينيين قد وسعوا كثيراً في معناه.

فهؤلاء الاغبيرون وخصوصاً ماوتسي تونغ يرون ان الانتقال الى المجتمع الاشتراكي لا يعتبر نهاية الثورات ولا الوصول الى نقطة تحول نهائية بشكل كافٍ، بحيث انه بعد اجتياز هذه المرحلة، يجب ان يكون هناك تحجر طويل ثم وصول الى الشيوعية في مستقبل غير محدد. ان جدلية الواقع سوف تستمر، وعلى نفس النسق (ان لم يكن على نسق اسرع) وذلك بعد الثورة الاشتراكية، ولن يكون هناك تحجر مطلقاً: ان عدد الثورات يصبح غير متناهٍ اذ سوف تنشأ تناقضات جديدة ودائمة عقب اية ثورة، ولكن الشبهة والتي مازالت في شبابها، يمكنها، بعد انجاز الثورة الاشتراكية، ان تفصل بوعي مستقبلها الذاتي من خلال التغيرات الدائمة في المجتمع وفي الطبيعة^(٢).

هذا التأويل للثورة الدائمة يمتد عملياً في شعار الثوري المحرك والقفزة الكبيرة الدائمة الى الامام، ثم في شعار والاصلاحات التي لا تتوقف.

٢ - وسائل الاشتراكية

١ - الاستيلاء على الحكم.

ستكتفي هنا بالمواضيع الجديدة التي ظهرت بعد انتصار الثورة السوفياتية.

(الف) الحرب الثورية (الصين). -

ان «المسيرة الطويلة»^(٣) التي قام بها الفلاحون الثوريون مع ماوتسي تونغ عند الاستيلاء على الحكم هي النموذج الذاتي للنضال الثوري الحميم الصلة بالألة الايديولوجية التي توجه هذا النظام والتي تتمز داخله.

ان محاولة «الثورة البروليتارية» والمدينة، بعد ان فشلت جزئياً بسبب خيانة الكومنتونغ، حملت الشاب الشيوعي ماوتسي تونغ، وهو تلميذ نجيب للينين، على ان يقرر الإعتماد على القوة

(١) حول الجدل العقائدي في يوغوسلافيا يراجع هـ حجي فاسيلف والمسائل الحاضرة في الاشتراكية، ١٩٥٨.

(٢) Cf. Stuart R. Schram, *Travosa idea*, P. 844. (٢)

(٣) أنا نطعمي هنا معنىً مجازياً للتعبير، تاريخياً، ان «المسيرة الطويلة» تعني التراجع ١٢٥٠٠ كلم خلال ست مقاطعات. قامت بها الفيلق ١ و ٣ و ٥ من الجيش الآخر الصيني (تشرين اول ١٩٣٤ - تشرين اول ١٩٣٥). لقد نجح هذا الجيش بعد نجاته من ملاحقه، وتطلب على المصائب والحرمات، في الانضمام الى الفيلقين ٢ و ٦ في الشنسي Chensi.

الثورية الوحيدة الموجودة في المجتمع الصيني أي الفلاحين الفقراء. وأن الجماهير الضخمة من الفقراء هي الطليعة الناشطة للثورة... ٤٠٠.

وإن الإدارة الثورية يجب أن تعود إلى الفقراء. وأصالة التجربة لها عدة سمات:

١) فنظراً لضخامة الأراضي ولعجز الحكومة المركزية اعلان «ماو» ورفاقه حرباً أهلية دائمة، وذلك بإعلانه الانفصال الجغرافي في إحدى المقاطعات: أما الوسائل فهي خليط من الجيش النظامي ومن المصائب. وهذا الجيش لا يتميز عن الشعب بل يمد فيه جلوه، أنه يقدم باستمرار الجنود الفلاحين. أما الهدف: فهو نصر شامل ويميد أو، في مطلق الأحوال ذو أجل غير محدد. ولكن الجيش الأحمر، تابع بالإضافة إلى الحرب، عمل تحويل سياسي واقتصادي واجتماعي.

٢) لأن الجيش قوامه الفلاحون المسلحون، ولأن الأراضي المحتلة هي أراضي زراعية خالصة، فإن إحدى عمليات الحرب الثورية (التي لا تعد فقط للثورة، ولكنها هي الثورة) هي الإصلاح الزراعي الذي يعقب كل تقدم اقليمي لهذا الجيش السائر نحو تخطيم الاقطاع القديم.

٣) ولدت الوقت أيضاً: محاربة الأمية، وتحرير المرأة، وتغيير العائلة، ثم التكوين الايديولوجي وتندمج الوحدة بين الفلاحية العسكرية، بصورة دائمة، والمركة، والمهام الثورية والمشاريع الكبرى، (يراجع بصورة خاصة: تقرير حول التحقيق الجاري في مقاطعة هونان بصلد الحركة الفلاحية): ماوتسي تونغ: «تأليف مختارة. ج ١ - صفحة ٢٢ ... ٦٧.

إن هذه التجربة لأول ثورة فلاحية صينية في سنة ١٩٢٧، هي التي سوف تلهم ماوتسي تونغ. (يراجع: الحرب في سنغ كان شان تشرين الثاني ١٩٢٨، نفس المرجع جزء واحد صفحة ٨٣-١٢١، المشاكل الاستراتيجية في الحرب الثورية في الصين، نفس المرجع جزء واحد صفحة ٢١٠-٣٠٠، مشاكل استراتيجية حرب الانتصار ضد اليابان، الفصل السادس، نفس المرجع، جزء ٢ صفحة ٨١-١٢٣).

كان ماوتسي تونغ يلح بصورة دائمة على أن استراتيجية الاستيلاء على الحكم عن طريق الحرب الثورية هي امر مفروض بوضع الصين الخاص. إن السيطرة نصف الاستعمارية على البلد من قبل الامبرياليين الأجانب كان من اثرها الدمج الشديد بين الحرب الثورية والحرب القومية. إن جماعة الفلاحين الصينيين المشتتة من قبل بورجوازية الكوميرادور، هي القوة الثورية الرئيسية، والجيش الأحمر يؤمن لنفسه مساندتها عن طريق الإصلاح الزراعي. وأخيراً سوف تضطر حكومة الكوفتونغ، من أجل محاربة الثورة الفلاحية. والجيش الأحمر، سوف تضطر إلى اعطاء الأولوية للحرب الطبقية على مقاومة العدو الياباني والامبريالي.

ب) الطرق الشرعية والبرلمانية . .

في المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفياتي تأكدت بوضوح الاطروحة المنسية منذ سنة

١٩١٧، والتي بموجبها، في الديمقراطيات الغربية حل الأقل، يستطيع أي نظام اشتراكي ان يستولي على الحكم بقطر طرق الشرعية والبرلمانية (تراجع الصفحة ١٥٥).

وقد نالت الاحزاب الشيوعية في فرنسا وفي ايطاليا، دائماً، هذه الاطروحة. الا انها لم تصر عليها الا في الحقب التي كانت هذه الاحزاب تسعى الى التحالف مع الاحزاب الاشتراكية او البورجوازية. (يراجع فيما يلي: «الجهات المناوئة للفاشية»).

وفي جميع الاحوال ليست القضية هنا قضية طرح، يحتاج الى ايضاح كثير وبصورة أقل ايضاً الى بحوث نظرية، (يراجع مع ذلك مقال انطونيو جيوليني المذكور سابقاً «اصلاح وثورة»).

٢- الدور الثوري لمختلف الطبقات الاجتماعية

ان الاطروحة المركزية عند ماركس والتي بموجبها تعتبر البروليتاريا الصناعية وحدها عامل الثورة تظل ظاهراً غير قابلة للنقاش في الماركسية المعاصرة.

إلا انها قد اكملت سابقاً من قبل لينين، ثم من قبل ماوتسي تونغ. ويقتل اغلب منظري الماركسية اللينينية اليوم، بالدور الثوري الذي يمكن ان تلعبه أحياناً جماعة الفلاحين الفقراء، والتجربة الصينية هي التي اتاحت بصورة خاصة لمنظري الماركسية ان يقللوا بالهمة الثورة للفلاحين الفقراء في البلدان غير المصنعة. (يراجع ماوتسي تونغ حول طبقات المجتمع الصيني، آذار ١٩٢٦، مؤلفات مختارة، جزء (١) - صفحة ١١ - ٢٢).

ورجع الايطالي انطونيو غرامسي A. Gramsci (١٨٩١-١٩٣٧) الى ذات الموضوع المتعلق بمسألة الفلاحين في ايطاليا الجنوبية، واخذ يعمق بعض استنتاجات لينين. وهو يرى ان حل مشكلة البؤس في جنوب ايطاليا لا يكمن لا في اللامركزية الادارية الاقتصادية، ولا في تصنيع هذه المقاطعات، بل في اتحاد فلاحي الجنوب مع البروليتاريا الثورية، في المقاطعات الصناعية في الشمال. وحده قلب النظام الرأسمالي واقامة دكتاتورية البروليتاريا يدعمها الفلاحون، يمكن ان تقدم حلاً لمجموع المشاكل الايطالية، (تراجع مسألة الجنوب، المنشور في مجلة ريناسيتا. RNASITA شباط ١٩٤٥ - كتبت في سنة ١٩٢٦)^(١).

٣- الثورة في بلد واحد و«المعسكر الاشتراكي».

رأينا اعلاه المناقشات التي وقعت في سنة ١٩٠٧، بين لينين وتروتسكي وروزالوكسا ميوغ وغيرهم حول امكانيات الثورة الاشتراكية في روسيا. والمسألة سوف تتجدد في سنة ١٩١٧ بشكل

(١) من المعلوم، ان التقديم الايديولوجي لگرامسي، وهو احد اكثر المرهوبين من تلامذة لينين، لا يلفد حد هذه المسألة، فدراسات النظرية حول المادية التاريخية، وحول اسباب الفاشية، وحول دكتاتورية البروليتاريا، وما تثلل المساهمة الاكثر بروزاً في الماركسية اللينينية خلال السنوات (١٩٢٠ - ١٩٣٠)، وحول نشاطه السياسي الخاص، ترفع مشقة بالهرتسوغفاني في المنشورات الفرنسية بعنوان «وسائل السجن» لگرامسي.

محدد، وسوف تشكل احد الدوافع الرئيسية للخلاف بين ستالين وتروتسكي، ونحن سوف نقتصر على معالجتها من الزاوية النظرية فقط.

(الف) الثورة التي لا تتوقف . -

ان غالبية الماركسيين من غير «التعديلين» او الناصحين، قبل ١٩١٧، وحتى قبل ١٩٢٠، كانوا يتخاضمون تصوراً «كارثياً»، و«عالياً» نوعاً ما، «للثورة»: فهذه الثورة بعد ان تنطلق بواسطة الاستيلاء على الحكم في بلد معين، يتوجب عليها ان تمتد الى كل البلاد الاخرى حيث يوجد وضع ثوري. والكل يقبل بان عملية الانتشار يمكن ان تعرف حلولاً استمرارية، وان تتضمن مراحل متمايزة، وان تكون لها طلائع وان تكون لها مؤخرات تحميها، الخ. ولكن في الاساس، كان الجميع يرى ان هذا الشجر المتتالي قد «يتشعب» على زمن قصير نسبياً. وهناك شيء لم يكن متوقعاً: هو ان بوليتاريا بلد ما، قد تستطيع الانتصار حيث هي، في ثورتها الاشتراكية بشكل نهائي، دون مساعدة من نهوض البروليتاريات الاخرى، وحتى في حال رفضها هذه المساعدة، ولو بشكل مباشر على الاقل، حتى تكرس نفسها لاثمام ثورتها الذاتية.

كانت تلك اطروحة الثورة التي لا تتوقف. ولم يكن لينين نفسه، الذي عرف منذ سنة ١٩٠٦ ان الثورة قد تكون ممكنة في روسيا، لم يكن يظن انها سوف تقتصر عليها.

(ب) الثورة تبدأ في الاتحاد السوفياتي . -

حتى اواخر الحرب الاهلية سنة ١٩٢١، تردد لينين، وهو يأمل في انتصار الثورة البروليتارية في المانية، وفي النمسا، وفي هنغاريا، في مساعدة هذه الحركات الشيوعية الاجنبية، وأنشأ لهذا الغرض اللجنة الثالثة. وقام ستالين، لعدة سنوات في ما بعد، ولنفس الأغراض في دعم الشيوعيين الصينيين. وحلت المصاعب الخاصة بالجمهورية السوفياتية (جماعة ١٩٢١، ثورات الفلاحين) وفشل الحركات البروليتارية في اوروبا، لينين على تأجيل ملاحقة الثورة الدائمة والدولية، وكانت خطة «السياسة الاقتصادية الجديدة». N. E. P. بداية تدعيم الثورة في الاتحاد السوفياتي.

هذه الاستراحة وهذا التدعيم سوف يكشفان عن ضخامة المهمة، وعن عدم نضج الظروف الثورية في بلدان اوروبا الاخرى، وفي بعض المقاطعات البعيدة في الاتحاد السوفياتي. واعاد ستالين تنظيم الدوايب الاقتصادية والادارية في البلد الذي استقرت فيه الاشتراكية، وقوى سلطة الدولة، وركز الحكم، وقوى الحزب. وطلب الى علماء القانون السوفيتين الذين بدأوا بعد سنة ١٩١٨ في اقامة نظرية كاملة في القانون الدولي تتلاءم مع الدور والرسولة للاتحاد السوفياتي في تحرير البروليتاريات الاجنبية (كوروفين مثلاً)^(١).

(١) sur ce sujet, V.J.Y. Calvez, Droit international et Souverainisme U.R.S.S., A. Colla, 1953, 299 P. (Cahiers de la Fondation nationale des Sciences Polit., N° 48)

وعارض تروتسكي هذا الاجراء. وقد رأى تروتسكي، وهو ضحية لمركز الحكم الجديد، فضلاً عن كونه ذا نزعة عالية مغلصة، مايلي:

- ان قصر الثورة عل بلد واحد يؤدي حتماً- بسبب المحاصرة التي يتعرض لها البلد الاشتراكي للزول، وبسبب المصاعب الداخلية ايضاً التي يتوجب عليه حلها وحده، وبسبب تشكيل جهاز حكومي بيروقراطي وعسكري- الى التخلي عن الديمقراطية الفعلية للوحدات الشعبية. ومن ثم الرجوع الى الاستلاب السياسي.

- ان الاتحاد السوفيتي، بتخليه عن الاممية التحريرية، سوف يقع في الامبريالية العسكرية لكي يدافع عن نفسه، والى اعتماد سياسة تدجين الاحزاب الشيوعية الاجنبية لكي يجعل منها اداة استراتيجية.

وكان تبرير ستالين كمايلي:

لا يوجد الا ثورة عالمية واحدة، ولكننا نتكون من مراحل. المرحلة الحاسمة كانت الثورة الاشتراكية في روسيا. وليس من الممكن اعطاء وتمة هذه المرحلة الاولى اذا لم يتم تسنين هذه الاشتراكية بشكل نهائي في الاتحاد السوفياتي، والدفاع عنها وتقويتها، وهذه المرحلة الاولى لا يتوجب فقط ان تشكل، بلهذه وبصورة منهجية، قاعدة انطلاق للثورة العالمية، بل يجب ان تقدم ايضاً بعد، تجربتها الاشتراكية، خدمة كبرى للبروليتاريات الاجنبية. وهذه الاخيرة سوف تجد بعد ذلك امامها رأسال ضخمة من التجارب، تسعين به.

لا يوجد اذاً تحلي، بل منهجٌ مبنًى لتحليل صحيح للواقع، ان اطروحة تروتسكي هي رومسية وانها بهذا تعتبر «يسارية»، ولكننا ايضاً «مينية» لانها تؤدي الى الطلب من الاتحاد السوفياتي ان يرفض ثمتين الاشتراكية وان يرفض الدفاع عن نفسه (وعن البروليتاريات العالم باكملها) ضد اعداء الاشتراكية. ولم يعد بعد الان الا معسكر الاشتراكية وعلى رأسه الاتحاد السوفياتي ولجأ الاشارة ان هذه النظرية، التي لم تبدل ابداً في الاتحاد السوفياتي، قد انتقدت في تطبيقها من قبل يوغسلافيا، وبعد سنة ١٩٥٥ من قبل بولونيا، الا انها تبدو مقبولة في مبداءها. وفي معرفتنا، لم يتم اي صوت في هذه البلدان لاستعادة اطروحات تروتسكي وهذا الاعتراف، بالمقابل، ومن المنفى، لم يلق السلاح اطلاقاً حتى اغتياله سنة ١٩٤٠. ومايزال انصاره متشرين في العالم غير الشيوعي.

٤- الجبهات المعادية للغاشية.

من سنة ١٩٢٨ الى سنة ١٩٣٥ اعتبرت الاممية الثالثة (كومترن) ان النضال ضد والاجتماعية الديمقراطية كان الهدف الرئيسي، ذلك ان هذه «الاجتماعية الديمقراطية» هي العدو الاول للثورة البرولتارية (يراجع برنامج الاممية الشيوعية، ١٩٢٨). وهذا الخط التكتيكي قد لام الى حد كبير مشاريع النازيين في المانيا متنبأً بضياح الاجتماعيين الديمقراطيين والشيوعيين الالمان بان معاً.

وهذا التصور كان موضوع إعادة نظر في المؤتمر السابع للكونغرس سنة ١٩٣٥. وفيه شرح جورج ديمتروف بأن المهمة الأساسية هي: «إنهاء جبهة عريضة شعبية ضد الفاشية، على أساس جبهة موحدة بروليتارية». وقدم كمثل التقارب الحاصل في فرنسا بين الشيوعيين والاشتراكيين على أثر أحداث شباط سنة ١٩٣٤، وشجع كل الأحزاب الشيوعية على تطبيق تكتيك «الجبهة الموحدة» و«عقد الاتحاد» بصورة منهجية. وهذا الاتجاه الجديد الذي مكن الحزب الشيوعي الفرنسي في فرنسا، من التطور السريع خلال المقاومة ضد دول المحور وعلى أثر الانتصار على هذه الدول. وبالرغم من الموقف العدائي المتزايد الذي وقفته الأحزاب الاجتماعية الديمقراطية تجاه هذا التقارب، لم يتخير الخط المرسوم سنة ١٩٣٥ مطلقاً (على الأقل في مبداه) أن لم يكن في تطبيقه).

القسم الثاني - الاشتراكية غير اللينينية.

نضع تحت هذا التعبير مختلف التيارات الأيديولوجية التي نطلق عليها عادة الاسم غير اللامم والاجتماعية الديمقراطية^(١).

وغالبية هذه التيارات - باستثناء الاشتراكية البريطانية، بقدر ما - تنفرد عن حركات اشتراكية من القرن التاسع عشر وعن الماركسية إلى حد ما. . . ونسأل إلى أي مقدار، في إيماننا هذه تظل هذه الاشتراكية غير اللينينية أمانة للماركسية أو بعيدة عنها؟ إن هذه المسألة ظلت لمدة طويلة بدون جواب واضح ومنذ ١٩٤٥ ازداد الانفصال عن الماركسية دون أن يصبح نهائياً.

وبالمقابل، كان على الاشتراكية غير اللينينية، في أعقاب الحرب العالمية الأولى، أن تواجه عدداً من المسائل العملية التي ساعدت بصورة تدريجية على فرض خط أيديولوجي خياف نجاح الفاشيات، المشاركة في الحكم في إطار الرأسمالية، الحرب العالمية ومنذ الحرب العالمية الثانية أدت السياسة التوسعية للاتحاد السوفياتي، وسيطرته على عدة بلدان من أوروبا الوسطى والشرقية إلى موقف واضح القسوة ضد الاتحاد السوفياتي وضد الشيوعية في صفوف «الاجتماعية الديمقراطية». واتجه هذا الوضع الجديد، وكذلك الحال المسائل الدولية (المحصومة بين الشرق والغرب، وتعمير أوروبا، والحركة القومية لدى شعوب آسيا وأفريقيا)، إلى إبعاد الاشتراكيين عن الأيديولوجية الماركسية. وأدت الحاجة إلى «هيكلة اشتراكية جديدة» في كل مكان تقريباً، إلى محاولات تجديد أيديولوجي متأثرات خجولة - تحاول أن تتفاد المعارضة السلبية البسيطة للماركسية اللينينية.

(١) ظل هذا التعبير، حتى سنة ١٩١٩، يدل بصورة حصرية على الحزب الاشتراكي الألماني، في الزلا. الخالص للماركسية. ولكن معناه قد توسع كثيراً في أبعاده. إلا أنه، ما يزال له حتى في أبعاده هذه معنى الدم من جهة، عندما يستعمله الماركسيون اللينينيون، ومن جهة ثانية، من النادر استعماله للدلالة على الاشتراكيين الفرنسيين والبريطانيين.

١ - حتى الحرب العالمية الثانية.

(١) في مواجهة البولشفية وفي مواجهة الفاشستيات .

(الف) الاخوة الاعداء . -

ان موقف الإشتراكيين غير اللينينيين تجاه البولشفية السوفياتية وانصارها في الاممية الثالثة (التي تأسست في موسكو، في آذار سنة ١٨١٩) ظل معقداً حتى سنة ١٩٣٧ (حقبة التصنيفات الكبرى في الاتحاد السوفياتي).

لقد احدثت سياسة «الاتحاد المقطع»، التي قبلت من جانب كل الإشتراكيين الاوربيين تقريباً، خلال سنوات ١٩١٤-١٩١٨ انهيار الاممية الثانية. واعادت هذه السياسة بناء نفسها بمشقة بالغة ولقاء ثمن باهظ الخسائر. وكان تكسيك لينين والاممية الثالثة يقوم على مهاجمة هذه السياسة بعنف، وابعاد الناس عنها ما امكن، ورفض كل تسوية من شأنها ان تفتح السبل امام توحيد محتمل لمجموع الحركة الاشتراكية والبروليتالية. وبدت جهود المجموعة المسماة «الاممية الثانية والتصف» (ترجمة اسمها الالمانى او مجموعة عمل الاحزاب الإشتراكية، في مؤتمر فيينا في شباط سنة ١٩٢١) المتكونة من الإشتراكيين النساويين، وقسم من الفرع الفرنسي للاممية العمالية، وبعض الإشتراكيين «المستقلين» الالمان، من اجل اقامة الجسور ثم تحقيق وحدة عمل، على الاقل بين بقايا الاممية الثانية والاممية الثالثة، - هذه الجهود بدت عقيمة منذ مؤتمر برلين (٢-٥ نيسان ١٩٢٢) حيث تلاقي ممثلو الامميات الثلاث.

وبعد ذلك اعيد تشكيل الاممية الثانية القديمة كيها كان، بواسطة التوفيق بين الجناح اليميني المعتدل الإصلاحى (حيث كان للبريطانيين نفوذ متزايد) وبين الاتجاه الوسطي للنساويين والفرنسيين (مؤتمر ممبروغ في ٢١ ايار سنة ١٩٢٣).

وعلى الصعيد السياسى تم الانفصال (وتوقع مسؤوليته المباشرة على الاقل، على هاتق اللينين).

وعلى صعيد المواقف الايديولوجية كان الوضع مبهماً للغاية:

(١) ففي حين اوشك التأثير المسيطر ان يتقل الى الإصلاحيين داخل الاممية الثانية المعاد تكوينها، كما اوشكت الممارسة السياسية للأحزاب الإشتراكية الاوروبية، ان تصنع اكثر اعتدالاً، اصبحت المتاديات النظرية، بالمقابل، موسومة بعودة صارمة الى الاورثوذكسية الماركسية المتصلبة، المستعجلة لكل تعديلية واصبح اوتوبوير، وفريدريك ادلر، الماركسيان النساويان المتصلبان، سافة الفكر. وكانت الاهداف المطروحة متناهية الثورية، كما ان النضال الطبقي ضد البرجوازية والامبريالية كان على أشده، وادبت بشدة الاجتماعية الوطنية، او النزعة الدولية السلبية للبروليتاريات فقد تثبتت. واخيراً ظهرت ختمية صارمة (موروثه عن انجلز وبصورة خاصة عن

تروتسكي اكثر منها عن ماركس)، وذلك في التأكيد على تفهقر الرأسمالية المحتمي. كما انه تم التأكيد على التضامن العقائدي الكامل للمعسكر «الاجتماعي الديمقراطي» والمعسكر اللينيني من قبل فقهاء الاممية الثانية: وتم التشديد كثيراً على الإشارة الى ان الخلاف لا يتناول العقيدة، وان الامر لا يتعلق اطلاقاً بمخصام جديد حول «التعدلية».

٢) وبالمقابل ومنذ سنة ١٨١٨، اتضحت الانتقادات تجاه الاساليب البلشفية ولم تنفك تبيت. وصدرت هذه الانتقادات عن «اليمين» امثال البلجيكي فوندرفلت والبريطاني مالك دونالد كما عن «الوسطين» امثال ليون بلوم او عن «الماركسين العلماء» امثال اوتوبوير. وكانت المآخذ ثلاثة انواع:

- خلق الديمقراطية في النظام السياسي السوفياتي، وفي الحياة الداخلية للحزب، وفي العلاقات بين اعضاء الاممية الثالثة، تجاهل حق الشعوب في التحكم بنفسها (وكان ابتلاع جوسجيا للمآخذ الرئيسي).

- شق الحركة الاشتراكية الدولية، العمل على القضاء على كل الإجماعين الديمقراطيين في الاتحاد السوفياتي وفي خارجه.

- تجاهل السلمية لأن اللينين يقبلون بالصفة «الحمية» للحروب الامبريالية هذه المآخذ التي ازادت عنفاً في الديكتاتورية الستالينية، حلت بعض الاحزاب الاشتراكية على الدخول عملياً في صراع خفي ضد الشيوعيين (خصوصاً في ألمانيا وفي إيطاليا)، وعلى رفض عروض وحدة العمل او توحيد الجبهات، وعلى رفض كل تحالف انتخابي مع الشيوعيين (كما حدث في فرنسا مثلاً حتى سنة ١٩٥٣)، وعلى عجاجة هجمات الدعاية الشيوعية بمنشورات لا تقل عنفاً وحدة عن منشورات الشيوعيين^(١)، وعلى استقبال محاولات الكتل السياسية «التوحيدية» بحذر بالغ كوسطاء بينهم وبين الشيوعيين^(٢).

٣) ومع ذلك، ومع بعض الإستثناءات القليلة (خصوصاً في بريطانيا واسكتلندا) حرصت كل التنظيمات الاشتراكية تقريباً على ان لا تهمل القطيعة مع العالم الشيوعي نهائية (رغم ان هذا العالم لم يكن يبادلها نفس الاهتمام).

وبناء على هذا عارضت التنظيمات الاشتراكية دائماً كل تدخل من جانب الدول الرأسمالية ضد الاتحاد السوفياتي، واحتجت ضد التدابير الاستثنائية المتخذة من جانب مختلف الحكومات ضد الشيوعيين.

(١) تراجع مثلاً منشور ليون بلوم «الشفية والاشتراكية».

(٢) كما هو الحال مثلاً، في فرنسا، بمحاولة «الحرب الاشتراكية الشيوعي» الذي شُي لها بعد «حزب الوحدة البروليتارية» (مع بول لومس، وبتروس فور Petrus Fauré، الخ)، وقد اصطلح دائماً برغبة الابتلاع من قبل الفرع الفرنسي للاممية العالمية، ويشهد الحزب الشيوعي الفرنسي.

فضلاً من ذلك، وحتى تجاه الثورة السوفيتية، والنظام السالتي، استمرت غالبية واضحة جداً من الأحزاب الاشتراكية الأوروبية، وهي تشجب الأساليب، من جهة، في اعتبار أن هذا النظام السوفياتي يشكل النموذج، والامل الاول لمجتمع جماعي^(١) حق، ومن جهة اخرى، في الامل بأن لا تكون الدكتاتورية السالتيه آلا عابرة، وانها ستزول بصورة تدريجية اجلاً ام عاجلاً لصالح اشتراكية حقة^(٢).

وقد عبّر جورج غنسد تماماً عن حرج الاشتراكيين هذا تجاه الشيوعيين اللينين: وهذا ما اوصلت به كل حياتي، وما شجبت كل حياتي بأن واحد.

ياه) في مواجهة الفاشية: اوهايم وضياح -

ان ضياح الاشتراكيين الايطاليين العاجزين عن تنسيق دفاع مشترك مع اللينين امثال بورديغا- غراسمي، امبرتو تراسيني، لوجي لونغو، باليرو نوغلياتي، تجاه الفاشية الموسولوية، كان شاملاً. لقد وقع أكثرىو الحزب الاشتراكي (سرأتي)، بعد ان زايديو على ثوروية الشيوعيين، وبعد ان ادانوا (الاصلاحيين) (فيليبو توراتي، رودولفو موندولفو، كلوديو تريفس، الخ) وادحوا مكابهم، ووقعوا في احبولة موسوليني، عندما ارتضوا ان يعقدوا مع هذا الاخير «ميثاق سلام» من شأنه اذابة تعبئة الجماهير العمالية، وتشجيع الطبقات الوسطى على الاستسلام للفاشية.

وانطلاقاً من سنة ١٩٢٦، عندما خلع موسوليني قناعه نهائياً، اقتنعت جماعات من «المقاومين» الاشتراكيين، تتكلم حول حركة «عدالة وحرية» المؤسدة سنة ١٩٢٩ من قبل كارلو روسيلي الذي اغتيل في فرنسا سنة ١٩٣٧)، بان النضال ضد الشمولية Totalitarisme، لا يمكن ان يكون فقط. شأن البروليتاريا ضد الطبقات المنضمة الى الفاشية، بل يقتضي توحيد ومماسك كل المجموعات وكل التيارات الديمقراطية والتقدمية المتحلة ضد الديكتاتورية. وادوست هذه الحركة باشتراكية «جديدة»، لا يمكن ان تولد مباشرة من ثورة بروليتارية. وكان من الواجب عليها. احتياطاً، وطيلة سنوات طويلة ان تقبل باقتصاد ذي علة قطاعات، وان يحمي نفسه من نزعاته الذاتية المناوئة للشمولية، وذلك بابدال المركزية الحكومية والبيروقراطية، بالديمقراطية المحلية والصناعية. واخيراً، وبصورة متاعرة، فهم هذا الجيل الجديد من الاشتراكيين (المهاجرين والمتخفين) ان النضال ضد الفاشية يتطلب عملاً متفقاً عليه فيما بين الليبراليين والاشتراكيين والشيوعيين على المستوى الاوربي.

في فجر النازية، وجدت الحركة الاشتراكية الالمانية نفسها، هي ايضاً، ضعيفة جداً. ففكرة الاشتراكية الالمان ظلوا - بدون ردة فعل تجاه خطي يروونه تماماً، مرهوين من ابعاد الحرب الاهلية،

(١) ذلك كان حال رجال امثال النمسيين ابلر ولوثوبير (راجع هذا الأخير، الأمية والحرب، ١٩٣٥) والنشفيكي دان Dan ، والفرنسيين دونوا Danols وزيروسكي Zyromski.

(٢) تلك كانت دلائل الاطروسة المدعومة من قبل ليون بلوم حتى سنة ١٩٣٩.

غير متجربين للرد على عصف النازيين اليومي، وذلك بترك ميليشياهم الاشتراكية (الرايخبانر شوارز-روث-غولد)^(١) تعمل، تاركين لخصومهم المبادرة بشأن برامج الإصلاح الاقتصادي والمالي- على اقتناع (مثل الشيوعيين) بأن الرأسمالية الألمانية الكبرى سوف توقف تقدم النازية، التي رفضوا أن يروا فيها حركة جماهيرية ذات جذور عميقة، وليس مجرد لعبة بيد كروب Krupp وThyssen.

وكانت ردة فعل الاعمى الثانية تجاه النظم الفاشية هينة ولينة. في سنة ١٩٢٩ (مؤتمر بروكسل) ركز فاندرفلد Vandervelde وأوتوبير OnO. Bawer، كل اهتمامهما على رأسمالية الولايات المتحدة، معتبرين الفاشية كتخلف، نافه للمظاهر «الرأسمالي».

وفي مؤتمر فيينا سنة ١٩٣١ اتضح الحوف الذي اثاره صعود النازية. ومع ذلك، اعتبرت مسؤولة عن ذلك... معاهدة فرساي، والصناعة الألمانية الكبرى، الخ. وفي محاضرة اقيمت في باريس خلال شهر اب سنة ١٩٣٣، عرضت بصورة أكاديمية، كل أنواع «تبريرات» النازية وكل «العلاجات» لهذه «المصيبة»، وكان هناك شبه إجماع على قرار يركز على النضال الاشتراكي للطبقة العاملة، ضد الرأسمالية، والفاشية والحرب بأن واحد. ورفض مناورات الجبهة الموحدة، المقترحة من قبل الشيوعيين، (الذين قلنا فكروا، مع ذلك، في ضم قواهم الى قوى الاشتراكيين في ألمانيا)، وللغربة اكد هذا القرار العزم على توجيه كل الجهود نحو توحيد الحركة الثورية البروليتارية. واخيراً تقررت مقاطعة المثلية، والرجوع الى جمعية الأمم، وعدم تعاون البروليتاريا، في حالة الحرب، الخ. ولكن هتلر كان قد استلم الحكم في ألمانيا...^(٢).

٢-٢. في مواجهة الحرب

بعد حرب الحبشة، أصبح من المؤكد أن مقاومة الفاشية لا يمكن أن تنجح بفعل معارضة القوى الداخلية وحدها (حتى ولو تضمنت العناصر المناوئة للفاشية، وهذا امر لم يتم الا جزئياً في اسبانيا منذ تموز ١٩٣٦ - حتى ١٩٣٨): ان الدفاع يجب ان يتخذ عليه بعمل دولي في الديمقراطيات. وهنا يبرز في كل مكان اضطراب الاشتراكيين، المقسمين تقريباً في جميع البلدان. لقد ظل القسم الأكبر منهم اسير السلمية التقليدية المطلقة السائدة في الاعمى الثانية. اعلن ليون بلوم في كانون الثاني سنة ١٩٣٧ وهو يدافع عن سياسته اللاندخلية في اسبانيا «ان حكومي مسألة بصورة اساسية، انها مسألة بمنف»^(٣). وفي البلدان الصغيرة - باستثناء البلدان المنخفضة - التزم

(١) حين أعلن المستشار دولفوس Dollfuss، سنة ١٩٣٤ حول الميليشيات الاشتراكية في النمسا، أعلنت هذه الميليشيات الحجاج والبالس (الذي قمع خلال عدة ايام مع ذلك).

(٢) في هذه الفترة فضل ليون بلوم، مع الغالبية العظمى في الفرع الفرنسي للجمعية S.F.I.O تقديم سلمية على معارضة النازية. وفي حزيران سنة ١٩٣٣، كتب يقول أن واجب فرنسا تجاه هتلر هو «عدم رفض أيةبادرة سلمية حتى ولو نعمت بها بيد مفترضة بالدم» (نوفمبر ١٩٣٣/١٤).

(٣) سيطرت سلمية ماكملند هندرسون لسويدي على حزب العمال البريطاني حتى سنة ١٩٣٥. في هذا التاريخ حل اتي وارنست بيغن الحزب على تبي سياسة المقاومة تجاه الدكتاتوريات، وعلى الاستعداد للحرب.

الاشتراكيون بالحياد الحذر^(١). وبعد ميونيخ (أيلول ١٩٣٨) قبلت اكثرية الفرع الفرنسي للاممية العمالية S. F. I. O، مسئلة (ليون بلوم) او متحمسة (بول فور) بانفاذ السلام والتخلي عن تشيكوسلوفاكيا.

وكانت تلك نهاية موقف لم تتخل عنه اجهزة الاممية الثانية منذ سنة ١٩١٩. وقبل سنة ١٩١٤ كان جورس يرى في التحكيم «الثورة» التي تزعزع اركان الامبريالية والعسكرة. وعقب سنة ١٩١٩ علق مؤتمر برن كل آماله على «عصبة الأمم» وحلف الشعوب، لا حلف الحكومات، واورسل امره المزدوج بالتحكيم وبتزاع السلاح الكامل، حتى ولو كان من جانب واحد^(٢). واوصت الراديكالية الشككية التي نادى بها قرارات الاممية الثانية من قبل الفقهاء النصارويين، بحرب طبقية محتومة ضد البرجوازية والرأسمالية، ولكنها اوصت بذات الوقت بتزاع السلاح الشامل، ويرفض رصد الاعتمادات العسكرية (مؤتمر هاننبرغ سنة ١٩٢٣، وفي آب ١٩٣٣ اعلن مؤتمر باريس مايل: «لا يجب على عمال البلدان الديمقراطية ان يستسلموا لفكرة الحرب حتى ولو قدّمت هذه الحرب كوسيلة لتحرير الشعوب المستعبدة». اما الاضراب العام فيجب ان لا يعلن إلا اذا رفض التحكيم الدولي بصورة نهائية من قبل الحكومة المتدنية.

ووجد الهجوم الاثاني على بولونيا في ايلول سنة ١٩٣٩ الحركات الاشتراكية اما عظيمة (ايطاليا، المانيا واسبانيا)، او غير آبهة (البلدان السكندنافية)، او مقسومة (فرنسا). واذا كان اكثر كبار الزعماء الاشتراكيين الفرنسيين والبريطانيين قد استفاقوا متأخرين، فان قسماً كبيراً من جماهيرهم لم تكن مقتنعة بان الحرب التي اخلت في الظهور هي معركة ضرورية.

٣) الاشتراكيون ومشكلة الحكم.

بعد نهاية حرب ١٩١٤-١٩١٨ شعر كل اشتراكي اوروبياً تقريباً - باستثناء الاجتماعيين الديمقراطيين الالمان (المدفوعين اضطراراً الى الاشتراك بالحكم) - بالندم لاشتراكهم في حكومات والاتحاده ايام الحرب. وعادت الاحزاب الاشتراكية، الراحية في العودة الى الارثوذكسية الماركسية الضيقة، الحريصين على عدم الاشتراك في سياسة الحكومات التي زادت بها الثورة السوفياتية محافظة، الى المعارضة التي لا هوادة فيها. ولكن هذا الموقف لم يدم طويلا. ولكن مسألة الاشتراك في الحكم او الاستيلاء على السلطة او ممارسة الحكم اثارَت المجادلات والتمزقات.

أ) البلدان السكندنافية وبريطانيا:

سرعان ما وجدت الحركات الاشتراكية الأقل تشبهاً بالماركسية، وبالايدولوجية الثورية،

(١) ذلك كان حال الاشتراكيين البلجيكيين، ومع ب هـ سالك وهنري ديجان وحده فاندرفلد المجوز احتج، وكذلك كان حال الاشتراكيين الدانمركيين والسويديين والنرويجيين والفنلنديين.

(٢) في سنة ١٩٣١ كتب بلوم ان المبادرة المصرية في تزاع السلاح من طرف واحد في فرنسا يكون لها (فضل القدره بالنسبة الى الآخرين) ومشاكل السلم، وفي سنة ١٩٣٢ كتب بقول: «كل ما ازداد الخطر في العالم كلما توجب تزاع السلاح» (تاعتنت).

والسبيل سالكة، دون ان تضاهيها الاعترافات العقائدية. ذلك كان حال الاحزاب الاشتراكية في البلدان السكندنافية مع بعض التغيير. فهذه الاحزاب توصلت في السنوات ١٩٢٩ - ١٩٣٠، باستثناء فنلندا الى تشكيل حكومات تسدها جامعات صغيرة من الليبراليين او الزراعيين. واستطاعت هذه الاحزاب، وهي تسير باطمئنان في طريق الإصلاح الحلاقي، ان تبني هذا التصريح للسويدي فوت Voug: ولتقلل الكلام عن مشكلة الحكم والثورة ولتستول على الحكم عندما نفكر، ولتقلل الكلام عنه. في السويد نحن نتكلم قليلاً عن صراع الطبقات، ولكننا نعمل في مصلحة البروليتاريا، (مؤتمر باريس سنة ١٩٣٣) هذا الموقف العمل لم يكن بدون مخاطر كما ثبت ذلك من تجربة حكومتين عماليتين في بريطانيا. وبدا العمال الذين كانوا يواجهون أزمة اقتصادية قاسية، والذين كانوا يحتاجون الى دعم الليبراليين، فزعين جداً وتقليديين جداً في سياستهم الاقتصادية. وادى غياب برنامج دقيق والانتهازية، بدون عقيدة، في بريطانيا الى وقوع حزب العمال في أزمة انتهت باستبعاد بعض القادة: ماكدونالد، ستودن. وبعد ذلك تمسك الحزب وهو في المعارضة (حتى سنة ١٩٤٠) بصورة تدريجية وعمل بعناد من اجل وضع برنامج بناء بقصد العودة المحتملة الى الحكم.

ب) العقبات العقائدية: النساويون والفرنسيون. -

في أعقاب إتفاقيات السلام، كان بإمكان الإشتراكيين النساويين، وهم الحزب الأكثر عدداً، ان يتغلبوا من الحكم، لكي يحققوا سلبياً نظاماً إشتراكياً. ولكنهم لم يذهبوا الى نهاية هذه الإمكانية، لوعيهم (كما يقول فريدريك أدلس)، ان مسألة انتصار البروليتاريا هي - قضية البروليتاريا العالمية، وليست فقط قضية إستلام الحكم في بلد ما^(١).

ظل الإشتراكيون النساويون أسياد فيينا، مع خضوعهم للأصول الديمقراطية ولكنهم كانوا دائماً أقلية من جراء تكتل الاحزاب الأخرى في مجموع البلد. وفي المعارضة دعم الإشتراكيون النساويون. بان واحد، الديمقراطية وضرورة مساكنة الدكتاتورية الثورية لكي يفسلوا الرداء الرجعية. وأخيراً، اعتبر الماركسيون النساويون وهم المؤمنون بالخمسة الضيقة، أن الثورة الإشتراكية سوف تتولد حتماً من الأزمة الملائمة للنظام الرأسمالي وترفعااته الدنيا. وبانتظار هذا والحدث كانوا يدبرون بشكل ممتاز شؤون فيينا التي مكثهم «ثأريتها» من الاستيلاء عليها. لكن دولفيس ١٩٣٤ ثم هتلر قضيا على قوتهم.

في فرنسا بصورة خاصة كان النقاش حول موقف الإشتراكيين من الحكم حاداً وكان النقاش

(١) إن عصبة الأمم كانت تترافق النسا عن كثب. وقد عارضت ضم هذا البلد إلى الجمهورية الألمانية رغم أن الإشتراكيين النساويين كانوا من أنصار هذا الضم

يجري تحت الهيمنة الكاملة لصورة ليون بلوم، الزعيم غير المنازع للفرع الفرنسي للأمية العمالية، بعد مؤتمر تورس^(١).

قال ليون بلوم «اليساري»: «إن الإستيلاء الثوري على الحكم الثوري الذي هو هدفنا، يعني وضع اليد على السلطة المركزية... بأية وسيلة كانت... وليس هناك من إشترائي واحد يوافق على الإنفلاق داخل الشرعية». (تورس، ١٩٢٠). ويمكن الإستيلاء على الحكم بشكل احترازي، دفاعي، لقطع طريقه على الفاشيستي أو من أجل إفراغ الرأسمالية من قدرتها على المقاومة أو الإعتداء. ولكن دون أن تسترسل للوهم القائل بأن ممارسة الحكم ضمن هذه الظروف يمكن أن تحقق الإشتراكية ولو بصورة جزئية». (مؤتمر باريس آب ١٩٣٣). وزايد القادة الرئيسون للحزب، بول فور، ج. ب. سيجيراك على هذه الفسدية (نسبة الى غسد) الجديدة الظاهرية. وفي مؤتمر الفرع الفرنسي للأمية العمالية في آيار سنة ١٩٣٦، وبعد فوز الجبهة الشعبية في الانتخابات، كان القرار النهائي غير دقيق: «إذا تجاوزنا المرحلة القائمة... فعل الحزب أن يوجه سيره ونشاطه نحو شعار كل الحكم من أجل كل الإشتراكية». ان القضاء الكامل على النظام الرأسمالي، هو الذي يبقى وسيستمر باقياً، الى ان يتحقق بصورة كاملة، الهدف الثوري لحزبنا، وهو المقدمة الضرورية لبناء النظام الإشتراكي، ولكن بعد ١٩٣٣ اخذ بلوم يلح على «فاروق»، بين «الإستيلاء على الحكم» و«ممارسة الحكم». الإستيلاء على الحكم هو العمل الثوري الوحيد من حيث انه يهدف الى التحطيم الكامل للنظام الرأسمالي وإلى التحول الإجتماعي: والإشتراكيون لا يتخلون عن ذلك، ويعلمون ان هذا التحول محتوم بسبب... تطور المجتمعات: (لكي تكون اشتراكياً ١٩٣٣). ونتيجة لذلك لا يستطيع الإشتراكيون، وهم يرفضون الإستيزارية، أكثر من ان يساعدوا حكومات اليسار على العيش (جهودنا البرلمانية، ١٩٣٣). و«ممارسة الحكم» تعني الإدارة التي يمارسها الإشتراكيون، لأسباب إستثنائية قليلاً ومن أجل أهداف محددة، داخل النظام الشرعي القائم في إطار الرأسمالية ومع احترام الأصول الدستورية المقررة. من أجل أية هاية؟ كتب بلوم سنة ١٩٣٣ يقول: «من أجل تسريع وتيرة التطور الرأسمالي الذي يقود الى الثورة».

(١) كان ليون بلوم يخرج دار المعلمين، ثم حققاً في مجلس شوري الدولة، حتى سنة ١٩١٩، ثم باحثاً ونقاداً أدبياً في المجلة البيضاء طيلة سنوات طويلة قبل الحرب. وكان شديد الحساسية، قليل الاختلاط بالناس، متحفظاً، لا يجب الخطابة. ولم يكن رجل أفعال، وكان قليل الاستعداد ليصبح زعيم حزب سياسي. وظل جورجس ملهملد للتدريس. وقد كان دائماً ينهي أحاديثه التي شمه، بلفظي على الجرسية وأنه من الواجب أن نجد نفس الشخص في «السلطات الجديدة بين غوته وإكermann» (١٨٩٧-١٩٠٠)، ولي «عمل للسيرة البشرية» (١٩١١-١٩١٤): أخلاقي ينتم بالنيل والكرامة أكثر من اهتمامه بالفعالية، أخلاقي يرى وأن الإشتراكية هي أخلاق ودين مقدار ما هي حقيقة. وفيه من جورجس. اما هي العاطفة التي تميز رجلاً كهنوت مع جبهة اندري جيد. انه سنة ١٩٠٠: كان يصحب ب: كما ديتروي وبيري ونيس وروسست.

في سنة ١٩٣٦ مارس ليون بلوم اول تجربة حكومية للإشتراكيين في فرنسا^(١)، بغليط من الامل والخوف. «والهم معرفة امكانية تأمين الانتقال والترتيب بين هذا المجتمع والمجتمع الذي يعتبر تحقيقه النهائي غايتنا وهدفنا». (٣١ ايار ١٩٣٦)، ورغم انه سبق له ان اعلن سنة ١٩٣٣ «ان اي اشتراكي لا يوافق على الإسلام للحبس داخل الشرعية»، فانه خضع لقرار مجلس الشيوخ قلب حكومته، ولم يجرؤ على التدخل لصالح الحكومة الشرعية في الجمهورية الاسبانية. وفي محاكمة ريبون سنة ١٩٤١ علق ليون بلوم بنفسه على «تناقضه»: انه لم يسعى الى الحكم، وقد ابعده عن حزبه ما استطاع، ولكنه هل كل حال اضطر الى «ممارسة» الحكم. ولكن بعد ١٩٣٦، وعلى عتبة التجربة اخذ يفلسف فشله الذي «لم يكن يترقبه لحظة واحدة»: «نحن لا نستطيع ان نعمل شيئاً آخر غير إعداد الافكار والأشياء، من اجل عجيء النظام الاشتراكي الذي ليس بوسعنا حتى الآن ان نحققه في الوقت الحاضر» (٣١ - ٥ - ١٩٣٦، ممارسة الحكم).

ج) «الحكوميون» من حيث المبدأ -

تنادى فريق صغير جداً من برلاني الفرع الفرنسي للاممية العمالية^(٢)، لمواجهة «الاعيب» ليون بلوم، متلوعين بحاجة الحزب الاشتراكي الى تطبيق الميولوجيا القديمة والى الاشتراك في الحكم من اجل تحقيق اشتراكية جديدة. وبعد ان رفضت اطروحاتهم، انتهوا الى الخروج من الفرع الفرنسي للاممية العمالية وذلك بسبب «اشتراكية جديدة» ملوثة، من بعض جوانبها، بمواضيع عدة «تسلطية».

بالمقابل، في بلجيكا، ان اغلبية الحزب العمالي البلجيكي هي التي سعت بصورة تدريجية من سنة ١٩٣٥ الى ١٩٣٩، وبعد رفضها الرسمي للماركسية في طريق ممارسة الحكم من اجل الهدف المزدوج: (والمحدود جداً): حل الازمة الاقتصادية «بالتخطيطية» وتأمين حياض بلجيكا استراتيجياً للحرب. وكان اهم زعماء الاتجاه الجديد هم: ب. هـ. سباك (المرتد عن موقفه المتطرف والمحجج جداً للشيوعية)، وبصورة خاصة، هنري مين H. Min، فقيه «التخطيطية» ورفض الماركسية.

(١) كان للفرع الفرنسي بعد سنة ١٩١٤ أكثر من مئة نائب في مجلس النواب.

وكان له: (١٠٦) سنة ١٩٢٤

و ٩٧ سنة ١٩٣٢

و ١٤٦ سنة ١٩٣٦

ولد رفض «الاشتراكي» في حكومات كارل اليسار.

Montagnon, Marquet, Déa Remudel, et de plusieurs, et pendant quelque temps vivement Aurioi, Paul Bonheur, voir P. (٢)

795-796.

٤- البحث في الماركسية

الف) هنري دي مين -

ان كتاب «ابعد من الماركسية»^(١) للمؤرخ سنة ١٩٢٧، يضم الاطروحات الاساسية عند هنري دي مين، الا ان هذا الاخير شرح تطوره الفكري في مؤلفات لاحقة (خصوصاً: المفرد، ١٩٤٨، والفكرة الاشتراكية ١٩٣٥).

ان حرب ١٩١٤ وضعت الشك العنيف في الماركسية كنظام تفسيري: فالجماهير، بروتليارية ام غير بروتليارية، كانت مأخوذة بالتيار الماطفي الوطني دون ان تأبه الماركسية بذلك. وانتهى مشهد الاجتماعية الديمقراطية (والحزب الشيوعي) في ألمانيا من سنة ١٩٢٢ الى ١٩٢٦، الى افهام هذه الجماهير بعدم ملائمة الماركسية.

ودفع دي مين، من جهة الى ابعد مما ذهب اليه برنشتاين. فهذا الاخير لم يخاصم الا اسلوب التأويل الديالكتيكي لفلسفة تاريخ الماركسية. اما دي مين من جهته فقد هاجم الجذور: الحتمية الاقتصادية والمغلالية العلمية.

فهو يرى وان التأويل السبي والعلمي للصيرورة التاريخية قد يوضح الظروف والعوائق التي تقف بوجه تحقيق الارادة الاشتراكية. الا ان هذا التأويل لا يستطيع تبرير القناعة التي تنطلق منها هذه الارادة. «اطروحات هينيم»^(٢) Heppenheimer. ان الصراع الطبقي بالنسبة الى العمال هو الشرط المسبق لكل مطالبة اشتراكية لاحقة من اجل ازالة الظلم الذي يشكون منه الآن: ولكن لكي يؤدي هذا التحرير لطبقة، الى تحرير البشرية جمعاء، يتوجب عليه ان يبرر اهدافه واساليه، لا بالمصلحة الخاصة، بل باحكام قيمة ذات صلاحية بشرية عامة. . . وبالاجمال يتوجب بدلاً من اشتقاق الاشتراكية من الصراع الطبقي، اشتقاق الصراع الطبقي من الاشتراكية. (نفس المرجع)

ان اشتراكية هنري دي مان هي في اعماقها ارادية اختيارية ومركزة على الاخلاق. انها تعبر عن مقتضيات التعاليم الاخلاقية التي تبرر الدوافع وراء الرغبة في الاشتراكية.

وان الاشتراكية هي نزعة من نزعات الارادة نحو نبع اجتماعي عادل. وهي تعتبر مطالبها عادلة لانها تحكم على المؤسسات وعلى العلاقات الاجتماعية سناً لضابط اخلاقي مقبول كونياً.

(١) كتب المؤلف في ألمانيا (حيث تلقى دي مان ثقافته الماركسية) تحت عنوان «سيكولوجية الاشتراكيين» والعنوان الألماني يبدو افضل من العنوان الفرنسي من حيث إشارته إلى أن انتقاد الماركسية من قبل دي مين يركز على المحاجات السيكلوجيا للجماهير في المجتمعات الحديثة.

(٢) إن اطروحات هينيم (١٩٢٨) هي نوع من التكيف للعقيدة التي قدمها دي مان إلى جماعة من «الفنيين» المتكلمين للألمانية.

ان الاقتناع الاشتراكي يفترض اذاً وجود قرار فكري، قرار فردي وموجه نحو هدفه (نفس المرجع)^(١).

هذا الهدف المحدد للبشرية هو «أكبر تطوير ممكن لقدرتها على تصور الواقع، والجلب والخير وتحفيها». ان البروليتاريا غير مكلفة من قبل التاريخ بمهمة خاصة من اجل انجاز هذه المهمة. وبالمقابل، ان الصفة المطلقة والشاملة للتبريرات الاخلاقية، وللارادة الاشتراكية. يمكن ان تضاعف حية الطبقة العاملة، لان هذه الدوافع الاخلاقية هي «أكثر قوة» وأكثر «حدة»، من الدوافع الاقتصادية وحدها^(٢). هذه الدوافع تستجلب ايضاً نحو الفكرة الاشتراكية المؤمنين، والفلاحين والمتقنين، واخيراً اذا رأى كل فرد في «العمل الاصلاحى المباشر للاشتراكية» التنفيذ التدريجي والبرمي للفكرة الاشتراكية بالذات (وليس مجرد بدائل تحفيزية لعمل اشتراكي مستقبلي ودائماً غير ممكن الحصول)، فان شكوكية الجماهير تجاه «الاصلاحات» تزول.

وبالاختصار ان «الفرضية المادية» التي عفى عليها الزمن يجب ان تستبدل بفرضيات «سيكولوجية-طائفة». هنا عمل دي مان على تمهيد السيکوسوسيولوجيا الموجودة ضمناً في الماركسية. ان «دوافع» الاشتراكية كانت، حتى بشكل غير واضح، دوافع أخروية ودينية: في حين ان شيئاً لم يستجب لهذا التوقع. واليوم، وخلافاً لتنبؤات ماركس، تتجه الجماهير العمالية نحو البرجزة او تحاول، على نحو يري له، ان تزود «بثقافة من البدائل مقلدة البرجوازية الصغرى» (ما وراء الماركسية، الفصل ٨: الثقافة البروليتارية او التبرجن). ولم يحاول بيروقراطيو الماركسية ان يدوا الحوة التي تفصلهم عن الجماهير اللامبالية، الا «باصلاحات» غير هادفة. ان السوسيولوجية الماركسية فيما يتعلق بالدولة تبسطة وكاريكاتورية^(٣).

والنتائج هي بالتأكيد «ارادية» و«اصلاحية». يجب التضال يومياً من اجل تحسين وضع

(١) نزهياً لفصل خصص للخصبة الماركسية أورد دي مان هذه الكلمات لشئراً «الإنسان يريد الأشياء لنفسه». L'homme veut, Les choses doivent.

(٢) كتب دي مان مؤلفاً عنونه «لذة العمل» وفيه يبراهه المطالب الصغيرة للثقافات الطائفة نحن «العمل الهين» أي، باستعداد للشفة، وايضاً بصورة خاصة بتحمل المسؤولية وبالاقتلال الفردي للعامل بفضل الديمقراطية الصناعية.

(٣) ما وراء الماركسية، الفصل السادس. يتردد دي مان على العرف القاضي باستعمال كلمات «هولة» و«برجوازية» و«راسمالية» كبديل، ان التحليل الدقيق لمختلف وظائف الدولة ومختلف الوسائل الاحتماكية، لمحورة قوية يدل على ان هذه الوظائف لا يقوم بها «راسماليون» بمقدار ما يقوم بها متقنون. إن الدولة تتلقى، إلى حد ما، ضغط القوى الراسمالية، لكنها تظل بجانبها، إن الدولة هي قوة معقدة، ذات عناصر كثيرة وغير متجانسة. وبما عملها، ليس هو مجال «الانتاج» بل حقل العلاقات الحرفية والسياسية، في النظام الراسمالي، او في النظام الاشتراكي، «والدولة» هي الموظفون، ورجال السياسة، والصنفون، وليس الراسماليون ولا العمال. والمشكلة السياسية الحقة ليست ثلثين عوية الدولة والارادة الشعبية، لان ذلك أمر مستحيل، بل، تنظيم رقابة فعالة على الدولة بواسطة الارادة الشعبية. إن الحذر الشعبي وحصصه حلو الاشتراكيين، تجاه «حكام» الدولة أو تجاه الأحزاب، له ما يبرره، ويجب ان لا يصبح نظرية «أنا ناعد في كل مكان توراً» عديداً في العلاقات بين «الجماهير والقادة». يجب أن يُعطى الرجال الذين تتجسد فيهم الدولة، الدافع لكي يندموا «المجموعة» وعندما تصبح الدولة تدريجياً أقل ظلالاً.

الشغيلة^(١)، وهذه اول خطوة نحو جهل لا يكل من اجل رفع مستوى القيم الاخلاقية والجمالية في احتياجات الجماهير. وعمل هذه ان ترجع الى التقوى الدينية التي بعثت الاشتراكية في بداياتها. ويتنقل هنري دي مان الى الواقع فيجمل من نفسه رسول «التخطيطية» اي رسول بناء متراضع انما تتماشك القياسات العملية الموجهة للجهد، المقترحة لاهداف ووسائل من اجل تحسين عام المستوى المعيشة، وظروف العمل وللامن الاقتصادي والاجتماعي. ويوصي كتابه «خطة عمل»، المعتمد من قبل الحزب العمالي البلجيكي، سنة ١٩٣٣، ببعض التأمينات، وشركات ذات اقتصاد مختلط، وسياسة اقتصادية توجيهية، وباصلاح للنظام البرلماني.

وفي سنواته الاخيرة اعترف هنري دي مان نفسه بان افكاره قد ايقظت بعض الاصداء في كل مكان تقريباً الا انها لم تعتمد في اي مكان من قبل غالبية الاشتراكيين الاوروبيين^(٢).

بام) الفرنسيون والجدده (néon) -

سنة ١٩٣٠. نشر نائب شاب من الفرع الفرنسي للجمعية العمالية، مارسيل ديات كتاباً عنوانه «ابعاد اشتراكية» يحتوى على كل الاطروحات التي يجب التمسك بها في وجه ادارة الحزب الاشتراكي^(٣).

واشتراكية ديات Déat الجديدة (الذي لم تكن له ثقافة ماركسية) معادية بعنف للرأسمالية (حول هذه النقطة ديات لم يتغير اطلاقاً) ومعادية بتصميم للفاشية (ولم يظل على ذلك).

هذه الاشتراكية ليست برولينارية؛ انها تعمل مع -ومن اجل- كل المستغلين: عمال، فلاحون، حرفيون، مستأجرون، متقاعدون، والمغبونون... على الاشتراكية ان توحد فيما بينهم بوجه كل الذين يسيطرون على مقاليد الامور والقوى. وذلك ضمن ثلاث مراحل:

- اضعاف الصيغة الاشتراكية على السلطة وذلك بتوسيع رقابة الدولة حتى تشمل الحياة الاقتصادية.

- اضعاف الصيغة الاشتراكية على الربيع: تمويل الضمانات الاجتماعية وذلك بفرض الضريبة العالية جداً على الارباح.

- اضعاف الصيغة الاشتراكية على الملكية: تطوير التعاضديات بشكل واسع.

(١) إن أفيدُ بجروراً جديداً في حي عمال، لو روضة ازهار أمام منزل عمالي اكثر مما القدر نظرية جديدة حول صراع الطبقات. (الفصل ١٦٠).

(٢) واطلاقاً من سنة ١٩٣٧ يس دي مان -الذي كان يناوئ العاشية عند سنة ١٩٣٣ (يراجع كتابه «الاشتراكية البناء»- من قدرة الديمقراطية على مقاومة هجوم الأنظمة الكليانية، ومن قدرتها على تحقيق «الاشتراكية البناء» وفي سنة ١٩٤٠، أوصى الاشتراكيين البلجيكيين بعدم مقاومة الحضل لأن الطريق ظل سراً أمام مطلب الشعب: السلم الأوروبي والعدالة الاجتماعية، وظل أكثر من أي وقت مضى معادياً للرأسمالية. في سنة ١٩٤٣، فاطم الألمان وارحل إلى سويسرا حيث مات.

(٣) سنة ١٩٣٨ خصص انشره غليب تليقاً حاراً على كتاب هنري دي مان، ولكنه لم ينضم إلى الاشتراكية الفرنسية الجديدة، اشتراكية ديات وشركاه.

وفي نهاية هذه المرحلة الثالثة يستبدل الدولة بباركازي من «المدرء» الثقلين.

ولكي تتم هذه الانطلاقة يجري الاعداد للاستيلاء على الحكم بالاعتماد على كل القوى الاجتماعية المستمرة، وبصورة خاصة الطبقات الوسطى (اهتماماً بالواقعية)؛ ألما يجب، من منطلق واقعي، القبول ايضاً بالمشاركة في الحكم تحفيزاً للسبل وتهيئة للامور. وسار وراء ديات قسم مهم من الكتلة البرلمانية للفرع الفرنسي للاممية العمالية. وفي مؤتمر باريس سنة ١٩٣٣، ألح مونتانيون Montagnon على ازمة الاشتراكية، العقلانية، وعمل «جهلها» للحقائق المعاصرة، وصاغ ادريان ماركت Adrien Marquet الكلمات الاوامر الجديدة للاشتراكية الجديدة: امر، سلطة، امة^(١). واستبعد كل المجلدين Ncos، من الفرع الفرنسي للاممية العمالية في نهاية ١٩٣٣.

من معاداة الرأسمالية الى تمجيد السلطة، من معاداة الفاشية الى السلمية النهائية، سار ديات وماركت، في سنة ١٩٤٠، الى حد التعاون مع العدو.

جيم) نهاية مقارنة: شمير Schumpeter -

توصل دي مان والاشتراكيون الجدد الفرنسيون، وهم يقترون الذهب «الى ابعد من الماركسية» الى تصفيتها تماماً. من الطريف عرض ما توصلت اليه استنتاجات اقتصادي ليرالي كبير من ذات الحقبة هو: جوزف شمير Schumpeter.

لقد انتهى هذا الاخير-مطلقاً من وسائل تحليل مختلفة جداً عن الوسائل التي استعملها كارل ماركس، مبنياً خلال التحليل الاقتصادي عند هذا الاخير، -مع ذلك الى استنتاجات اجتماعية تاريخية مشابهة لاستنتاجات ماركس (يراجع: كتاب «الماركسية، الاشتراكية، والديمقراطية»، المنشور سنة ١٩٤١). ويرى شمير ايضاً ان «الرأسمالية» بسبب تطورها بالذات (وخصوصاً بسبب تطور «التفكير العقلاني» الذي هو محركها) سوف تندمر «من الداخل» وستحول الى اشتراكية. واذا كان شمير، اكثر من ماركس، قد اهتم بالعناصر السيكلوجية الاجتماعية، وبلعية النكسات او الارتدادات في الميكانيكيات الاقتصادية المتحولة بفعل دينامية الارادة البشرية، فان هذا الاقتصادي الليبرالي قد اهتدى الى «توقعات» كارل ماركس وبروها. وكنتشائم على الصعيد السياسي، لم يتظر شمير من الاشتراكية التي يتصورها، سيادة الحرية (حول هذه النقطة يستعير الكثير من باريثو Pareto). ومع ذلك، رسم بدون اقتناع كبير إمكانية التوافق بين الاشتراكية والحرية بفضل الاشتراكيات التقليدية، وباقامة لا مركزية ضرورية (بين هو طوباويته).

٢ - منذ الحرب العالمية الثانية.

مايزال البعد ينقصدنا للحكم على حركة الافكار الاشتراكية منذ ١٩٤٥ نكتفي هنا بذكر وتحديد الاتجاهات التي تبدو وكأنها تميز الحقبة الجديدة.

(١) عندما أرسل ليون بلم بوسط كلمة الشهيرة: «اعترف لكم اني مرتاح».

١٠- التجرد تجاه الماركسية

ان المواجهة الصريحة والمباشرة لمجمل الايديولوجية الماركسية هي نسبياً نادرة.

وبالمقابل لا تندر الانتقادات الجزئية للسوسيولوجيا الماركسية خصوصاً، من حيث تبسيطها وعصوميتها ولا واقعيته^(١). وفلمت اقتراحات، بشكل غير مرتب، وتكملاً وتصحيحاً، وشتم ابراراً نواقص صراع الطبقات، ويركز الاهتمام على صعود الطبقات الوسطى، وعلى التحولات المتلازمة مع الرأسمالية وعلى سيكولوجية الجماهير. الخ.

اما البناءات الوضعية، فاجراها يُفرض بصراحة عن الاطروحات الماركسية (دون ان يتوقف كثيراً عند نقدها). تلك هي بصورة خاصة حال العماليين البريطانيين الشبان الذين حرروا والمحاولات الغالية الجديده (١٩٥٢). لقد رسموا لانفسهم (بعد ان لاحظوا العجز والانهك الايديولوجي في حزبهم، وقتل تجرية السنوات ١٩٠٠-١٩٣٠، وبعد ان اخذوا كمسلمة ان الاشتراكية الادارية عند الغابيين الأول، وان الايمان بالتخطيط، لم يقودا مواد مخصوصة بأي فكر اشتراكي)- مهمة وضع نظرية حديثة للاشتراكية (ريشار. هـ. س. كروسمان Crossman) واليوم، المهمة الرئيسية للاشتراكية هي منع تركز السلطة، اما بين ايدي الكادرات العليا الصناعية، او بين ايدي البيروقراطية الحكومية- وبكلمة، هي توزيع المسؤوليات. وبالتالي توسيع حرية الخيار (ر. هـ. س. كروسمان). تجاه المجتمع التكنوقراطي والتدولن الحاضر- الذي لم يعد، بكل تأكيد، المجتمع «الرأسمالي» ولا حتّى المجتمع «الاشتراكي»- ان الاشتراكية لم تعد تنحصر بمطالب قد تجاوزها الزمن (خدمات اجتماعية مجانية، تأميمات، تشديد الترجيحية، اعادة توزيع الدخل عن طريق الضريبة المباشرة)؛ ان الاشتراكية لن تسترد حيويتها الا اذا عرضت، اضافة الى ذلك، على الشغيلة اشكالاً تعطيمهم والشعور بالمساهمة الفعلية في صنع القرارات (س. آ. ر. كروسلاند Crosland). والمساواة والمسؤولية، ذانك هما الموضوعان الاساسيان للاشتراكية. اما الوسائل فهي نحو الثقافة والمكتنات من اجل تفتح حر، ديمقراطية صناعية وادارة اجتماعية، تنظيم اجتماعي للصناعة، الخ^(٢).

وبدأت هذه الاجهزة القيادية في الأحزاب الإشتراكية الجهود في بريطانيا، وفي ألمانيا والنرويج والسويد، ولكن يبقى الكثير مما يجب عمله حتى في هذه البلدان.

٢- الوعي للمهمات الدولية المترتبة على الاشتراكية.

هنا يعتبر التجديد، بدون ادنى شك، الاكثر حساسية. فالبعث المنهجي في شؤون وسبل

(١) ولكن لم تعد هناك ملعة في الإشارة إلى هذا الانتفاذ قد بما بصورة خاصة في مقالات هجومة، وفي مؤلفات صغيرة ومعالجة وغير منهجية. التي لم تنفتح السبل إلى مؤلفات تفرى حتى الآن.

(٢) بلبل جهد مشابه في فرنسا، برامع جول موش Mock في مجلته Confrontation، واندره فليب في الديمقراطية الصناعية، والاشتراكية المخونة.

الاشتراكية وغاياتها، قد اتسعت، منذ ١٩٤٥، حتى شملت ابعاد المسائل الدولية التي تتحكم بمستقبل البشرية: خصومة الشرق والغرب، اخطار التخريب بالاسلحة الجديدة، نهوض القوميات الاسيوية والافريقية، المساعدة للبلدان المتطورة بشكل غير كاف، الخ. عديدون هم الاشتراكيون الذين وعموا بعنف، جرّي الفكر الاشتراكي المفرع تجاه هذه المسائل. ولهذا، غزرت المؤلفات والبحوث المتخصصة بهذه المسائل^(١). وبمعي هؤلاء الاشتراكيون ان الاشتراكية وحدها تستطيع الاجابة على هذه المسائل، انما لقاء ثمن: الجهد الجدي في التفكير. ان الفرق محسوس بين السلمية، والدولية الشمرية قليلاً لدى اشتراكي سنة ١٩١٩ - ١٩٣٩، واهتمامات الاشتراكيين المعاصرين بالنجاحة التقنية من التنظيم الدولي.

٣- التشدد المعادي للسوفييات.

ان العداء للسوفييات هو الظاهرة الابرز في الاشتراكية منذ ١٩٤٥. لقد ولى زمن «التعديلات» والمراعاة تجاه اللبينة السالينية. فالموجدة. والشعور بان مصر الديمقراطية الليبرالية مرتبط بال قوة الاقتصادية والعسكرية للولايات المتحدة قد دفعا معظم الاشتراكيين نحو «المعكر الغربي، (او العالم الحر)».

الا ان البعض احتفظ بالرغبة في الاستقلال تجاه الولايات المتحدة وحاول ان يجد في بناء الجماعة الاوروية وسيلة توازن نسبي. واكثر ندرة هم اولئك الذين يجددون للاشتراكية سبيل الحيادية النشطة في خدمة وتعايش سلمي وتعاون بين كل الدول المتطورة تقنياً من اجل خدمة الشعوب المتطورة بشكل غير كاف.

٤- سعياً وراء اخلاقيات

ظلت مشكلة إيجاد اخلاقية للاشتراكية، والتي كانت من هموم برودون، وبرنشتاين، وهنري دي مان، اللبني الاكبر للاشتراكية الحديثة.

وهذا الاحتياج يبدو اليوم مؤكداً بصورة جازمة جداً، بحيث يمكن القول ان كل تردد قد زال. ان الاشتراكية حسب قول البعض، هي وحدها، وقبل كل شيء، التأكيد على امر اخلاقي وهذا الموضوع قد سيطر ايضاً على فكر ليون بلوم (كتابه: على الصعيد الانساني، سنة ١٩٤١) كما عند اندره فيليب (الاشتراكية المخوفة، ١٩٥٧) وكما عند العمالين الانكليز الشبان.

ويجب ان نسجل هنا تلاقي هذا الاتجاه مع الاتجاه الذي اوتسم لدى بعض المثقفين الماركسيين اللبنيين المهومين «بالتحويلية او التصحيحية». انما تجب الاشارة هنا الى ان هذا البحث

(١) في فرنسا ذكر جول مورخ على المسائل الدبلوماسية والستراتيجية (براميس جنون الناس ولافون ١٩٥٤) واندره فيليب على ازالة الاستعمار وبناء أوروبا اشتراكية. وفي بريطانيا تعتبر هذه المسائل اهم المشترك لاثنتين بيجان (ببيل الخريف ١٩٥٠) وللفانين المجلد الشبان.

من اخلاقية لاشتراكية جديدة ادى الى تقارب - ارتسم في فرنسا عقب السنوات ١٩٣٠ - بين الابدولوجية الاشتراكية، وبعض الحركات ذات الاستلهام المسيحي^(١)، او الليبرالي. ودون ما رغبة في افتعال الثورات، التي كثير منها طويل الامد، وبعضها الآخر لما يرتسم بعد، يمكن الاستنتاج بان محاولات التجدد واعادة النظر في الفكر الاشتراكي جعلت الحدود الابدولوجية اكثر غموضاً مما كانت عليه قبل سنة ١٩٣٩ وخصوصاً قبل سنة ١٩١٤.

القسم الثالث: الفاشية والوطنية الاشتراكية مسائل المصطلحات: الفاشية والكيانية

في اللغة الدارجة، تدل الفاشية ليس فقط على عقيدة في ايطاليا، ولكن ايضاً على عقيدة في المانيا المحتلة وفي كل الانظمة ذات الاتجاه المشابه نوعاً ما (اسبانيا فرنكو، برتغال سالازار، ارجنتين بيرون، الخ).

وليس من الوارد اطلاقاً التخلي عن مثل هذا العرف العميق المترسخ. انما نجب الاشارة الى واقعة ان هذا العرف هو من اكثر الاعراف قبولاً للمناقشة: فهو يقرن بين مذميين - القومية الاشتراكية والفاشية - متماثلين من غير شك، من عدة نواح. الا انها قد ازدحمت في أطر مختلفة، كما ظهرنا بوضوحا مختلفة. وبكلام محدد، من الافضل اطلاق كلمة فاشية على ايطاليا موسوليني واستعمال كلمة «القومية الاشتراكية» عندما يتعلق الامر بالمانيا المحتلة.

وقد شاعت كلمة كلياينة (شمولية Totalitarisme) منذ عدة سنوات، خصوصاً في الولايات المتحدة على قلم كارل ج. فريدريك Carl J. Friedrich. والتعبير سهل، الا انه ينطلق هو ايضاً من مماثلة قابلة للجدل: بين «الدكتاتوريات الفاشية» من جهة والنظام السوفيتي من جهة اخرى. ولا ينكر كارل فريدريك الفوارق التي تفصل هذين النمطين من الانظمة، الا انه يرى:

١- «انها اكثر قرابة فيما بينها من اي نظام سياسي آخر.

٢- «ان الامر هو ظاهرة خاصة بالقرن العشرين، قرن التكنولوجيا الحديثة والديمقراطية الغليظة. ويرى فريدريك ومدرسته، ان الكيانية تختلف بعمق عن الاستبداديات، والدكتاتوريات، والتحكميات السابقة. في كتابه المعنون «الشمولية والدكتاتورية والفردانية» Totalitarianism and Autocracy الذي كتبه بالتعاون مع ز. بريزنسكي Z. Brzezinski، يرى فريدريك ستة ضوابط للكيانية:

١- «ايدولوجية رسمية، اي هيكلأ رسمياً لعقيدة شاملة يغطي كل مظاهر الحياة البشرية.

٢- «جهاز حزب فرد مقادير بيد «دكتاتوره».

(١) يكفي أن نذكر - بين الكثير - المجهود التي بذلتها مجلة «الفكر» أو «حركة» المسيحية الاجتماعية في فرنسا، وجهود ثلاثة من سبقي في ايطاليا حول موبه و«الفكر» تراجع الصفحة ٣٨٨.

- ٣- جهاز رقابة بوليسي .
- ٤- حصر كل وسائل الدعاية .
- ٥- حكر او حصر كل الوسائل العسكرية .
- ٦- الرقابة المركزية وتوجيه الاقتصاد بأكمله .

ويلاحظ ان خمسة من هذه الضوابط هي ذات طابع تأسيسي، وواحد فقط - الاول - هو ذو طابع ايدولوجي . واذا كانت مؤسسات مختلف البلدان «الكميانية» من جهات كثيرة متقاربة، فان المشابهة قلما تبدو فيما يتعلق بالايديولوجيات . ان استعمال كلمة «كميانية» من شأنه - او عند البعض - من اهدافه - اخفاء الفوارق المتعلقة في جوهر الانظمة، كما من شأنه الانحياز بالمقاربات التي ليست دائماً من النوع المُقنع .

اولوية العمل

ليست الفاشية عقيدة، واقل منها القومية الاشتراكية ايضاً، «عقيدتنا هي الفعل»، صرح موسوليني سنة ١٩١٩، ولم ينك يردد بان العمل يُفَضَّلُ القول، وان الفاشية ليست بحاجة الى معتد بل الى انضباط: كتب سنة ١٩٢٤ يقول: «نحن الفاشيت عندنا الجراءة على رفض كل النظريات السياسية التقليدية . نحن ارستقراطيون، وديمقراطيون، ثوريون ورجعيون، بروليتاريون ومناضون للبروليتاريا، سلميون ومعادون للسلمين . يكفي ان تكون لنا نقطة واحدة ثابتة: الامة Nation هاه . ولم يشعر موسوليني بالحاجة الى اعطاء الفاشية عقيدة الا حوالى سنة ١٩٢٩ - ١٩٣٠ . ومع ذلك كانت هذه العقيدة مبهمة وانهازية نوعاً ما .

اما هتلر، فقد رفض خلال الحملة الانتخابية، سنة ١٩٣٣، ان يقدم برنامجاً، وقال كل البرامج عبث، المهم هو الارادة البشرية؛ وكفاحي Mein Kampf هو سيرة ذاتية عاطفية ودعوة الى العمل اكثر مما هو مؤلف عقيدة . ان احاديث هتلر في الروشتنغ Rauschning هي احاديث رجل تملكه بعض الافكار الثابتة، وليست هي اطلاقاً افكار مُنظَر .

ان عقيدة موسوليني او هتلر، اوشيانو أورو تيرغ تنتهي اذاً الى عدد قليل من المبادئ، هي قبل كل شيء مبادئ عمل . ولكن الفاشية ليست فقط عقيدة موسوليني، والقومية الاشتراكية لا تقتصر على الافكار السياسية عند هتلر . ان المبادئ والمؤسسات هي اقل اهمية من الانتساب الى النظام، ان زيفان البعض وجرائمه هما اقل اهمية من التوقيع على بياض المعطى لهذا البعض . بعض المؤلفات، كمؤلف الدكتور فرنوا بايل F. Bayle «سيكولوجية واخلاقية القومية الاشتراكية» (P. U. F. 1953)، تنزع الى تقديم القادة كائنات منحرفين تماماً في معظمهم، او مختل الشعور فيزيولوجياً . ان هذه الاطروحة جديرة بالاهتمام، الا ان دراسة القادة يجب ان لا تنسب الاتباع . ويقول آخر، ليس من الاثني تحليل مضمون العقيدة الفاشية او العقيدة القومية الاشتراكية واغفال التنقيب عن الاسباب التي تفسر انتشارهما .

١- -قومية مغلوين -

ان الفاشية والقومية الاشتراكية قد انتشعا عن الحرب، انهما بالدرجة الاولى ارتكاس مهانة قومية امام الهزيمة، وهما يترجمان ايضاً ضياع المقاتلين القدامى الذين دمغتهم الحرب بعمق والذين شعروا انهم غرباء في وطنهم (يراجع رواية ارنست فون سالومون Ernest Von Salomon المنبؤون *Les Reprouvés*).

شكلت مجموعات المحاربين القدامى النواة الاولى للتنظيمات الفاشية وللقوميين الاشتراكيين^{٢٥} وفي فرنسا، هارضى فريق «صلبان النار» بشدة، النظام الديمقراطي، امام الكولونيل دي لاروك Le Rocque، وقبل ان يعقلوا معه نوعاً من التحالف النصفي. الا ان حركات المحاربين القدامى لم تعرف، في فرنسا على الاطلاق - فيما بين ١٩١٨ و ١٩٣٩، عن المجموعات المماثلة في ايطاليا وصورة خاصة في ألمانيا. اذ لم ينس المحاربون القدامى الفرنسيون مطلقاً انهم كانوا متصرين، والمحاربون القدامى الالمان انهم يتمتعون لامة مغلوبة بالطبع ليست الفاشية والقومية الاشتراكية فقط حركات حماس قومي. ان القضية هي قضية قومية من المغلوين او المهاتين.

٢- -والاشتراكية الحقة، -

ولدت الفاشية والقومية الاشتراكية من اليأس ومن الازمة، ومن البطالة ومن الجوع. وهي اول ما ظهرت ظهرت كمحركات يأس وعصيان ضد الليبرالية وضد خرافات الآلة والتقدم: ان اطلاق الحرية للمصالح الاقتصادية لا يثير الا الكوارث، والسلامة لا يمكن ان تنان الا عن شكل جديد من الاشتراكية: فكانت القومية الاشتراكية.

أكد غوبلز Goebbels ان القومية الاشتراكية هي «الاشتراكية الحقة» فهذه لا تقوم على اثاره الطبقات بعضها ضد بعض، بل حملها على العيش معاً، ولتوحيدها داخل الجماعة القومية. تصور معارضة للماركسية بكل تأكيد، الا انه يدخل ضمن نطاق تراث طويل: تراث فيخته Fichte و«دولته التجارية المغلقة»، وتراث ليست لينن و«نظامه القومي للاقتصاد السياسي» وتراث رودبرتوس Rodbertus، ولاسال Lassalle ودونغ Dühring، وتراث عقائدي الثورة الألمانية ومن بينهم يجب ذكر اوزولد سينغلر Spengler وارثومورفان دنبروك Arthur Moeller Van den Bruck بصورة خاصة. والمؤلف الابرز عند سينغلر - الاكثر تميزاً من كتابه «تقهقر الغرب». على شهرته - هو من غير شك كتاب الاكراه والاشتراكية. Prussentum und Sozialismus المنشور في ميونيخ سنة ١٩٢٠، وفيه يعرض سينغلر لرسالة ألمانيا: الدفاع عن حدود الحضارة الأوروبية ضد اسيا والاجناس الملونة. ان الديمقراطية السياسية قد تأخرت بسبب التصنيع وبسبب تعقيلة

(٢٥)يراجع حول هذه النقطة، ريتو ريمون René Remond، المحاربون القدامى والسياسة والمجلة الفرنسية للمعلوم السياسية، نيسان - حزيران ١٩٥٥ - ص ٢٦٧ - ٢٩٠.

مسرفة. يجب تطهير الاشتراكية من استادات الماركسية الى الدولانية والى صراع الطبقات ودمجها في التراث البروسي من الانضباطية ومن السلطة.

يعرض مولر فان دنبروك في كتابه *Das Dritte Reich* «الرايخ الثالث» وبان لكل شعب اشتراكيته؛ ولما كان ماركس يهودياً فهو غريب على الحس القومي؛ ان الاشتراكية القومية الحقبة ليست مادية بل مثالية؛ وصراع الطبقات يجب ان يحل محله التضامن القومي؛ وحدها الامة المتحدة تتوفر لها القوة اللازمة لكي تستطيع العيش في هذا العالم المضطرب.

اما موسوليني فيؤكد هو ايضاً بان الفاشية هي فلسفة وان هذه الفلسفة هي قبل كل شيء روحانية: «الدولة هي قوة، ولكنها قوة روحانية». هو ايضاً يدين صراع الطبقات كتب «الفاشية تناقض الاشتراكية التي تمجد الحركة التاريخية في صراع الطبقات وتتجاهل وحدة الدولة، التي تذيب الطبقات في حقيقة واحدة اقتصادية واخلاقية». ان شعلة حلة الفؤوس (الفاشي) هي رمز الوحدة والقوة والعدالة.

من المؤكد ان التصاريح «الاشتراكية» لدى الفاشيين تظل الى حد بعيد تكتيكية وشفهية. ورغم التوق الى تحقيق «الاشتراكية الحقبة» لم تنل الفاشية ولا القومية الاشتراكية من قوة الاوليغارشية (حكم القلة) او رأس المال الكبير؛ بل بالعكس، ان صناعي الرور ولومبارديا، وكبار الملاكين العقاريين الإيطاليين لم يقتصدوا في دعمهم هتلر ولموسوليني (يراجع كتاب دانيال غيران D. Guérin، الفاشية ورأس المال الكبير). وهكذا بدت الفاشية والقومية «الاشتراكية» كدكتاتوريتين محافظتين؛ موريس دوفرجه M. Duverger.

وقد أخذ قسم كبير من جيوش الفاشية والمطرية من الطبقات الوسطى، ومن كادرات الصناعة والتجارة، ومن الملاكين العقاريين الصغار. وتأخذ الدكتاتوريات زعماءها، وبصورة خاصة زعماءها الثانويين من الفئات الاجتماعية المهددة بان تصبح بروليتارية، والمحكومة عليها بالاعدام، من جراء التطور الاقتصادي، والتي تقاسي اشد المقاساة ايام الازمة.

احد مؤرخي سيرة موسوليني، باولو مونيلي Paolo Monelli، بذل جهده، حديثاً، لكي يثبت ان «الوئشي» كان المثال الكامل للبرجوازي الصغير (ميلانو- منشورات Gerzanti، 1904) Mussolini piccolo borghese اما لا يجب مع ذلك التسرع في الاستنتاج بان «الفاشية هي ثورة قامت بها الطبقات الوسطى». انها هي التي تقدم الكادرات، والخطوط الرئيسية للابدولوجية، الا ان الفاشية وجدت اتباعاً في كل الاراسط. حتى في الاراسط البروليتارية. ومن المهم فصح تصور، ينطلق من غوغالية بدائية تميل الى تقديم الفاشية كحركة بورجوازية صفري يمولها رأس المال الكبير، من دون اية مساهمة شعبية.

الواقع اكثر تعقيداً والمعلومات - غير الكافية لسوء الحظ - المتوفرة عن سوسيولوجيا الفاشية تثبت، تبانين الانتساب. في سنة 1921 كان عدد المسجلين في الحزب الفاشي 100,000 من

بينهم ١٨,٠٠٠ ملاك عقاري؛ ١٤,٠٠٠ تلجر و٤,٠٠٠ صناعي؛ و١٠,٠٠٠ عضو من المهن الحرة؛ و٢٢,٠٠٠ مستخدم (ثلثهم من الموظفين) وحوالي ٢٠,٠٠٠ طالب أي حوالي ٩٠,٠٠٠ عضو غير عامل، ولكن الستين ألفاً الباقين جندوا من بين العمال الزراعيين (الذين يشكلون الفئة الأكثر عدداً، ومن بين البروليتاريا المدينية. في ألمانيا، يوازي منحى المتسعين إلى الحزب القومي الاشتراكي، تقريباً، منحى البطالة (يراجع جدول الصفحة ١٩٠ من كتاب السيد كروزي M. Grouzet، العصر الحديث ١٩٥٧ P. U. F.).

٣- الفاشية كشعر -

قدمت الفاشية إلى هذه العناصر الآتية من جميع طبقات المجتمع إيماناً مشتركاً، كتب روبرت برازيك R. Brasillach والفاشية هي شعر القرن العشرين بالذات». وقبل أن يقدم بقليل أعلن إخلاصه ولفاشية الكونية للحشية؛ الفاشية هي مرض العصر بالنسبة اليها.

- شعر الجماعة والجمهور، والسهرات المشتركة والاعاني الجماعية، الفاشية بالنسبة إلى برازيك هي قبل كل شيء صداقة.

- شعر الانضباط والنظام، بمعنى القرون الوسطى للكلمة. وكان الجراميد وباليلاء الموسولينيون نوعاً من السلك المفلق، له تدريبه وقسمه، الخ. هذا الموضوع «السلك» هو الذي أغرى جداً مونتلاتن Monterlant وحمله على كتابة كتابه ومدار حزيان «Solstice de juin» قبل أن ينضم بتمال إلى السلك البرجوازي. من «السلك» إلى النظام، مونتلاتن أو زوال عظيم من العظمة De L'Ordre à l'ordre, Monterlant, ou la Disparition d'une majuscule.

- شعر الشباب والجسد، والحياة المادية، والهواء الطلق. كتب رديو لاروشيل: «مع دويرو الذي حلم هو أيضاً بإشتراكية فاشية، سوف تغلب فرنسا المعسكر على فرنسا «الابوية» Apero وعلى فرنسا المؤتمرات». ويضيف: «التعريف الأعمق للفاشية هو التالي، انها الحركة السياسية التي تدير بأكثر ما يكون من المصراحة ومن التجذر، في اتجاه ثورة الآداب الكبرى، وفي اتجاه بعث الجسد-الصيحة الكرامة، الأوج، البطولة-، وفي اتجاه الدفاع عن الإنسان ضد المدينة وضد الآلة».

- شعر العمل والخطر، شعر الحرب، ومجيد الفضائل الرجولية. الحرب وحدما تمكن الإنسان من اظهار قدرته الحقة، انها تقيم فوق الحدود وغيرها الاخوة العجيبة فيها بين المقاتلين. وهكذا يمكن ان تكون الحرب طليعة التفاهم العام وذلك بإعانتها على الوصول الى مجتمع اوروبي، (وهو موضوع بارز عند دروي)، ثم الى فاشية كونية.

ولم تكن هذه المواضع محصورة بالفاشيت الفرنسيين

«الزعيم الساحر»

قبل ان تكون سياسة تعتبر الفاشية ميتولوجية. فهي تفرض نمطاً قبل ان تقدم برنامجاً. انها

تهتم بالديكور، بالمعالم، بالإخراج المسرحي، بالشعارات الكبرى. وضع موسوليني النظام الفاشستي تحت آية روما القديمة (دكتاتورية، طلائع حملة الفؤوس الرومانيين، الجحش لنا، ...). واستعان هتلر لخدمة القومية الاشتراكية بكل عجائب الرومنية الألمانية: لبالي نورانبورغ، عش السر في بركسفادن، التمجيد الوثني للالعاب الاولية سنة ١٩٣٦ (راجع فيلم لبني فون ريفن تال).

بين الزعيم وشعبه يقوم إذا اتصال لم يجر مثله في اي نظام سياسي سابق. اتصال وثيق، ذو طبيعة مادية، حتى انه يرتدي اشكالاً هستيرية جماعية. ويرأى الفريد روزنبرغ الذي يستعمل بكثرة التشبيهات البيولوجية: الزعيم له مهمة اساسية هي: «تأمين سريان الدم العربي»: وان الشعب بالنسبة الى الزعيم هو كمثل اللاوي الى الوحي. وهكذا يحصل نوع من التنويم المغناطيسي، ان وجود الزعيم يبعث النشوة. عبر احد القضاة الكبار الالمان عن عواطفه امام هتلر بما يلي: «عندئذ جاءت رجفة السعادة الكبرى. نظرت في عينيه ونظرت في صيني، ولم يعد في ذهني الا رغبة واحدة: هي ان اعود الى بيبي فأبقى وحيداً مع هذا الاحساس الضخم الذي حطمني». واعترف مناضل قديم امام هرمن روشن الذي اورد هذه الكلمات في كتابه «ثورة العدمية»: «وان شخصية الفوهرر تدخل حقاً اكثر فأكثر في السر وفي العجائب فهي تظهر فقط عندما تجد الامة نفسها في متعطف حاسم من مصيرها، وذلك بأعمال خارقة او بخطب نادرة. اما باقي الوقت فإنها تختفي كما يختفي الخالق وراء المخلوق حتى تزيد في العجبة وفي القدرة على العمل... وقد يأتي اليوم الذي يتوجب فيه تقديس الفوهرر من اجل انما عمله وسيبقى رفيقه في الحزب وخلصاؤه، عندئذ، تقديسه».

واستناداً الى مثل هذه النصوص اشار بعض الكتاب امثال روجيه كيرا الى تعابير ماكس وير في السلطان السحري للفوهرر^(١): «اني اعيش بكم وانتم تمشون بي» يراجع اهمية مجاز الطنبور ومجاز المختطيس عند هتلر: الزعيم هو بوق النفس الجماعية وهو حافظ الحيوية القومية (الخ).

اللامساواة

تؤكد الفاشية والقومية الاشتراكية على اولوية اللاعقلاني: «ليس العقل الخالي في التدقيق هو الذي انتقل الالمانيا من محتتها، هذا ما كان يعلنه هتلر امام خلسائه، ان العقل لم يكن لينصحكم بالجمي، لي، بل الالمان وحده هو الذي امركم بذلك»، القضية اذا هي: «الالمان، الطاعة، التصال».

(١) السحر «الشاريسيا» تعني لغوياً هبة من العناية الالهية. ويعارض فرديريك وزيتزنكي استعمال هذا التعبير بشأن هتلر. ويرى ماكس وير «ان الزعيم الساحر الذي يتناقض مع الزعيم التقليدي، ومع الزعيم المعتدل الشرعي، هو موس أو المسيح لو محمد. وهتلر لا يدخل ضمن هذا النمط».

وهكذا يلتقي موسوليني وهتلر على المفهوم السويلي «نسبة الى سويل» للخرافة التي تحفر الجماهير وتجعلها ترن بنفس الاندفاع. قال موسوليني سنة ١٩٢٢: نحن خلقنا اسطورتنا.. واسطورتنا هي الامة، عظمة الامة، ويضنون وزنبرغ كتابه: خرافة القرن العشرين.

هذه اللاعقلانية تتزامن بالطبع مع تصور تفاوت للمجتمع. ان الفاشية والقومية الاشتراكية تعاديان مبادئ الديمقراطية المساواتية والافتراق الشامل. ويهاجم موسوليني قانون العدد. يقول: ان الفاشية لا توافق على أن العدد، لمجرد كونه عدداً، يمكن ان يدير المجتمعات البشرية. وهو ينكر أن العدد يمكن أن يحكم بواسطة الإستفتاء الدوري: ويؤكد على اللامساواة المحتملة المخصصة القليلة لبني البشر... وأدلى هتلر بأحداث مماثلة: «من الممكن أن نرى جملاً يمر من خلال ثقب الأبرة أكثر من أن نكتشف رجلاً عظمياً بواسطة الانتخاب». ثم يؤكد إن تاريخ العالم هو من صنع الأقليات، وهكذا يبدو موضوع النخبة في الواجهة. ولم يتساءل موسوليني ولا هتلر طويلاً، عن أصل النخب ولا عن تكوينها. إنها موجودة وهذا هو المهم. ومن الملحوظ أن نرى أن موضوع النخبة قد لاقى في نفس الحقبة تحجيذاً متساوياً عند دعاة الفاشية وعند أولئك الذين ينادون بإنقاذ الديمقراطية الليبرالية ويجعلها أكثر فعالية، أمثال التكنوقراطيين قبل ١٩٣٩. إن موضوع النخبة كان له مصر غامض، وهو نتاج لا عقلانية ومنفعة بدائيتين في أكثر الأحيان. ويرى موسوليني أن الأمر يتعلق بتفوق الحكام، المؤهلين وحدهم للحكم، في حين أن هتلر نادى بتفوق العرق الآري ورسالة الشعب الألماني: يقول «إن دور الأقوى هو السيطرة على الأضعف لا الاندماج معه». أما الضعفاء فليعلم أن يتعرفوا بتفوق الأقوياء، ودور الدولة هو بالضبط وترويب الطبقات في حقيقة إقتصادية وأخلاقية واحدة.

الدولة

تنتهي الفاشية إذن إلى تمجيد الدولة التي هي وسيلة الأقوياء وضمان الضعفاء.

أفضلية الدولة: الدولة هي كل شيء، إنها الأقوى. والأفراد كلهم تابعون للدولة: كل شيء من أجل الدولة، كل شيء بواسطة الدولة.

وحدة الدولة. الدولة هي كل، هي كتلة. والدولة الكليانية لا تقبل بفصل السلطات. وفكرة المقابل، العزلة على قلب مونتسكيو وتوكفيل. تتناقض مع النظام الكلياني.

الكليانية السياسية: كل معارضة تحطم الكليانية الفكرية: حقيقة الدولة، الدعاية، تجنيد الشبان، لا شيء يوجد في الدولة غير الدولة. من هنا عبارة موسوليني الشهيرة في سكالاميلانو سنة ١٩٢٥: «كل شيء في الدولة ولا شيء خارج الدولة».

ان فكرة اولوية الدولة وفكرة وحدة الدولة مرتبطتان تماماً. يؤكد موسوليني ان ما يسمى بالازمة لا يمكن ان يحل الا بالدولة وضمن الدولة.

وتربط الفاشية والقومية الاشتراكية الاقتصاد بالسياسة، وتصران على اولوية السياسة. والدولة بحسب رأي هتلر هي جهادٌ عرقي وليست تنظيمًا اقتصاديًا.

وقد صرخ في اوج التضخم: «الاقتصاد هو شيء ثانوي. نعلمنا تاريخ العالم انه لا يوجد شعب توصل الى العظمة عن طريق الاقتصاد».

ويرى ميرو بريلو Pretol ان دكتاتورية موسوليني هي «حكم الدولة» و«حكم الفرد» ودكتاتورية، بأن واحد. ولم يكن مطلقا ان وجدت الدولة يمثل ما وجدت من قبل موسوليني. فالدولة بالنسبة اليه هي بأن واحد وعي الشعب و«ارادته» وهي حقيقة ذات الفرد. ويتكلم موسوليني عن الدولة وكأنها كائن حي او جهاز، ولكن الدولة بالنسبة اليه ليست فقط جسداً، انها «واقع فكري واخلاقي»، «انها فكر الأمة المائل»، «لها ارادة، ولهذا توصف بأنها دولة اخلاقية».

ويرى موسوليني ان الدولة هي حقيقة سابقة للأمة ومنفردة عليها. فالدولة هي التي تخلق الأمة وهي التي تسمح لها بالتفتح: ومسارات موسوليني، الواردة على لسان شيانو تدل تماما ان الدوتشي لم يكن لتدفعه الفضائل الوطنية والعسكرية للأمة الإيطالية: ان عظمة ايطاليا يجب ان تكون من صنع الدولة الفاشية ومنها وحدها. الفاشية هي نظرية الدولة الأمة، اكثر مما هي نظرية الأمة الدولة. يقول موسوليني: «ليست الأمة هي التي تخلق الدولة كما هو السائد في الاعتقاد الطبيعي القديم الذي كان يستخدم كأساس دراسات رجال الفقه الدستوري في الدول القومية من القرن التاسع عشر. وبالعكس الدولة هي التي تخلق الأمة وتعطي للشعب الراعي، لوحيدته الاخلاقية، ارادة، وبالتالي وجوداً فعلياً».

تصور القومية الاشتراكية بشكل آخر علاقات الدولة بالأمة. لا تلعب الدولة والقومية - الاشتراكية، الا دور الوسيلة، والآلة. ان الحقيقة الأساسية هي الشعب «فولك» VOLK. الشعب الألماني ليس فقط مجموع الألمان في القرن العشرين انه حقيقة تاريخية وبيولوجية، انه بأن واحد الجنس الألماني وتاريخ ألمانيا. والدولة «القومية الاشتراكية» ليست إذن إلا لحظة في المصير الألماني. هذه الفكرة عن الدولة، المعتبرة كإنتاج عن الفولك تختلف تماماً عن الفكرة الفاشية. والفوارق تنمّر بأن واحد بالتراث الجرمني القوي، وتأثير الفلاسفة والمؤرخين الألمان، وبصورة خاصة بكون الدولة الألمانية يوم تولي هتلر الحكم، كان ذات كنه آخر غير كنه الدولة الإيطالية يُعَدُّ الحُرْب. كان على موسوليني ان يصنع الدولة الإيطالية اما هتلر فكان عليه ان يستخدمها وان يعطيها أسطورة لا ان يخلقها.

سمات الفاشية الخاصة: التقايب Corporatism

الخصومية في الفاشية الإيطالية هي نفايتها: وزارة النقابات، المجلس القومي للنقابات، غرفة الطلائع والنقابات. ولأول وهلة نعلمنا هذه التقايب الى التفكير بعقيدة «الأكيون فرنسيز»،

ونظرية الهيئات الوسيطة. وكانت عقيدة موسوليني تذكر بالخير وبالشاء من قبل قسم كبير من اليمين الفرنسي الذي لم يكن يخفي عداؤه لألمانيا هتلرية. والواقع ان النقيابة الفاشية لا تشبه الا سطحياً نقابية «الأكسيون فرنيزه»، التي كانت أساساً وسيلة للتوازن بوجه نفوذ الدولة^(١). والنقيابات الإيطالية كانت في خدمة الدولة. وكما قال Goëtan Pirou: «لم يكن الأمر يتعلق بنظام يُنظم ذاتياً المصالح الاقتصادية بقدر ما كان واجهة ذكية تظهر من خلالها السلطة السياسية التي تمارس دكتاتوريتها على الاقتصاد كما على الفكر» وليست القضية قضية نقابية مماثلة لنقابة العهد الفرنسي القديم بقدر ما هي نظرية الدولة النقيابية. والمؤسسات النقيابية ليست تدل الا على تدجين المصالح الاقتصادية. وكلمة نقابة في نظر موسوليني يجب ان تؤخذ بمعناها الإصطلاحي «دستور مجسد» وهذا الدستور المجسد هو الوظيفة الجهورية للدولة وهو الذي يؤمن وحدتها وحياتها.

المنصرية والمجال الحيوي في العقيدة

القومية الاشتراكية

ان الأفكار السياسية عند هتلر، بحسب رأي آلان بولوك تنطلق من الدرونية الخالصة: فالبادئ الأساسية في سياسته هي الكفاح والعرق والتفاوت - وكلها تتناقض مع السلمية والدولانية والديمقراطية. وقد قدمت نظريات عرقية سابقاً، وخصوصاً من قبل غوبنور، ومن قبل فاشي دولا بوج (الأري ودوره الاجتماعي، ١٨١٩)، ومن قبل هوستون ستوارت شمبلين. (ركائز القرن التاسع عشر ١٨٩٩). ولكن المنصرية القومية الاشتراكية كما عرضها هتلر في الفصل ١١ من كتابه كفاحي، بعنوان: «الشعب والمنصره»، او من قبل الفريد روز نيرغ في «أسطورة القرن العشرين» هي حقاً ليس لها سابق: «الشعوب التي ترفض الاحتفاظ ببقاء عرقها بذات الوقت وحدة روحها... ان خسارة نقاء الدم يحطم السعادة الداخلية، ويحدر بالانسان دائماً وأبداً، كما ان النتائج الجسدية والأخلاقية لا يمكن ان تنمحي». ولم يسبق مطلقاً ان عبر عن عداؤه للسامية بمثل هذا العنف. وخصوصاً لم يسبق للدولة ان تولت الى هذا الحد اباداة منهجية لكل اولئك الذي اعتبر عرقهم غير نقي.

وفي حين انطلقت الامبريالية الفاشية من بقايا الماضي ومن الرغبة في مد السلطة الإيطالية بأن واحد، ارتبطت عقيدة المجال الحيوي ارتباطاً وثيقاً بعقيدة الشعب والعرق، والشعب الألماني كجهاز يحتاج الى المجال الضروري له ليعيش. وجاءت الجغرافيا السياسية تدعم المطامح الألمانية التي استعادت المطامع الجرمانية الموسعة. ولكن البانجرمانية الهتلرية تختلف اختلافاً كبيراً عن البانجرمانية السابقة لسنة ١٩١٤. في ألمانيا غليوم الثاني كانت الجرمانية تستوحى بصورة خاصة

(١) نجد نفس الاستناد إلى الهيئات الوسيطة ونفس الحيلولة إلى الدولة في بيان الأربعة عشر Manifeste des Quatre ، المعد في الجزائر بتاريخ ٢٣ تموز سنة ١٩٥٨ والذي كان يدعو للقيام «بهبة نقابية».

البحث عن الأسواق والمنافذ والمزاخمة المرة في ما بين الاقتصادات القومية. البانجرمانية المتطرفة لا تركز على تحليل عميق للحقائق الاقتصادية. انها سياسية أكثر مما هي اقتصادية، وانه تعتمد الكفاءة الذاتية لا التوسعية. أكد هتلر سنة ١٩٣٢ انه لا يمكن الاستيلاء على العالم بالوسائل الاقتصادية ان سلطة الدولة هي التي تخلق الظروف الضرورية للتجارة وليست التجارة هي التي تسهل السبيل أمام التوسع السياسي. ان عقيدة المجال الحيوي هي سياسة عسكرية، صوفية، وغير اقتصادية: يجب ان يدخل في الرابض الكبير كل اولئك الذين يجب ان يكونوا منه حتى ولو كانوا فقراء حتى ولو كان مستوى معيشة كل فرد منهم سوف يتدنّى. ان العدد هو أكثر أهمية من الرفاهية، والقوة اهم من الثروة.

وهكذا وضعت ألمانيا المتطرفة نفسها ضمن اقتصاد الحرب. ومنطق النظام يستدعي الحرب، ولكن النظام المتطري بعد انتصارات مدوية، سوف تكون نهايته في الحرب.

الفرنكية (نسبة الى فرنكس) - ان مؤسّسات اسبانيا الفرنكية تشبه الى حد بعيد مؤسسات ايطاليا الفاشية، ولكن الفرنكية تختلف عمقاً عن الفاشية الايطالية.

١ - لقد استقرت الفرنكية في بلاد قاسية فقيرة قليلة التصنيع، تعلم بمعظمتها الماضية، على انها توقفت منذ زمن بعيد عن لعب دور مهم في السياسة العالمية، وهي لم تطالب بدور امبريالي رسولي على الطريقة الايطالية الفاشية.

٢ - في حين ان الفاشية قد انتصرت سلمياً وشريعياً اقوت الفرنكية سيطرتها بفضل قلب نظام الحكم، ثم على أثر حرب أهلية لا تنسى ذكرها بسهولة. لقد أثارت حرب اسبانيا في الرأي العام الفرنسي، وخصوصاً الكاثوليكي، أزمة تشبه قضية دريفوس، فمن جهة كان هناك الذين يرون الفرنكية كحرب صليبية جديدة، وهناك من جهة اخرى برنانوس، موريك، مالرو، كاموس والفرق الدولية... ومن بين الفرنسيين الذين بلغوا الاربعين الآن، عديدون هم اولئك الذين ولدوا على فكرة «السياسة» مع الحرب الاسبانية. لقد تطور النظام الفرنكوي تطوراً كبيراً منذ الحرب الأولى فبدلاً من تقليد الأنظمة الفاشية اتجه النظام نحو الديمقراطية الجزئية ونحو احياء الملكية. ان الايديولوجية الفرنكية، الماتعة تماماً، الشديدة التأثير بالضغوطات، اتبعت مسار منحفي السياسة الاسبانية. وسماها الأكثر ثباتاً تبدو كما يلي:

أ - يعتمد النظام على الكنيسة الكاثوليكية مثل «*Opus Dei*» وتستند العقيدة في شكل مكثف على اولوية الشيء الروحي وعلى القيم المسيحية، وعلى رسالة الضرب. ونفاه الكاثوليكية الاسبانية يتعارض بداهة مع الاضطرابات ومع مخاطر الكاثوليكية الفرنسية.

ب - الركيزة الثانية للنظام هو الجيش. فالجيش هو الذي حل الجنرال فرنكو الى الحكم؛ وعلى الجيش يعتمد من أجل احلال النظام. والعقيدة الفرنكوية تراتبية وتسلطية.

ج - والنظام الفرنكوي هو نظام الملكية والتراتب الاجتماعي الاشد وطأة منه في اي مكان

آخر. لأن الطبقة الوسطى الإسبانية ليس لها نفس القوة التي للطبقة الوسطى الإيطالية أو الألمانية، يوجد في اسبانيا هوة عميقة بين الأرستقراطية والبروليتاريا، ولهذا فإن السوسيولوجيا الفرنكوية تختلف تماماً عن سوسيولوجية الفاشية.

د - في مجال السياسة الخارجية تجيزت الفرنكوية بميزتين رئيسيتين، منذ انبهار القومية الاشتراكية والفاشية، هما الاسبة (أي التضامن مع بلدان أميركا اللاتينية)، والجهود لاقامة علاقات وثيقة مع العالم العربي - والدعاية الفرنكوية تكرر دائماً بأن اسبانيا هي البلد الأوروبي الوحيد الذي يفهم العالم العربي والذي يوافق على تطلعاته. «المرجع سالازار» «Référence salazar» ها. في كتابه المسى والقانون الدستوري والمؤسسات السياسية يفرق موريس دو فرجي بين: «الدكتاتوريات الابوية» (اسبانيا فرنكو وبرتغال سالازار) «والدكتاتوريات الجمهورية» (تركيا الكمالية).

ان التعبير «الدكتاتوريات الابوية» يبدو أكثر انطباقاً على برتغال سالازار أكثر من انطباقه على اسبانيا فرنكو. كل شيء باهت في هذا البلد حيث تقتصر الحياة السياسية على ابط مظاهرها، وحيث الاهواء مهداة، وحيث يبدو الزمن متوقفاً، وحيث يدور ما يسميه البعض بالاعتدال، وما يسميه البعض الآخر بالامتثالية. فرنكوية فاضلة، ابوية، غنية بالاستناد الى الاخلاق والى الشرف. وامتداح سالازار معروف في بعض اوساط اليمنى الفرنسي، والكتب في تمجيد سالازار لا تعد.

هناك مسألتان تطرحان في نهاية هذه الابحاث السريعة. المسألة الأولى تتعلق بفرنسا: هل يمكن الكلام عن فاشية فرنسية؟ - والسؤال الثاني ذو مرمى أبعد: هل عاشت الايديولوجية الفاشية بعد نهاية إيطالية الفاشية وألمانيا المحترقة؟.

الفاشية الفرنسية - من العبث الإنكار بأن الفاشية والقومية الاشتراكية قد وجدتاً في فرنسا اتباعاً، ولكن من الاسراف بدون شك، كما بين ذلك بحق رينه ريمون Remond وهو يحلل ايديولوجية «الصلبان النارية» «croix de feu» - رغم بعض التشابه، وصف بعض التجمعات ذات الميول المحافظة العميقة، بالفاشية: والدليل على ذلك، احتضار الفاشيين «الحقيقيين» لهذه الفاشية الكاذبة، فاشية الأسواق الخيرية والبيوعات الصدقاتية (يراجع شهادة جون بار مازترنس في كتابه: «تاريخ السنوات العشرة»، وشهادة برازيليا في كتابه: «ما قبل حربنا» «Notre avant - guerre».

والواقع، ان الفاشية الفرنسية لم تسرب قبل سنة ١٩٣٩، إلا الى حلقات ضيقة، وإذا وضع جانباً حزب دوريو Dauriot - فإن هذه الفاشية كانت بصورة خاصة فاشية متفقين: فاشية خروج دار المعلمين (برازيليا Brazillach)، ومحارب قديم (دريو لاروشيل) «واحد النبلاء الرفيعين (الفرنسي دو شاتو بريان)، فاشية شرسة (ربانة Rebotez) فاشية أكاديمية (أبال بونار)، فاشية أدبية خالصة. في حين كان المثقفون موضوعين في موضع الشبهة في ألمانيا وفي إيطاليا، اتجهت الفاشية

الفرنسية الفردية جداً عن الحقائق الاقتصادية، الى المزج بين السياسة والأدب والى جعل الفاشية شعراً.

بقاء الفاشية؟ - كتب برازيلا في سجنه قبل وفاته بأيام: «قلت لنفسي إن الفاشية لن تقوت» ولم تحبب الأحداث في السنوات الأخيرة هذه الثقة. ومع ذلك يجب أن لا نخلط الأرجنتين البيرونية ومصر ناصر، مع ألمانيا هتلر وإيطاليا موسوليني. فالإيديولوجيات السلطوية التي انتشرت في أميركا اللاتينية وفي الشرق الأدنى، لا تتفق مع الرسميات التقليدية للفاشية. ونجاحها لا يفسر لا بفعل رأس المال الكبير (الذي كان في الأرجنتين معادياً تماماً للبيرونية) ولا للخوف الكبير لدى الطبقات الوسطى (التي لا يشبه نفوذها نفوذ الطبقات في البلدان الغربية) ولا الأزمة الاقتصادية (إذ نشأت البيرونية في عز الازدهار). فالإيديولوجيات السلطوية أو الكليانية التي ظهرت بعد الحرب هي قوميات من البلدان المتخلفة أكثر مما هي فاشيتات من النمط التقليدي.

ويبقى أن نعرف ما إذا كان توافق إذلال الكرامة للكرامة القومية مع أزمة اجتماعية ومع القرف العام من السياسة والسياسين، لا يمكن أن يساعد، في بلد غربي على قيام فاشية تنسجم مع قوانين هذا النمط. وتكون هناك مخاطرة أكيدة في استبعاد مثل هذا الاحتمال استبعاداً كلياً.

القسم الرابع - تأملات حول التقهقر ومحاولات التجدد

إن انتشار الشيوعية ونهوض الفاشيتات المفاجيء يسيطران بشكل بارز على تاريخ الأفكار السياسية في القرن العشرين. ولكن من الواضح أن تاريخ القرن العشرين لا يقتصر على تاريخ الشيوعية ولا على تاريخ الفاشيتات. فالليبرالية والمحافظة تبقيان متشربتين انتشاراً واسعاً، ولكن العقائديين الليبراليين والمحافظةين يتساءلون ما إذا كان عصر بعض الليبرالية وبعض المحافظة لم ينقض. وإذا كانت الإيديولوجيات الموروثة من القرن التاسع عشر قد عفا عليها الزمن أم لا، أو أنها تحتاج على الأقل لإعادة النظر.

هناك كلمتان استعملهما شائع: «ما وراء» و«الجديدة»: «ما وراء الماركسية» (هري دي مان، ١٩٢٧)، «ما وراء القومية» (تيري مولنه، ١٩٣٨)... الليبرالية الجديدة، المحافظة الجديدة، النقاية الجديدة، القومية الجديدة، الاشتراكية الجديدة... ويبقى أن نقيس ما هو جديد حقاً في هذه المحاولات التجديدية: ذلك هو موضوع هذا القسم الأخير.

١ - تأملات حول الانحطاط والأفكار حول الانتخابات

١- موضوع الانحطاط

منذ بداية القرن، كان موضوع الانحطاط مطروحاً باستمرار: انحطاط الأمم (وانحطاط

اوروبا»^(١) «تقهقر الغرب»^(٢)، «تقهقر الحرية»^(٣)، «تقهقر الأمة الفرنسية»^(٤). لم يكن هذا الموضوع جديداً، الا انه ارتدى بعد الحرب العالمية الثانية ضخامة لم يسبق لها مثيل، وبرز، وبشكل مختلف جداً، في أغلب البلدان التي تعتبر نفسها امينة على الحضارة.

ولكن اذا كان من السهل فضح انحطاط ما، فانه من الصعب إيجاد علاجات اخرى غير العلاجات المسماة: حلم المثالية في الحكم (فاليري) او اللجوء الى القوة (سبنغل)، او الدين (توني)، او المغامرة، او الفن (مالرو).

أ - اللجوء الى المثقفين: فاليري Valéry - ان ارتكاسات بول فاليري (١٨٧١ - ١٩٤٥) هي ارتكاسات مثقف فرنسي، مثقف جداً، وفرنسي جداً. لا شك انه يؤكد في عبارة شهيرة بأن المحاضرات فانية وضيغف - بصيغة المستقبل السابق، كما هي العادة في الخطاب التأنيية - ان اوروبا لم يتسر لها سياسة تبر عن تفكيرها. ولكن المهاجمات التي وجهها ضد التاريخ، والمناذبات التي وجهها الى الاوروبيين لكي يتعلموا كيف يتخلصون من ماضيهم، تنطلق من تمييز جلدري بين نظام الفكر ونظام السياسة، ومن حلم ايدئوقراطي. ويعلم فاليري. وهو المعجب بالمتبحر، «بسياسة فكرية»، ويعتجم مفكرين».

يوجه فاليري ثلاثة انتقادات الى السياسين:

١ - لم تعرف اوروبا كيف تسيطر على العالم. وهنا يدي مؤلف كتاب ونظرات حول العالم المعاصر، حيناً الى نوع من الامبريالية الاوروبية. وفي سنة ١٩٤٥ اعترف بأن هزيمة الروس امام اليابانيين، وهزيمة الاسبان امام الامريكين كانتا نقطة انطلاق افكار حول انحطاط اوروبا.

٢ - لم تعرف اوروبا كيف تحقق وحدتها. الا انه لا يبدو ان فاليري يميز بوضوح بين الوحدة والتوحيد فالخبط التي يشير اليها بداهة، هي حطب السيطرة، كحطب الامبراطورية الرومانية او نابليون.

٣ - واخيراً، وهنا المأخذ الأساسي على فاليري، ان لاوروبا سياسة مادية وبفضل فاليري «حكومة الفكر»، على حكومة «المستبد العاقل». وفي سنة ١٩٣٤ قدم لكتاب آ. فرّو A. Ferro وعنوانه «سالازار، البرتغال وريثها»، وبعد ان أكد على كرهه للسياسة في تصريح تمهيدي، اخذ بحلل محبة «فكر الدكتاتورية»: «ان صورة الدكتاتورية هي الجواب الذي لا مفر منه والغريزي

Titre d'un livre s'Alfred Demangno à 1920.

(١)

«Oswald Spengler, 1920.

(٢)

«Daniel Halévy, 1931.

(٣)

«Robert Aron, et Armand Dandieu, 1931.

(٤)

تقريباً، الذي يقدمه الفكر عندما لا يرى في ادارة الأمور، السلطة والاستمرارية والوحدة التي هي مميزات الارادة العاقلة وهيمنة المعرفة المنظمة.

لا شك ان هذه الأحكام تبقى تجريدية تماماً، ولكن بالقسط من المفيد ان نشير الى ان فاليري، وهو يتندد بانحطاط اوروبا، يبدى عدم قدرته على الخروج من الاطر الفكرية التي يحاكم. فكر جاف وقصير، منطوق على نفسه، لا يرى مخرجاً آخر من انحطاط اوروبا الا فكر المفكرين الاوروبيين: أليست اميركا نفسها امتداداً للفكر الأوروبي؟ (نص سنة ١٩٣٨، مستعاد في كتابه نظرات... Regards صفحة ١٠٥ - ١١٣).

ب - اللجوء الى القوة. سينغلر Spengler - ان انحطاط الغرب (يراجع الكتاب: Der Untergang des Abendlandes ١٩٢٠) لمؤلفه اوزولا سينغلر، الذي سبق ان تكلمنا عنه بمناسبة القومية الاشتراكية، هو تحليل جرمانى نموذجي للانحطاط الغربي. ينطلق هذا التحليل من خاصيتين كلاسيكيتين في الفلسفة الألمانية:

١ - التمييز بين التاريخ والطبيعة، فكرة المصير التاريخي المختلف بصورة، جذرية عن السببية العلمية.

٢ - التمييز بين الثقافة والحضارة فالثقافة هي جهاز حي يبدأ بالتطور باتجاه الوضوح، والقوة والوعي، انما تعقب هذه المرحلة الصاعدة مرحلة هبوط تتجمد فيها الثقافة فتصبح حضارة: ولكل ثقافة حضارتها الخاصة، والحضارة هي المصير المحتوم لكل ثقافة. وينطلق فكر سينغلر من نوع من التطورية المتوحاة من البيولوجيا: «الثقافات هي أجهزة والتاريخ الشامل هو بيولوجيتها العامة». وكل ثقافة في نظر سينغلر تمتاز نفس المراحل التي يمتازها الجهاز الحي: ولادة، طفولة، شباب، نضج، شيخوخة. «ويؤكد سينغلر: ان الانحطاط ليس كارثة خارجية بل هو خراب داخلي».

يميز سينغلر بين ثلاثة انماط كبرى للروح تتوافق مع ثلاثة انماط من الثقافة مختلفة أساساً: الروح الابولية apo linienne^(١) (روح الثقافة القديمة)، الروح الفوسنية (روح الثقافة الغربية)، والروح السحرية (روح العرب). ان ألمانيا في صميم الثقافة الفوسنية (الاصلاح والنهضة)، في حين ان اسبانيا وفرنسا، كمثال اثنا وروما سابقاً، قد دخلتا الى غير رخصة في طريق الانحطاط، والسبب الرئيسي للانحطاط، في نظر سينغلر هو «التحول الكذاب Asendomorphose او مزيج الثقافات: لقد تحولت الثقافة الفرنسية الى حضارة مع ثورة ١٧٨٩، عندما استعادت فرنسا، المريضة بفعل التأثيرات الاسبانية والاطالية، من ابتكارات المبادئ الديمقراطية: ان فرنسا، كما يصفها سينغلر، لم تعد اذاً غير بلد تافه، يترقبه النظام الاستبدادي.

(١) أبو لون كه الثور والفنون والديب عند الآخرين.

ان العلاج الذي يقترحه سينغلر على مواطنيه ينطلق من انتمالية فكرية خالصة: ان المانيا لن تنجو من الانحطاط الا اذا انكفأت على نفسها، والا اذا استرحت الفضائل البروسية الخالصة: تلك هي خلاصة وبروسيا والاشتراكية. (Preussentum und Sozialismus (1920).

ج - تيولوجية التاريخ: توني - يري تويني، كسينغلر، ان الحضارة الأوروبية قد تقدمت كثيراً في دروب الانحطاط، وفعلت أوروبا التي لم تكن لتنازع سابقاً في العالم، تكشف انها لم تعد الا فضولاً تاريخياً، محكوماً عليه بالاعدام... ولا يمكن الخطأ في الأمر: فعقب الحرب العالمية الثانية اصبح افول نجم أوروبا، واقعاً ناجزاً، وعلى كل يبدو تويني وكأنه يفصل بين مصير أوروبا ومصير الحضارة الغربية؛ ويبدو، من جهة ان نهاية أوروبا لا تعني بالضرورة نهاية الحضارة الغربية، ومن جهة أخرى، ان نهاية الحضارة الأوروبية لا تعني موت المسيحية «ان حضارتنا الغربية قد تملك، ويمكن الظن ان المسيحية لن تستمر فقط بل انها ستتمو ايضاً بحكمة واهمية... ان غاية عالمنا هي ان يصبح مقاطعة في مملكة الله».

وتحتل التأملات الدينية مكاناً أكثر أهمية في تأليف تويني الذي يتقبل بحسب تعبير هنري مارو H. Marrou «من نظرية في الحضارة الى تيولوجية التاريخ: ان الحضارة تظهر وتختفي ولكن الحضارة» (بحرف ناجي) عرفت كيف تتجسد في نماذج جديدة في نوعها.

في نهاية بحثه الطويل. يبدو تويني وكأنه يستتج ان حضارتنا مآلها، كغيرها من الحضارات التي سبقتها الى الزوال؛ ولكن هذه الرؤية لا تروعه، لانه يعلم ان المسيحية سوف تعلو فوق انبياء الحضارات.

د - من التاريخ المغامرة الى التاريخ التراث: مالرو - ان موضوع الانحطاط الغربي يقترب في الغالب بالاجواء الى الشرق لجوءاً يظهر بقوة في تأليف مالرو الأولى: «اغراء الغرب» (١٩٢٦)، «الدرب الملكي» (١٩٣٠)، «الفانجون».

ولكن هناك عند مالرو كما عند تويني فكرتان عن التاريخ: من التاريخ المغامرة (الفانجون)، والى حد بعيد «القدر والوضع البشري» La Condition humaine والأمل». يتقبل مالرو الى التاريخ - الأثر «جوزات التنوير»، وخصوصاً ملحق «الفانجون» ثم الى المتحف الجيولوجي. في ملحق «الفانجون» (حيث يورد مالرو نص معاصرة القيت في قاعة بلييل Playel، في ٦ آذار ١٩٤٨)، توجد هذه الجملة التي يمكن ان تنسب الى الجنرال ديغول: «ليست السياسة هي التي تعني بل التاريخ».

ان موضوع الانحطاط (الأوروبي او الفرنسي) وموضوع الضمة الذي هو من نتائجه، مستمدان كثيراً في العصر الحاضر، حتى ليسهل تعداد المراجع. والأطلة الأربعة التي امدناها والتي اخترناها ايضاً متنوعة ما أمكن، تنج، مع ذلك، الى اثبات ان التأملات حول الانحطاط قلما تنتهي الى تحديد أية سياسة.

٢ - موضوع النخبة:

اقتربت التأملات حول الانحطاط، غالباً، بالتركيز حول النخب. ولم يكن اللجوء الى النخب مقصوداً بالفعل على ايطاليا موسوليني او على ألمانيا هتلر. فقبل مجيء الفاشية، والقومية الاشتراكية، اشار عدة مؤلفين من المجاهدين نوعاً ما، بالليبرالية، الى اليون الذي يفصل الحكام عن المحكومين، وانضموا مقولات الديمقراطية الليبرالية للفحص من جديد.

الفد النخبة برأي باريو (Pareto) كان فيلغردو باريو (١٨٤٨ - ١٩٢٣) ايطالياً من أم فرنسية، وقد امضى قسماً من حياته في سويسرا، وكان نصيراً متحمساً لليبرالية الاقتصادية. انتقد تدخل الحكومة في الشؤون المالية والمصرفية. وقد ندد بالتبليغ في المشاريع الصناعية الحكومية. وناهض العسكرية والحمائية. ان ما يحتاجه ايطاليا، هو فقط نظام يؤمن لها النظام والحرية، واحترام القوانين والملكية الخاصة.

الا ان هذا الخصم اللدود للاشتراكية (يراجع بصورة خاصة كتابه والمذاهب الاشتراكية) قد أخذ يتقهقر البرجوازية الحاكمة، وقارن بطيبة خاطر، حالة المجتمع الحديث بالانحطاط الجمهورية الرومانية. ان شرط «التوازن الاجتماعي» هو «تنقل النخب».

وقد وضع باريو، وهو يرفض، الفكرة الماركسية عن الطبقات الاجتماعية، في المرتبة الأولى مذهبه حول فكرة النخبة وكان يرى في التفريق بين النخبة والجمهور أمراً أساسياً. وكان يعتقد ان النخبة هي دوماً قلة صغيرة، وان سمة اي مجتمع هي قبل كل شيء سمة نخبته.

والنخبة، في نظر باريو، ليست مفتوحة تماماً ولا هي مغلقة تماماً. ان الطبقات الحاكمة تسعى دائماً للبقاء في الحكم، انها تستخدم الحيلة عندما لا تمتلك القدرة والقوة الاكراهية، الا انها تخضع لضغط الجماهير، وعليها ان تتجدد دائماً بفضل جديد يأتيها من الطبقات الدنيا. ان الحركة الاجتماعية هي افضل واق من الثورات.

وقد لاحظ باريو، وهو يستعيد التمييز الكلاسيكي بين «الأشود» و«العالم» في المجتمعات الحديثة سيطرة العالم المؤسفة، ان النخب البرجوازية، في اوج انحطاطها بفعل الانتقار الى التجدد الكافي. انها تبدو وكأنها تبرع، اما في الشطرات النافهة، او في اعمال خيرية بدون فعالية وكل نخبة غير مستعدة للقيام بمهمة من اجل الدفاع عن مواقعها هي في غمرة انحطاطها: «ولا يبقى امامها الا ان تخلي المكان لنخبة اخرى، تتمتع بالصفات الرجولية التي تنقصها هي».

هذا الاعجاب بالرجولة هي باريو لاستقبال الفاشية بتحييد. وعمل هذا فقد صرح في رسالة موجهة بتاريخ ٨ اذار ١٩٢٣ الى صديقه كارولويلاكي، بان الفاشية هي الحركة الوحيدة والتي يمكن ان تنقذ ايطاليا من اشرار كثيرة. ومع ذلك ظل باريو ليبرالياً، ومن الجائز الظن انه كان قد اعترض على الفكرة الفاشية (للدوتشي). وفي مقاله الاخير، المنشور في ايلول ١٩٢٣ في المجلة الاقتصادية *Gornale Economico*، طالب بحرية الصحافة، وحسن الحكومة على الاعتدال.

والخلاصة لم تستطع التأملات حول الانحطاط، ولا الأفكار حول النخبات ان تقدم للبرالية ما يمكن ان يساعدها على التجدد.

بام) موسكا Mosca والطبقات الحاكمة -

ان الايطالي جيتانو موسكا (١٨٥٦-١٩٤١) هو الذي اشاع فكرة والطبقة الحاكمة السياسية، في كتابه: «عناصر العلم السياسي» الذي تعود طبعته الاولى لسنة ١٨٩٦.

كان موسكا يؤمن بالعلم السياسي وبدأ هذا العلم يبدو له متركزاً على التمييز بين طبقة الحكام وطبقة المحكومين. ان السلطة لا يمكن ان تمارس لا من قبل فرد ولا من قبل مجموع المواطنين، بل من قبل قلة منظمة وكلها كانت الجماعة السياسية اكبر، كلما قل عدد الحكام.

والطبقة الحاكمة يمكن ان تكون مفتوحة (ديمقراطية) او مغلقة (ارستقراطية). وهذا التمييز النسبي فيما يتعلق بتأليف الطبقة الحاكمة مستقل عن التمييز فيما بين النظم الاوتوقراطية (حيث السلطة تأتي من فوق) والنظم الليبرالية. وعلى هذا توجد بحسب رأي موسكا اوتوقراطيات ديمقراطية (الكنسية الكاثوليكية) ونظم ليبرالية ارستقراطية.

وموسكا، المصنف من قبل برنامج، في الصف الاول من المكيافيلين، يتخذ الديمقراطية انتقاداً حاداً، الا انه يظل متمسكاً بنوع من الليبرالية الارستقراطية السائرة على خط فلسفة الانوار ويقول: ان البلد الاكثر حرية، هو البلد الذي تكون فيه حقوق المحكومين مصانة بصورة افضل ضد اهواء الحكام وامزجتهم وضد استبداديتهم. ان الحرية برأي موسكا هي توازنٌ لا وحدة. ولا يعتبر موسكا من اتباع الكلية (مذهب فلسفي يقول باحتقار العرف والتقاليد والرأي العام..). في السياسة، انه لا يريد نزع السياسة عن الاخلاق. ويمثل عهد موسوليني، بالنسبة اليه، ليس فقط نهاية النهج الذي انتقد بل نهاية القيم التي احب.

جيم) ماكس وير Max Weber والبيروقراطية -

ان تأليف ماكس وير (١٨٦٤-١٩٢٠) هي من الضخامة ومن الغنى بحيث تقتضي التاويلات الطويلة. ونحن لا نستطيع هنا الا ان ندون باختصار بعض الملحاحات.

١- ساهم ماكس وير الى حد بعيد في ابراز اهمية البيروقراطية. ان نحو البيروقراطية في نظره هي الظاهرة الرئيسية في المجتمعات الحديثة. وهذا الصدد انه يظن ان اي نظام، راسالياً كان ام اشتراكياً ليس بمنأى من هذه الدفنة البيروقراطية. والمشكلة الرئيسية ليست في الاختيار بين الرأسمالية والاشتراكية، بل في تنظيم العلاقات بين البيروقراطية والديمقراطية. وليس من المطلوب، كما عند ماركس، خلق مجتمع ما بعد البيروقراطية، بل في تطوير المجتمع البيروقراطي بالذات. وكما يقول تالكوت بارسون Talcott Parsons، تلعب البيروقراطية، في نظر ماكس وير، نفس الدور الذي يلعبه صراع الطبقات عند ماركس.

٢- ماكس وير هو ليبرالي ينجس عقلته الوجود. انه ينجس على الفرد من الزوال. وخشيته هذه على الفرد تتطابق مع تصوره وللزعيم الساحر الذي يعرف كيف يقيم بينه وبين الجماهير اتصالاً مباشراً وغامضاً. وكما اشار ريمون آرون، ان سياسة ماكس وير هي بطولية اكثر مما هي واقعية.

٣- ابرز ماكس وير احاميس القومي الالمانى الا ان قوميته تركز على انتشار الثقافة اكثر مما تركز على انتصار القوة. هذا الرجل الذي يسميه منك Menckه ومكافئ المانيا لم يقل مطلقاً بان الغاية تبرر كل الوسائط، وربما جعله تصوره وللزعيم الساحر يكن استلطافاً مؤقتاً لفطر، الا ان انسته وكرهه للكذب كائناً بدون ادنى شك، قد ابعداه عنه بسرعة، وان سياسة وير، وهي تعبير عن نمسك بالوضوح، انتهت الى تفضيل الحقيقة على العمل، والقيمة الانسانية، على الفعالية وحدها. . . . لقد حَلِمَ بالخصومة فيما بين الابطال او بين الامم الطاهرة: تلك هي طوباوية سياسته (ريمون آرون).

دال) روبرت ميشالس والاوليغارشية .-

بالنسبة الى روبرت ميشال (١٨٧٦-١٩٣٦) كما بالنسبة الى ماكس وير يعتبر الميل الى الاوليفارشية تفاعلية مشتركة، بين كل التنظيمات المهمة. وكلاهما يستتج ان المجتمعات الاشتراكية هي كالمجتمعات الرأسمالية بيروقراطية واوليفارشية.

في كتابه «الاحزاب السياسية» والذي يحمل عنواناً آخر... «بحث حول الاتجاهات الاوليفارشية في الديمقراطيات»، يربط روبرت ميشالس دراسة الحكومات والاحزاب السياسية في نظرية عامة للتنظيمات.. «لا يمكن تصور الديمقراطية بدون تنظيم». وكل تنظيم يتطلب تخصيص المهام، وتميزاً اوضح فواضح بين الجمهور وحكامه. ويشب ميشالس، وهو يدرس بصورة خاصة الحزب الاجتماعي الديمقراطي والثقافات الالمانية، ان سيطرة الجماهير هي وهم خالص.. «عندما تحدث مشكلة بين الحكام والجماهير فالنصر هو دائماً للحكام، اذا عرفوا كيف يظنون متحدين». وما يسميه ميشالس قانون الاوليفارشية الحدي أو الحديدي Loidairin يرتكز ليس فقط على ميل الزعماء الى تثبيت والى تقوية سلطتهم، بل ايضاً، وربما خصوصاً على الجمود الطبيعي لدى الجماهير الى تسلم عن طيبة قلب حقوقها الى قلة من الاختصاصيين، ويندد ميشالس اذاً، عرضاً ببعض الابهام المساواتية. فالليل الى البيروقراطية يبدو له كونياً في العالم المعاصر، والاتحادات العمالية ليست غروجا على القاعدة. ومع ذلك يستتج ميشالس.. انه علينا ان نختار الديمقراطية كأهون الشرين». لا شك انه لا علاج فعال حقاً بالنسبة الى الاوليفارشية، الا انه ليس من الواجب الكف عن القيام بالمحاولة مهما كان الأمل بها ضئيلاً، فإنه سوف يوجد دائماً معارضون جدد يهاجمون الاوليفارشية باسم الديمقراطية. وهذه اللعبة الفظة لن تنتهي، ربما، ابداً...

تفكير واضح وأثبتت على عدم الفعالية. فلا عمل باريتو ولا عمل موسكا، ولا عمل ماكس

وير، ولا عمل ميشالس-مهما كانت أصلتها، وربما بسبب هذه الاصلة-كلها لا تؤدي الى العمل: وكلها تفضل على صعيد الاثبات، ولكنها جميعاً غير مؤهلة لتكون المركز الهندسي لقوة سياسية جديدة. فالتمسكون بالليبرالية غير المساواتية لم يروا هذه الاستمرارية الليبرالية المرجحة والمأمولة، تصل الى الحكم. ان الدعوة والدعاية للانتخابات، بدلاً من ان تنشط الليبرالية السياسية خدمت السلاح لمخوضها. اليس من حل آخر غير الصمت او غير الصفاء المتوحد امام اولئك الذين يرفضون مغامرات الفاشستية اكثر من رفضهم خرافات المساواتية؟

٢- ازمة الليبرالية

هل عصر الجماهير هو بالضرورة وعصر الاستبدادات؟^(١). ان حرب ١٩١٤-١٩١٨، حتى ولو امكن اعتبارها حدثاً عظيماً، كان يمكن تقاذه، ام كانت حقاً، كما يؤكد فقهاء الايمان الجديد، حصيلة تناقضات هي في صميم الرأسمالية؟ ام يحين الوقت بعد لرفض الليبرالية الاقتصادية من اجل تركيز الحرية السياسية اليس من الواجب التوقف عن اعتبار الليبرالية ككتلة، والبحث بعيداً عن الليبرالية، عن وطرق الحرية؟ اليس من الواجب اعتبار بعض تدخلات الدولة كامر لا مفر منه بل ومفيد؟ ماذا يجب عمله لكي تشكل الليبرالية، فيما بين الفاشستية والشبوعية المنتصرة المتوسمة، قوة ثالثة؟^(٢) كل هذه الاسئلة طرحت نفسها بعدة خاصة عقب ازمة ١٩٢٩. ان الازمة الاقتصادية هي التي نهت الى هذه الازمة الفكرية، ازمة الليبرالية، التي كانت كاتمة منذ كارثة ١٩١٤-١٩١٨. ثم ان ازمة الليبرالية هذه، ارتدت اولاً مظهر صراع بين الاختصاصيين الذين يتواجهون بافكارهم حول وسائل معالجة ركود اقتصادي.

ولكن الصراع هو اكثر عمقاً. فهو يمس ليس فقط الاختصاصي بل رجل الشارع، وليس فقط العقائد الاقتصادية بل الافكار السياسية. وبوجه اولئك الذين مايزالون يحنون الى ليبرالية ازلية-والذين يصفون انفسهم عن خاطر، بالليبراليين الجدد-يقوم اولئك الذين يسعون الى تنظيم الليبرالية، ويفكرون بفعاليتها اكثر مما يفكرون بنفاتها.

١- ليبرالية وطنية La Crise Nostalique

يؤكد والليبراليون الجدد بان مبادئ الليبرالية تظل صالحة تماماً، ولكنها لم تطبق اطلاقاً بشكل كافي. واذاً يكفي، للخروج من الازمة،-التي هي قبل كل شيء ازمة اقتصادية- العودة الى مبادئ الفردانية والمزاخمة الحرة. كل الضرر يأتي من تدخلات الدولة التي تتدخل فيها لا يعنيها.

هذه الاطروحة، الدفاعية اساساً، معروضة نوعاً ما، بدقة وببراعة، ولكنها اوحث بعدة

(١) عنوان كتاب ايلي هافتي Elie Halévy نشر سنة ١٩٣٨.

(٢) إن التحيز والقوة الثالثة، الذي اشتهر بعد الحرب العالمية الثانية، كان مستملاً قبل سنة ١٩٣٩، برميح «القوة الثالثة لجورج إيزارد G. IZARD خصوصاً مع إيمانويل مولييه Emmanuel Mouliére».

مؤلفات نشرت في عدة بلدان. يؤكد جاك ريوف Jacques Rueff ماييل: «كل حقارات نظامنا، وجدت متابعها في تدخل الدولة» (ولماذا ابقي ليبرالياً، رغم كل شيء، (X). أزمة، (١٩٣٤).
لقد تار ببلاغة ضد رقابة الاسعار في «النظام الاجتماعي» (١٩٤٥).

في كتابه عن «الاشتراكية» المترجم عن الألمانية سنة ١٩٣٨، انتقد ليدويغ فون ميز Ludwig Von Mises بعنف الاقتصاد الموجه. وبرأي لويس بودان Louis Baudin ان اهم مساويء تدخلات الدولة هي انها تضطهد النخبات التي يعتبر «وجودها ضرورياً لتأمين النظام ولحفز التقدم» هذه الفكرة موسعة بصورة خاصة في «مشكلة النخبات» (١٩٤٣) وفي «فجر الليبرالية الجديدة» ١٩٥٣.

ومع رفض كل شكل للاشتراكية. بصورة حاسمة، يعتبر لويس روجيه L. Rougier، من جهته، انه من المناسب الاقرار للدولة، لا بدور اداري بالتاكيد، بل بوظيفة تشبه وظيفة بوليس الطرق: «كتب يقول في «الحفايا الاقتصادية»، ان الليبرالية البناء، التي هي الليبرالية الحقة، لا تسمح باستعمال الحرية لقتل الحرية... ان الليبرالية المستشرية (ليبرالية) مدعه بعمل دعه بمرة، قد تشابه مع النظام الطرقي الذي يدع السيارات تتجول بدون قانون الطريق. ان زحمة السير ومضايقاته، سوف لن تعد ولن تحصى... ان الدولة الاشتراكية تشبه نظام سير تعين فيه السلطة، بشكل امري، ولكل فرد، متى يجب عليه اخراج سيارته، والى اين يذهب وبأي طريق... الدولة الليبرالية الحقة هي التي يستطيع فيها سائقو السيارات الذهاب الى حيث يشاؤون على ان يحترموا قانون السير...».

هذا الدور الذي يقره روجيه Rougier للدولة يعتبر بدون شك ايضاً، مفرطاً، من قبل ف. آ-حايبك مؤلف «طريق العبودية» (ترجمة فرنسية ١٩٤٥)، الذي يبدو شديد التزم في معسكر الليبراليين الجدد. وسأوي حايبك، في شجبه، بين الاشتراكية والقومية الاشتراكية. فهو يعتبر ان الاشتراكية الديمقراطية هي طوباوية خطيرة ثم يكشف عن «الجدور الاشتراكية للنازية» مما يؤدي به الى توجيه انتقاد حاد لحزب العمال (يراجع الفصل المعنون «الكليون فيها يبنشاء» (ص ١٣٢-١٤٦). وبعد فضحه «الألة المركزية» وابداء ثقته بالتقاليد الانكليزية، يني حايبك كتابه بهذا التاكيد: «ان سياسة الحرية الفردية، السياسة الوحيدة التقدمية بحق، تبقى صميحة اليوم كما كانت في القرن التاسع عشر».

ولتر ليبمان Walter Lippmann - انها اطروحة اكثر تلويئاً بكثير تلك التي يعرضها الاميركي ولتر ليبمان في كتابه «المجتمع الصالح» «جود سوسيائي» Good Society المترجم الى الفرنسية بعنوان «الحاضرة الحرة». تكتب كتاب ليبمان تحت تأثير «الانكماش الاكبر» وفيه ردة فعل عنيفة ضد الاطروحات المتفائلة التي كانت سائدة في الولايات المتحدة في عصر الازدهار. لا يتردد ليبمان اذاً في محاكمة الليبرالية التقليدية ودراسمالية دعه بفعل المتوطدة في اطار الاقتصادية

الفكرية» يقول: لقد تحولت الليبرالية الى نظام قبول ودفاع عن الوضع القائم. ثم ان كلمة ليبرالية لم تعد اليوم الا زينة باهتة توشي باكثر المشاعر ارتياباً.

الا ان لييمان لا يتخل عن الليبرالية. ان اللجوء الى الدولة - العناية الالهية والى التخطيط يبدو علاجاً اسوأ من المرض. ويعتقد ان الإقتصاد المخطط يؤدي الى الحرب ويوشك ان يقضي على الديمقراطية؛ وهو يشجع المصالح الخاصة ويشجع الجماعات الضاغطة: «ان السلطة تقسم، والليبرالية توحد». ويعتبر لييمان أن العالم المعاصر مشبع تماماً بالروح الجماعية، وأنه يوجد تماثل جنري في ما بين الدول الكليانية. ويساوي إذأ، في انتقاداته بين روسيا السوفياتية وإيطاليا الفاشية وألمانيا النازية، والتصورات التخطيطية: ان هذه كلها تبو في نظر متغيرات شاز^(١) وكأها تشكل خطراً خطيراً على الحرية.

ولكن الحرية عند لييمان ليست حرية الاحتكارات والتروستات الضخمة. وهو يشم بسلامة الأسواق ويتأمين حرية التعاقد وخصوصاً بالمساواة في الخطوط، التي تبدو له أساس الديمقراطية بالذات. وهو يعرف المجتمع الحر بمايلي: «المجتمع الحر هو المجتمع الذي لا تعزى فيه التفاوتات في ما بين الناس وفي دخولهم، وفي أوضاعهم الاجتماعية، إلى أسباب خارجية أو مصطنعة، أو إلى الإكراه الجسدي، أو إلى امتيازات شرعية أو إلى أفضليات خاصة، أو إلى التحايل أو إلى سوء الإستعمال أو إلى الإستغلال». ولكن الوسائل التي تسمح بتحقيق هذا المجتمع الحر ليست موضحة تماماً. إذ يكفي لييمان بأن يؤكد «على وجود قانون أسمى، فوق الدساتير وفوق القوانين وفوق الأعراف وهو موجود عند كل الشعوب المتحضرة». ويفضل هذا الشكل الجديد للقانون الطبيعي يمكن خلق جمعية أخوية بين الناس الأحرار التساوين». والمهم أصلاً هو معرفة ما إذا كان الناس «سوف يعاملون كأشخاص ذوي حرمة أو كأشياء يمكن التصرف بها».

برتران دي جوفنال Bertrand de Jouvenel - في فرنسا يعتبر برتران دي جوفنال من غير شك الممثل الأبرز لليبرالية الجديدة على الصعيد السياسي ومؤلفاه الرئيسيان هما. «في السلطة» (١٩٤٥) «وفي السيادة» (١٩٥٥).

والأول هو تنوع طويل للعبارة الشهيرة: «كل سلطة تفسد، والسلطة المطلقة تفسد إطلاقاً» ويفضح المؤلف إستلاء الحكومة هذا «المنطور»^(٢) الجديد على المجتمع. ويعرض أن كل ثورة تعمل في النهاية لصالح السلطة ويؤكد: «أن البحث عن الأمن الاجتماعي يقع في الوضع السلطي، وهو يتنازع في «الحماية الاجتماعية وكذلك في الاشتراكية وفي الليبرالية وكلها مبتذلة ولا تستحق المناقشة» «في السلطة ص ٤٤٣».

(١) إن ستورات مسز هو واضح كتاب «نيكوبيل» أو «النظام الجديد» (١٩٣٢) وقد كرس به تحفة وروفت.

(٢) المنطور: وحش نصفه إنسان ونصفه لرد. كانت ألياً تقدم له غلساً كنفية. قتلته نيزي. الترجمة.

ولكن ما هي بالنسبة إلى دي جوفال أسس الليبرالية غير المجتذلة؟

١- يرى دي جوفال، وهو يضع نفسه ضمن احفاد مونتسكيو وتوكفيل، وكونت وتين ان نهاية كل سياسة ليبرالية هي الحد من سيطرة السلطة بفضل نظام من المعادلات والكواض: وما يجب حفظه بيقين، هو فقط، اننا نكون فكرة صيانة وخطرة عن «السياسة» السليمة عندما نعتقد انها تقوم على ان الارادة السيئة لا تلاقي أية معارضة لدى الجسم السياسي، وبالعكس ان ترتيب المعارضات الحساسة هو الشرط في حسن سير العمل، في كل جهاز كما في المحافظة عليه». (في السيادة ص ٢٧٢).

٢- وشرع دي جوفال، كما فعل آلين في اقامة دفاع وبيان للمصالح الخاصة التي هي «الاجزاء المكونة للمجتمع». وكان من دعاة «المصالح الجزئية الواضحة التكوين، الواعية المسلحة من اجل ايقاف السلطة، عند حدها».

٣- واهتم دي جوفال اذن بصورة خاصة بالتجمعات الصغيرة، وبالتعاون الاجتماعي. وكانت السلطة العامة في نظره عاملاً من جملة عوامل وهي الاقوى ولا شك انما يجب ان لا تعتبر نفسها الوحيدة. بل عليها ان تعتبر كاللتمم» (في السيادة، ص ٢٣). لا شيء يتعارض مع الارادة العامة، بحسب رأي روسو، كمثل هذا التصور التعاضدي والتقاي لدولة تلعب دور «التمم الكبير».

٤- وفي التحليل النهائي يبدو دي جوفال، كالعديد من سابقه، وكأنه يظن ان خير كايح هو الاخلاق، حتى الآن. يقول: «السياسة هي حقاً علم اخلاقي» (في السيادة ص ٣٣٧)، ويتهى كتابه «في السلطة، بمدح لواجب الدولة: «ان لكل وظيفة قانونها الفروسي وواجبها الرعائي» (في السلطة، ص ٤٤٩) ان «قادة الجماعات» و «الاحداد في الجماعات» (les aînés des collèges) لهم مهمة مثالية وعل السلطة الروحية ان تذكرهم بها دائماً». ان الاخلاق لا تنفصل عن الدين: «فإذا جعل الانسان مقياساً لكل شيء، فلا يعود هناك لآخر، ولا خير، ولا عدل».

انها اذاً نوع من الانتقائية حسب اسلوب فيكتور كوازن Victor Cousin (في الحق، والجمال والخير) تلك الذي يتوصل اليها دي جوفال في نهاية تحليلاته، نوع من الخيط بين المثالية، والتولوجيا، والاسمانية، مع شكل من الليبرالية يُذكر بليبرالية «المواطن ضد السلطات»

٢- في سبيل ليبرالية منظمة

هذه الليبرالية العاطفية الجينية التي سبق أن أشرنا الى بعض سماتدهي في فرنسا على الأقل - من خصوصيات الاغلبية. والى هذا الشكل من الليبرالية يتمي - بنوع من التمامي الاكيد انما بشكل مؤثر غالباً - كل اولئك - الحرفيون، والتجار، والصناعون الصغار، والملاكون الصغار - الذين يشعرون بانهم مهددون بتطور الاقتصاد الحديث. ولكن بوجه هذه الليبرالية المحافظة، التي اعتبرت البوجادية احد اشهر مظاهرها، تقوم التحديتية الليبرالية عند بعض الرجال الذين ابدوا،

قبل كل شيء، اهتماماً بالانتاجية وبالفاعلية على الصعيد السياسي كما على الصعيد الاقتصادي^(١) والذين يتوصلون عن طيبة خاطر دروس كينس و«الخطوة الجديدة» و«النيو ديل» New Deal، والذين يوصفون أحياناً بالتكنوقراط.

الف) الاستناد الى كينس -

ان «الثورة الكينية» تتمُّ بالسياسة ايضاً. والظاهرة اكدية بصورة خاصة في فرنسا منذ نهاية الحرب الاخيرة. فقد لوحظ في هيئات الدولة بعض الانفصال بين جيل الاقتصاديين الذين ظلُّوا متعلقين بالليبرالية التقليدية، والاجيال الاكثر شباباً التي تنظر غالباً بقسوة الى ضيق افق والى «مالتوسية» الاوساط الصناعية الصغرى (اوساط ارباب العمل) والتي تلتزم بالمبادئ الكينية دون ان تكون لديها معرفة دقيقة بما يتضمنه كتاب «النظرية العامة»... (يراجع بشأن هذه النقطة مقال شارل برندياك Charles Brindillac: الموظفون الكبار والرأسمالية، مجلة «اسبري» Esprit، حزيران ١٩٥٣).

كان كينس (١٨٨٣ - ١٩٤٦) اقتصادياً انكليزياً انتدب ليحل مشكلة انكليزية. وعندما نشر سنة ١٩٣٦ «النظرية العامة حول العمالة، والفائدة والعملة»، كانت انكلترا في اوج ازمتها، وكان الامر المهم هو النضال ضد البطالة.

لم يكن كينس مجرد مُنظِّر. وكما يشير آلين باربر Alain Barrère ان تأليف كينس كب ليدل على ضرورة انتاج سياسة ولتبرير سياسة نالت تفضيله: إحداث زيادة في الاستخدام عن طريق الزيادة في الطلب الفعلي. ويدعو كينس اذاً الى:

- ١- زيادة الكتلة النقدية المتداولة (ولا تضخم في حالة النقص في الاستخدام).
- ٢- سياسة توسيع الاستثمارات والمشاريع الكبرى.
- ٣- عودة الى نظام الحماية الجمركية للبضائع الوطنية.
- ٤- اعادة توزيع المداخل: ولكون كينس ضد ذوي المداخل المرتفعة فقد كان مع الاجراء ومع اصحاب المشاريع الذين يوظفون اموالهم في الاستثمارات المنتجة.

ان سياسة كينس الاقتصادية تفترض اذاً اختياراً سياسياً ولكنه يصر على الاحتفاظ بالليبرالية الخاصة؛ وهو لا يفكر لا بالترجيحية ولا بالتخطيط المنهجي، ولا باصلاحات بنوية. وظل ليبرالياً (راجع محاضراته «هل انا ليبرالي؟» في كامبريدج سنة ١٩٢٥)، ولكنه يشير بوضوح ان ليبرالية القرن التاسع لم يعد لها مكان في العالم المعاصر، بنظره. ويرفض ان يسجن في مستعصيات كاذبة

(١) إن شيوخ كلمة «فعال» في فرنسا المعاصرة ملحوظ بصورة خاصة؛ ويزداد الامر بروزاً وبشكل اوسع، نظراً لقلة ثبوت فعالية الحكم.

كمثل فرد- دولة او اشتراكية- رأسمالية، ويجهد في تعريف سبل تحقيق سياسة واستقرار اجتماعي وعدالة اجتماعية

بإدء) المستد الاميركي -

ان الاستناد الى «التجربة الاميركية» قد لجأ اليه بكثرة في السنوات التي سبقت حرب ١٩٣٩، من قبل رجال معادين لكل مغامرة ثورية الما تحفزهم الرغبة، ولكنهم راغبون في توجيه الليبرالية من جديد باتجاه السلطة.

وعلى هذا نما في فرنسا حوالى ١٩٢٥ - ١٩٣٠، وفي بعض اوساط المثقفين ورجال الاعمال اعجاب بالمغامرة الاميركية اقترن بالثناء على ايطاليا الفاشية: ثقة بالشئ المصري، بالعمل، بعقلنة الناهج، بالتظيم، بالفعالية، مزيج من هنري فورد ومن موسوليني يضاف اليها فيما بعد (الما عند البعض فقط) الثناء على روزفلت وعلى «هيئة خبرائه»^(١).

لم يكن روزفلت الذي وصل الى الرئاسة سنة ١٩٣٣، عفائدياً، وفكر كينس لم يبدأ انه احدث على روزفلت الا اثرأ غير مهم، وكان روزفلت معادياً للاحتكارات، الما متعلقاً بالملكية الخاصة، ومهتماً بالعمل الحكومي، وقد رسم سياسته تحت ضغط الظروف؛ لقد اهتم قبل كل شئ بحل المشاكل المقلقة التي كانت مطروحة على الولايات المتحدة سنة ١٩٢٣ - ١٩٣٣: اكثر من عشرة ملايين عاطل عن العمل، بؤس الزراع، افلاسات مصرفية، انهيار عدة مشاريع، تردى التجارة الدولية.

ومن المهم نسبياً والى حد ما في مثل هذه الظروف:

١- معرفة ما اذا كان لدى روزفلت برنامج معارف اقتصادية موثوقة كما يؤكد ذلك، في كتبها الحديثة: فرانك فريدل Frank Reidel ودانيال ر. فوستفيلد Daniel R. Fusfeld، او اذا لم يكن لديه مثل ذلك، كما يؤكد ذلك ريشار هوفستادتر Richard Hofstadter اي انه مجرد «نبيل انتهازي موفق».

٢- الاستفاضة في شرح «الاصلاح الجديد» النيوديل لو لم تدخل الولايات المتحدة الحرب.

ويبدو مؤكداً ان دخول الحرب قد قدم للاقتصاد الاميركي ما لم يستطع تقديمه «النيوديل»: عودة الى اقتصاد ديناميكي، استخدام كامل لليد العاملة، توزيع افضل للدخل القومي، تقوية السلطة الفدرالية. اما تحويل اقتصاد الحرب الى اقتصاد سلم، فقد تم ضمن الاطار المرسوم في «النيوديل». وكان الرئيس ترومان المكمل والمثبت وللنيوديل.

وبدا «النيوديل» دائماً وكأنه نموذج للاصلاحية التي تنجح. ان تأثير الولايات المتحدة كان

(١) إن استعمال وانتشار كلمة «هيئة خبراء» (Braintrust) قد انتشرا في فرنسا المعاصرة.

عموماً تماماً مثلاً لدى رجل مثل جورج بوريس G. Boris الذي نشر سنة ١٩٣٤ «ثورة روزفلت»؛ وقد وجد هذا التأثير من جديد في محيط منديس فرانس.

جيم) اصلاح الدولة بحسب اندره تارديو Andre Tardieu .

ان التأثير الاميركي بارز ايضاً عند آندره تارديو الذي ظهرت «ملاحظاته حول الولايات المتحدة» سنة ١٩٣٧. والكل يعرف كيف اعتزل رئيس المجلس الحياة السياسية وخصص نهاية عمره لفضح عجز النظام البرلماني وللدهوة، دون التوقف عن التصريح بالالتزام بالليبرالية، الى اصلاح الدولة بالاكراه: «الحضارة الفرنسية هي حرية: العيش الحر، الفكر الحر، الكلام الحر... ذلك هو التراث الفرنسي، وفيها حصني، لقد اخترت: لكي نقض الحرية والسلام، يجب ان نعدّ السلطة».

ويبدو تارديو، المعادي بعنف للقموية الاشتراكية، وللماركسية، الى حنة اصلاحات من شأنها، في نظره ان تعيد سلطة الدولة: توسيع حق الحل (حل المجلس النيابي)، حرمان النواب من حق اقتراح التعديلات العامة، اقرار حق المرأة في الانتخاب، اللجوء الى الاستفتاء الشعبي Rofendum، منع الموظفين من الاضراب، ولم تؤثر تأليف تارديو (مجرمة الحكم، ١٩٣١)، (في مواجهة الوطن ١٩٣٢)، (ساعة الحسم ١٩٣٤) الخ.، ايام حياته، الا تأثيراً محدوداً؛ ولكنها اليوم ترتدي نوعاً من طابع الحداثة.

دال) التكنوقراطية .

ان الاصلاحات المقترحة من قبل اندره تارديو تقع في المجال السياسي. ولكن الفكرة اخذت بالانتشار في الولايات المتحدة أولاً ثم في اوروبا: وان المشاكل الحقيقية ليست في المجال السياسي بل في المجال التقني، وان السلطة الفعلية يمارسها التقنيون: تلك هي الفكرة القاعدة لدى «التكنوقراط».

ان كلمة تكنوقراطية هي كلمة جديدة، مستوردة من الولايات المتحدة. وهي غير موجودة في قاموس الاكاديبيا لسنة ١٩٣٥.

وموجد الكلمة هو عل ما ييدووليم هنري سميث الذي عرّف التكنوقراطية سنة ١٩٢١ كما يلي: «التكنوقراطية يمكن تعريفها كما لو كانت نظرية تنظيم اجتماعي ومنهج تنظيم قومي للصناعة. وهي تتطلب اعادة تنظيم علمي للطاقة والموارد القومية، والتسيق بين الديمقراطية الصناعية وازادة الشعب».

الا ان الحركة المعروفة باسم التكنوقراطية لم تظهر في الولايات المتحدة الا خلال ازمة ١٩٣٠-١٩٣٢: «حوال نهاية عام ١٩٣٢، يوم كانت الازمة الاقتصادية العالمية في اشدها، شاعت الكلمة «التكنوقراطية» في الولايات المتحدة وفي كبريات المدن الأوروبية، كما لو كان تثار

بارود. وكان السؤال المطروح: هل انت تكتنوقراط؟ كما فعل في السابق لافونتين حين طرح سؤاله: هل قرأت باروخ؟.

(M. Byé, Ch. Bettelheim, J. Fowrastié, G. Friedmann, G. Curvitch et divers, Industrialisation et technocratie, 1949, article de G. Friedmann, Les technocrates et la civilisation technicienne, p. 50)

وكانت فكرة التكنوقراطيين الكبرى، في محيط هوارد سكوت Hward Scott^(١) استعمال العلوم الفيزيائية، بصورة مباشرة، من اجل حل المشاكل الاجتماعية... وفكر التكنوقراطيون - وهم يسلطون النظر على التقدم التقني الضخم، وعلى الاضطراب الاقتصادي الفاضح في الانتاج وفي التوزيع - في القضاء على هذه الفوضى باستخدام الانجازات التقنية بصورة مباشرة. وبالضبط ان هذا التحليل. الذي لا يعنى بأي اصلاح جذري للمؤسسات وللبنات، هو الذي جعل منهم تكتنوقراطيين، (ج. فريدمان. مؤلف مذكور)

ملءاء الاعمال Les managers بحسب برنهام Burnham:

لا شك ان كتاب جامس برنهام، «الثورة في الترجيه والادارة» المنشور في الولايات المتحدة في ربيع ١٩٤٠ والمترجم الى الفرنسية سنة ١٩٤٧ (مع مقدمة من ليون بلوم)، هو الذي ساعد اكثر من غيره على نشر الاطروحات التكنوقراطية^(٢).

ان اهم تأكيدات برنهام هي التالية:

(أ) الرأسمالية آيلة الى الزوال.

(ب) الاشتراكية غير مؤهلة للحلول عليها.

(ج) الرأسمالية والاشتراكية تتطوران بنفس الكيفية؛ في كل البلدان، مهما كان نظامها السياسي، يحدث ما يسميه برنهام «الثورة الادارية: السلطة (والثروة) تؤولان اكثر فاكثرا الى التقنيين المسؤولين عن الاقتصاد.

ويراي برنهام - وهنا تبرز الاطروحة السياسية المخالصة - ان هذا التطور يظهر في الاتحاد السوفياتي كما في الولايات المتحدة: ١١ الى ١٢٪ من السكان السوفياتيين، كتب يقول، يقبضون ٥٠٪ من الدخل القومي، والتمايز اكبر مما هو عليه في الولايات المتحدة حيث يقبض ١٠٪ من السكان ما يقارب ٣٥٪ من الدخل القومي.

ولكن ومن هم المدراء؟ على هذا السؤال المطروح في فصل «عصر المتظمين» (ص ٨٤ - ١٠٢) لا يقدم برنهام جواباً شديداً الوضوح. من بين المدراء (مترجم الى الفرنسية تحت اسم

(١) مؤلف كتاب مدخل الى التكنوقراطية. نيويورك ١٩٣٣.

(٢) ولكن هذه الافكار لم تكن جديدة، فقد وردت عند تروتسكي مرند: برونو (ريزي) بيروقراطية ١٩٣٩ الحديث العالم، المطبع.

والتنظيم «Organisations» يذكر برنهام «مدراء الانتاج، المناظرون المهندسون الاداريون، عصر النظار التقنيون، المحافظون، المفوضون، رؤساء المكاتب. وعلى النقيض من سان سيمون يعتبر برنهام ان المحافظ ينتمي الى النخبة المديرية يقول: «في الشركات المديرية، تنحصر السيادة في المكاتب الادارية». والتصور المتكون لدى برنهام عن النخبة المديرية هو بأن واحد اعرض من التصور السان سيموني ومن تصور هوارد سكوت الذي يرى ان التكنوقراطيين الحقيقيين هم الفيزيائيون الكيميائيون، الرجال الذين يسيرون على مختلف مصادر الطاقة اللازمة للانتاج. ان تكنوقراطي برنهام هم الرجال الذين يمسكون بزمام القيادة. ولكن اية قيادة؟ يبدو على برنهام انه يعتقد ان الطبقة اللازمة اجتماعياً تصبح بصورة اوتوماتيكية طبقة حاكمة سياسياً. انه يحارب الماركسية بنوع من الاقتصاد البديهي مختلفة تماماً عن الماركسية الاصلية. وهكذا يستغل تأليفه، وبصورة طبيعية من الاقتصاد الى السياسة، من لا سياسة ظاهرية الى معاداة للشعبية حادة كما تشهد بذلك كته الاخيرة.

التكنوقراطية والسينارشي (حكومة جماعية):

يطيب لبعض التكنوقراطيين، وقد اقتنعوا بان التقنية اهم من السياسة، ان يشاروا الى الصفة السطحية في التميزات السياسية المخالصة: لا شك ان الديمقراطية الليبرالية والنظم الفاشستية والاشتراكية هي مختلفة فيما بينها، ولكن هذه التناقضات الظاهرة قلماً تخفي المماثلات الجوهرية؛ ان السلطة الحقة تمارس، في كل مكان من قبل قلة من «المدراء» ومشاكلهم، وأساليبهم في العمل هي هي بالذات، وأذا فهم مؤهلون للتفاهم (في حين ان السياسيين مؤهلون للنخاصم). من هنا قناعة بعض التكنوقراطيين باحلام سينارشي (حكومة جماعية).

التكنوقراطية والديمقراطية:

من الموافق لجوهر التكنوقراطية ان تبقى ايدولوجية والفلة السعيدة (happy few) هذا وقد عرفت فرنسا، خلال هذه السنوات الاخيرة، محاولة تعميم بعض مظاهر المثال التكنوقراطي، ودعجها في ديمقراطية اصيلة. وما سمي بالمانديسية mendesisme يقع عند نقطة التقاء ما يلي:

١ - الراديكالية السياسية.

٢ - نوع من التراث التكنوقراطي. المفوق يشعر العجز البادي على حكومات الجمهورية الرابعة.

٣ - هذه الليبرالية التسلطية والمخططة المجوجة بشكل خاص من قبل الفائزين على الارثودوكسية الليبرالية.

وتبحث التكنوقراطية حالياً عن غاير جديدة.

٣ - التقليدية الجديدة والمحافظة الجديدة

تجاه اغراء الفاشية، وتجاه عجز المحافظة الليبرالية اي ملاذ يلقى اصام الناس الذين يرفضون على حد سواء الاشتراكية والرأسمالية والمغامرة الفاشستية؟ والتقليدية هل نصب حتماً اما

ان المسألة قد نوقشت بحماس بالغ في فرنسا في السنوات العشر التي سبقت حرب ١٩٣٩ . وبقيت مدرسة الاكسيون فرانسيـز . مصرّة على رفضها المتعنت للديمقراطية الليبرالية ، وظلت مخلصـة تماماً لمبادئ مودراس . ولكن اداة «الأكسيون فرانسيـز» سنة ١٩٢٦ ، وأزمة ١٩٢٩ ، وتنامي الفاشستيات غيرت معطيات القضية المعروضة في كتاب «التحقيق حول الملكية L'Enquête sur la monarchie» وانطلاقاً من سنة ١٩٣٠ ، اتفق شبان انفصلوا عن «الأكسيون فرانسيـز» ، وآخرون لم تستهـوهم الموراسية على احتقارهم «للنظام القائم» ، وسعوا الى تجاوز الخلافات التقليدية ، فأرادوا وضع اسـس لنوع «مـين جديد» اشتراكي ونوري . وكما فعل الليبراليون ، كان للتقليديين مجلدوهم ومتزعموهم .

- التقليدية المتجددة الفرنسية خلال حقبة الثلاثينات (١٩٣٠)

هذا التخمر الفكري في الثلاثينات لم يولد اية تشكيلة سياسية مهمة حقاً . انما تجب مع ذلك الاشارة الى ذلك بايجاز (ولو من أجل الاشارة فقط الى الفائدة الممكنة من دراسة عميقة لحقبة مهملـة في الغالب ، من جانب المؤرخين الفرنسيين) .

ولم تكن الجهود من أجل اقامة «تقليدية» جديدة بعيدة عن المحاولات التي برزت في نفس الحقبة من أجل تحديث الليبرالية . واقتترنت التقليدية الجديدة بالكتقراطية احياناً ، وصوّقت البوليتكنيكيين الذين احبوا جماعة كريس X. Crise ظاهر وبارز تماماً بهذا الصدد . وقامت اتصالات بدت فريدة بين رجال آتين من أفلاق سياسية مختلفة جداً . سوف ينجحون سنة ١٩٤٠ ، سالـك متعارضة ، وكان جو الحقبة يساعد على التقارب وعلى محاولات تجاوز الاطر المقررة .

يصعب فهم ، انشاء مجلة «الاسيري» Esprit سنة ١٩٣٢ ، وفهم الاشتراكية المتجددة و«الجهوية» «frontisme» اذا اغفلت كل هذه التجمعات الزائلة ذات الصدد القليل وذات الطموحات الضخمة التي كانت تحمل باقامة «نظام جديد» وتأسيس قومية ثورية .

من بين المنشورات الاكثر بروزاً في تلك الحقبة تجب الاشارة الى مجلة «الدفاتره الكايي Les cahiers» التي أسسها جان بيار ماكزنس Jean - Pierre Maxence سنة ١٩٢٨ ، ومجلة الرياكسيون Réaction التي أسسها سنة ١٩٣٠ ، وبصورة خاصة «النظام الجديد» التي اسست في ايار سنة ١٩٣٣ وكان محركها «دوبرارون وارنداندي» . وعقب ٦ شباط سنة ١٩٣٤ الذي يعتبر تاريخاً فاصلاً مع دوفين مونيـه ، وأصبحت المناظرات أكثر حدة وتصلبت المواقف السياسية . وكانت صحيفة «الرجل الحقيقي» مع دوفين مونيـه ، وصحيفة «الرجل الجديد» مع روديتي ، وصحيفة «نضال الشباب» مع برتران د جوفيل وصحيفة «المركة» «الكومبا» مع نيري ، مولنيه وجان ديفابريغ ، وصحيفة

«الثالث»، الخ. والكتب التي تدل افضل الدلالة على روح هذه المنشورات هي: «تاريخ عشر سنوات» لمؤلفه جان بير ماكسن (١٩٣٩)، «الثورة الضرورية» لريمون ارون وارنود داندبه (١٩٣٣)، «ما وراء القومية» وهذه الكتب تقارن بكتاب براسياك «نحن قبل الحرب» والنشرة التي صدرت بعد الوفاة بعنوان «مونييه وجيله»، والتي تبرز بوضوح ما يقرب وما يبعد بين مونييه ودانديو.

كل من هذه المجالات له لهجة الخاصة. الا ان محيرتها هم في الغالب ذات الاشخاص؛ ومن الممكن استخلاص بعض السمات التي ان لم تكن مشتركة فهي على الأقل غالية:

١ - «البل نحو الخطط»^(١) وأكثرها شهرة هي «خطة ٩» تموز مع مقدمة بقلم جول رومانس ارافة التركيب، عبادة الخدمة، انتقاد الحريات الاسمية الشكلية، تراتب الاشخاص، تقوية السلطة التنفيذية، تنظيم الاقاليم، التقارب الألماني الفرنسي، السياسة الاوروبية الافريقية، النظام التكتلي المعادي للرأسمالية، تخفيض قيمة العملة: تلك هي العناوين الرئيسية لمستند يبدو وكأنه برنامج حكومة يسعى على هذا الاساس لتجميع أكبر عدد من الانصار والقائلة الرئيسة في «خطة ٩» تموز (١٩٣٤)، التي تطلق من اصلاحية متدلة، هي اظهار الالتقاء بين التيار الليبرالي المتجدد والتيار التقليدي المتجدد. وكان من الصعب في تلك الحقبة التفريق بين الاتجاهين.

٢ - الاهتمام باقامة انسة جديدة، «ونظام جديد» وكان مؤسس مجلة «الدفاتر» ليكايه دعا Cahiers جون بير ماكسين ينفر بأن معاً من الحضارة بمفهوم فورد، ومن الحضارة بمفهوم ستالين، وقد سعى للتعريف بالحاجة والضرورة الثورية لانسة مسيحية، اي لانسة متحررة، في مصادرها، من المثالية البرجوازية القديمة، وكذلك من المادية المعاصرة. وصرح محرروه والبيان من أجل نظام جديد، بأنهم تقليديون ولكن غير محافظين، واقعيون ولكن غير انتهائيين ثوريون ولكن غير عصاة، بنظرون ولكن غير هدامين، لا حربيون ولا سلميون، مواطنون ولكن غير قوميين، اشتراكيون ولكن غير ماديين، شخصانيون ولكن غير فوضويين، اخلاقيون لادعاة.

٣ - الرغبة في تجاوز المعارضة يساريين، ورفض الخوض امام الاحب البرلمانية، كتب روبرت آرون وارنود داندوبي في مقدمة «الثورة الضرورية» (١٩٣٣): «نحن لا يمين ولا يسار. ولكن اذا توجب تصنيفنا وفقاً للتمايز البرلمانية، فانا نكرر اننا في منتصف الطريق بين أقصى اليمين وأقصى اليسار وراء الرئيس معرضين عن الجمعية العمومية».

٤ - الاداة الثورية، والرغبة في التوفيق بين القومية والثورة. وأراد فقهاء «النظام الجديد» وضع لخطوط الكبرى «لثورة فرنسية جديدة»، «عندما ينتهي النظام عن النظام»، كتب روبرت آرون

(١) تولي نيلب لأمور المدير المسئول، للاتحاد العام للزراعة، إدارة مجلة إسها والخطط ونظم الاشتراكيون الجدد - حطة فرنسية سنة ١٩٣٥، كما وضع غلستون برجرى خطة جبهوية سنة ١٩٣٨.

وأرنود داندوي في «الثورة الضرورية» (وهو عمل ذو عنوان مثير) «فيجب ان تقع الثورة. ان الثورة الوحيدة التي نطمح اليها هي ثورة النظام».

في نيسان سنة ١٩٣٣ نشرت مجلة «الريفيو فرنسي» عدداً خاصاً عن الشيعة. في هذا العدد كتب دانييل رويس: «اول سمة لهذه المجموعات انها ثورية. وموقفها هو موقف الرفض الشامل، ضد الرأسمالية وضد السالينية بأن واحد. بين القوتين المتجاوبتين حالياً، انهم لا يقرون اي فرق اساسي».

وفي الكتاب المكون: «ما وراء القومية» (١٩٣٨)، الذي عنوانه مستوحى بصورة ظاهرة من كتاب هنري مان: «ما وراء الماركسية» يسعى مولني الى تعريف قومية ثورية صحيحة: «ان كلمتي قومي وثوري» قد شوهتا كليهما بالدهماغوجية وبالضامة وباللفظية، حتى انهما لم تعودا نقابلان في فرنسا بالالابالاة التي تكاد تحاذي القرف. والمسألة اليوم هي في تحطيم هذه الخرافات السياسية القائمة على المنافسات الاقتصادية الشديدة في مجتمع مقسم، ثم تحرير القومية من صفاتها البرجوازية، والثورة من سماتها البروليتارية، وحمل الأمة على الاهتمام عضواً وبصورة شاملة بالثورة لان الأمة وحدها تستطيع القيام بالثورة، اي بالثورة التي وحدها تستطيع انقاذ الأمة».

٥ - وأخيراً حرفة متجددة غامضة نوعاً اذ يوجد على الأقل ثلاثة أشكال متميزة من الحرفة قبل سنة ١٩٣٩

أ - الحرفة التي تدبّن بالولاء الشديد للمراسية والتي تظهر لدى اتحاد الحرفيات الفرنسية.
ب - الحرفة وفقاً للأسلوب الموسوليني والتي برزت بصورة خاصة في «الرجل الحقيقي»، وفي «الرجل الجديد» وفي «الرجل الحقيقي» يدان «الرجل المجرد» وتدان، وفيه يؤدي على ذكر زعامة جورج سورول بصورة دائمة، وتجدد المهنة والكمونية، والمنطقة بكلمات «تبشر بالثورة القومية». اما في «الرجل الجديد» لجورج روديني الذي نشر في آب سنة ١٩٣٥، عدداً خاصاً عن الحرفة، فقد حاول ان يوفق بين الاشتراكية والفاشية.

ج - اما مجلة العدالة الاجتماعية «لأندره فوزين» فقد عارضت الحرفة الموراسية وسمعت الى دمج النقابات في التنظيم الحرفي. وكان مجلدو مجلة العدالة الاجتماعية القدامى يناضلون يومئذ ضمن حركة «الفيديراسيون».

ساعدت الفكرة القائلة بأن الديمقراطية السياسية غير صالحة لحل الأزمات الاقتصادية، ولتنظيم الانتاج بصورة عقلانية على ازدهار، ليس فقط، الحرفة الجديدة بل ازدهار نوع من النقابية الجديدة الرامية الى تأمين نهوض الدولة المتداعية بواسطة النقابات المهنية.

في «التنقيات الجديدة للنقاية» (١٩٣١) حاول مكسيم لوروا، ان يبين ان التنظيم السياسي هو مجرد لازمة طبيعية للتنظيم الاقتصادي، يجب «احياء الحاضرة النقابية على انقاض الدولة الحديثة». وظهر تصور مماثل في كتاب النقابي شارل البير وعنوانه «الدولة الحديثة» (١٩٣٩).

هذه النقابية المتجددة التي تتميز بصعوبة عن الحرفية المتجددة، عرفت بعض الشهرة في ما بين الحربين الأخيرتين. ولكن يبدو من المبالغ به قليلاً التأكيد، كما فعل جاك دروز، وأن ظهور النقابية كان من دون شك الحدث الكبير في تاريخ الفكر السياسي الفرنسي في القرن العشرين. ونحن نميل أكثر الى الاستنتاج بأن النقابات الفرنسية لم تتوصل لا الى اقامة عقيدة خاصة بها، ولا بحث الحماس الذي كان من الممكن ان يحيي وينعش عقيدة ولو موجزة. هذا التصور يبدو لنا وكأنه يضغط ثقيلًا على الحياة السياسية الفرنسية.

لا شك ان كل هذه التجمعات لم يكن لها الا تأثير عارض. ومع ذلك، لا بد من معرفتها من اجل التقييم اللائق للافكار السياسية عند فيشي وعند الديفولية في الحرب التي - كما اثبت ذلك جيداً - يقولوا وهل في اطروحة مقدمة في هارفرد، ولما تنشر بعد - استعارت العديد من السمات من استقلالية الحقبة السابقة.

- نحو محافظة جديدة ليبرالية:

منذ نهاية الحرب الأخيرة برز اهتمام ملحوظ ومتجدد بالمحافظة في البلدان الانكلوسكسونية، وبصورة خاصة في الولايات المتحدة (تراجع اعمال روسل كريك «حول الروح المحافظة» وكتاب كلتون روسيتز حول المحافظة في امريكا الخ) وهذه الاعمال تنطلق من محاولة لاحياء المحافظة من اجل مجابهة الفكر الرجعي بمحافظية بناء وليبرالية بصورة صحيحة.

في فرنسا، ظلت كلمة «محافظة» نستعمل عموماً بالمعنى الذي. ولكن هناك استثناءات: في سنة ١٩٥٨ وضع ريمون آرون عنواناً ملحوظاً: «حديث رجل محافظة» لمقالته في جريدة لوموند وذلك في معرض انتقاده للمشروع الدستوري الذي وصفه بأنه «رجعي» (بالمعنى الاصطلاحي للكلمة). وتكلم البعض عن «اللاواقعية الفرنسية» في مجال تأليف يصعب اختصاره بعبارة وهو ينطلق من اهواء متعددة (كان تأثير ماكس وير هو احدى التأثيرات الاعمق) يكفي ان نشير هنا - لان عمل ريمون آرون يقتضي تحليلاً واسعاً : - ان هذه «المحافظة المتجددة» هذا اذا كان هناك محافظة تتجدد - تقع بعيداً جداً عن «التقليدية الجديدة» التي نشأت في الثلاثينات (١٩٣٠). الواقع ان الامر يتعلق بحالين فكريين مختلفين تماماً: ان المناظرات بين ريمون آرون وتيري موليني، بشأن الجزائر ملحوظة تماماً بهذا الشأن.

٢ - وان القضية تتعلق بعمل انسان متعزل فريد يبدو في الغالب اقرب الى خصومه منه الى قرائه العاديين.

٤ - المسيحية والديمقراطية:

طريق طويل اجتري في وقت مصير منذ الحقبة التي احدثت فيها تصاريح ليون الثالث عشر لصالح «التقارب والائتلاف» و«الالتقاء» ردود فعل غاضبة في الرأي العام الكاثوليكي الفرنسي. ان تكوين ونجاح الاحزاب الديمقراطية المسيحية في أوروبا هي وقائع يجب ان لا تقلل من أهميتها.

ولكن القوة الانتخابية للأحزاب الديمقراطية المسيحية هي أكثر تأكيداً من أصالة عقيدتها؛ وإذا قصر الأمر على فرنسا، فمن الملاحظ أن المفكرين الكاثوليكين الذين كان تأثيرها الأقوى هما: مارتان Maritain ومونيه Mounier، قد ابتعدا، وخصوصاً الأخير، عن الديمقراطية المسيحية. والقضية في مجملها، هي معرفة ما إذا كان نجاح الديمقراطية المسيحية هو شيء آخر غير مجرد موافقة المسيحيين على ممارسة الديمقراطية وما إذا كان هذا النجاح يتوافق مع تصور مسيحي خاص للساسة.

أ - الديمقراطية المحيية :

عقب حرب ١٩١٤، قبلت أكثرية الكاثوليك الأوروبيين بالديمقراطية البرلمانية. وكان دون ستورزو Don Sturzo، الذي أسس سنة ١٩١٨، الحزب الشعبي الإيطالي، هو المنظر الرئيسي للديمقراطية المسيحية. وكان أصلاً يقول باللامركزية، ويعارض تجاوزات الدولة، وكان من أنصار التمثيل النسبي، وكان احترام التعددية، بجميع أشكالها هي البنية الأكثر بروزاً في عقيدته. وكان معنياً، بأن واحد «بالتعددية الأفقية» (تجمعات عائلية، مهنية، طوائف محلية، ومقاطعة، حركات شبيهة، معارضة للاحتكار والمركزية، «وتعددية هامودية» (إهتمام بالتسامح واحترام الميول والاتجاهات المختلفة)، هكذا بدت الديمقراطية المسيحية عائلية أكثر مما كانت عقلانية.

في سنة ١٩٧٩، كان للحزب الشعبي الايطالي مئة منتخب، ولكن بعد ١٩٩٢ بدأ يتقهقر، ولم يستطع الحزب الحزول دون مجيء الفاشية، واضطر دون ستورزو الى الهجرة سنة ١٩٩٤.

والمهتم أفكار دون ستورزو والديمقراطيين الشيعين، الفرنسيين. الذين تألفت كتلتهم البرلمانية سنة ١٩٢٤، والذين عرض مارسيل برلو Marcel Prélot ورمون لوران Raymond Laurent عقيدتهم سنة ١٩٢٨ في كتابها «الوسط السياسي» Manuel politique مركزين على تمثيل المصالح العائلية، والاقتصادية والاجتماعية. الا ان الحزب الديمقراطي الشيعي لم يتوصل الا الى اجتذاب عدد ضئيل من النواب، الذين اختلط معلمهم، أكثر فاشك، مع عمل النواب المعتدلين. ومثل شامبين دي ريب الديمقراطيين الشيعيين في وزارتي تارديو Tardieu وألفال ورفض هؤلاء الديمقراطيون الشيعيون الانضمام الى الجبهة الشعبية، خلافاً لحزب الجمهورية الفتية الذي أسسه مارك سانغنييه Marc Sanguier الذي كان له حصة نواب سنة ١٩٣٦.

ولكن اذا كانت الديمقراطية السجية لم توصل الا الى نتائج متواضعة على الصعيد السياسي الا ان الكونغرس ايسون الفرنسي للشغيلة الشيوعيين C. F. T. C عرف انتشاراً واسعاً وعد سنة ١٩٣٩، نصف مليون متب. من جهة اخرى، استطاعت صحيفة «الفجر» والاب، المؤسسة سنة ١٩٣٧، على يد فرانسيسك في Francisque Gay ان تكتسب جمهوراً بفضل مقالات جورج بيدو Georges Bidaut بصورة خاصة عن السياسة الخارجية.

والنجاحات التي حققتها «الديمقراطية المسيحية» في ألمانيا وإيطاليا وفرنسا وبلجيكا معروفة. ومن المعروف أيضاً أية مشاكل وضعتها أمامها ممارسة البرلمانية وتجربة الحكم.

وفي حين ظل البعض يظن ان «الديمقراطية المسيحية» هي امل المسيحية، قام آخرون - أمثال برنانوس وموريك - بمحاكمونها باسم المسيحية بالذات: فاتهموها بالانتهازية، وبالاستغلال وبالحقارة: ان «الديمقراطية المسيحية» ليست أكثر من اشتراكية راديكالية في خلع المسيحين...

ب - عمل مارتين MariTale:

- يجب ان لا نخلط بين مؤلف «المسيحية والديمقراطية» وبين مطبقي «الديمقراطية المسيحية».

١ - الخير المشترك - أكد مارتين وهو يستوحي ارسطو وسان توما، ان الدولة ليس لها غاية الا تأمين «الخير المشترك» وان هذا الخير المشترك لا يلبس مع الثروات الخاصة. وقد استعاد البديية القائلة ان الخير المشترك أكثر الوهية من خير الوطن - مما يعني ان الخير الزمني للحاضرة يفضل الخير الزمني للمواطن ولكنه لا يفضل الخير الفوق زمني للعائد للشخص البشري. ان حق الانسان بالخيريات التي تسمو على الخير العام السياسي مدعوم وداخل في جوهر الخير العام السياسي.

٢ - اولوية الروحاني - كان مارتين يؤكد اذاً عل «اولوية الروحاني» (عنوان احد كتبه المنشور سنة ١٩٢٧)، وحاول ان يعرف سياسة مسيحية جوهريه خالصة وفي نهاية كتابه «الانسة المتكاملة» Humanisme intégral (١٩٣٦)، عرض ان الشأن الزمني والشأن الروحي متمايزان بوضوح الا انها لا يستطيعان الانفصال: تجاوز المسيحية، تنحية الله والمسيح، عندما نعمل في شؤون هذا العالم، هذا يعني حسب قوله، قطع اللات الى نصفين. ان المسيحي يتصرف اذاً كمسيحي على الصعيد الروحي، وكعسكري على الصعيد الزمني. «المسيحي لا يعطي نفسه للعالم لما عليه ان يتوجه الى العالم، وعليه ان يتكلم مع العالم، وعليه ان يكون بين العالم وفي اعماق اصماق العالم: لا اقول هذا فقط شهادة امام الله اما الروح الازلية، بل اقول ايضاً لأعمل عمل المسيحي كإنسان في العالم، ومن أجل دفع الحياة الزمنية في العالم نحو شواطئ الله».

٣ - المسيحي في العالم - يعتقد مارتين اذاً ان المسيحي لا يمكن ان يكون غير آبه بالعالم، وهو يدين بعنف «النهج الفكري الجيد» Systeme bien - Pensant وكذلك الليبرالية البرجوازية التي وتخلط الكرامة الحققة للشخص، مع الألوهية الوهمية وفرد مجردة، بكفي ذاته بذاته.

انه ينادي «بفلسفة مسيحية تعمل، على الصعيد الزمني، ومتجردة من أية فكرة خفية تتعلق بالرسالة الدينية، من أجل تهديد بنيت المجتمع». هذه الفلسفة بحسب رأيه، «تقتضي» لانها تهاجم مبادئ أكثر عمقاً، ثورة اصمق من كل ما اسماه الادب الثوري بهذا الاسم.

٤ - الانسنة المتكاملة - يعتبر ماريتن انه يتوجب التمييز بوضوح بين الجسم السياسي والدولة. ان واجب الدولة هو العدالة الاجتماعية، انها ليست الا أداة في خدمة الانسان ولهذا سمى ماريتن في «الانسان والدولة» الى دحض تصور خاطيء عن السيادة، ان فكرة السيادة لا تشكل الا شيئاً واحداً مع الاطلاقية، الله وحده هو السيد، لا الدولة ولا الشعب.

٥ - المسيحية والديمقراطية - الديمقراطية عند ماريتن هي شيء آخر، غير التطبيق الصحيح لبعض القواعد الدستورية، وهي غير الالاعيب البرلمانية. الديمقراطية بالنسبة اليه هي مشتركة جوهراً، انها تقوم أساساً على احترام الذات البشرية في الانسان.

ان الديمقراطية هي دائماً متوجبة. كتب يقول في مطلع «المسيحية والديمقراطية»: ان مأساة الديمقراطيات الحديثة انها لم تنجح حتى الآن في تحقيق الديمقراطية. ان الديمقراطية، بالمعنى الكامل للكلمة، هي التعبير عن الايمان المسيحي: «ان الموجة الديمقراطية قد ظهرت في التاريخ البشري وكأنها مظهر زمني للالهام الانجيلي». والكلمات الاخيرة في «المسيحية والديمقراطية»، هي اذاً دعوة الى «انسنة بطولية» ان ماريتن لم يكن ابدأ من التمسكين بالديمقراطية المسيحية، بالمعنى البرلماني للكلمة. ان تأليفه صارم وصعب، غائص في التراث الوسيطى، وهو يقع على صعيد آخر - على الصعيد الذي اراد امانويل مونييه Emmanuel Mounier ان يضع فيه نفسه عند ما أسس مجلة «الاسبري» او «الفكر» سنة ١٩٣٢.

ج - رسالة مونييه Mounier :

ان السبب الرئيسي الذي دفع مونييه (١٩٠٥ - ١٩٥٠) الى تأسيس مجلة «فكر» (اسبري) هو، بدون شك، كما أشار هو الى ذلك، بعد عدة سنوات، والتألم الحاد المتزايد من رؤية مسيحتنا تتضمن مع .. «الاضطراب القائم»، والرغبة في الفصل، وفصل الروحي عن الرجمي، تلك هي المهمة التي بدت لمونييه الأكثر إلحاحاً. ان المسألة اذاً، كما أورد العدد ٦ من «الاسبري»، هي في التأكيد على «الانقسام فيما بين النظام المسيحي والانظام القائم».

لم ينفك مونييه يردد انه لا توجد سياسة مسيحية «واحدة»، وهو يعارض اي شكل من أشكال الحزب الطائفي. انه يدعو الى الاستقلالية التامة من كل تجمع سياسي ويتخذ الحركة الجمهورية الشعبية M. R. P. كما سبق وانتقد والديمقراطيين الشيعين، الذين كان يفهمهم بأنهم «جمهوريو ما قبل الحرب» (كتاب مفتوح الى بول اركامبولت Paul Archambault منشور في مجلة «الاب» (الفجر شباط ١٩٣٤).

٦ - اللارأسمالية عند مونييه هي اساسية: ولكنه يشجب عالم المال في الاصل، لاسباب اخلاقية وروحية أكثر مما لاسباب اقتصادية (يراجع العدد حول المال الصادر في تشرين الأول سنة ١٩٣٣). ان اللارأسمالية عند مونييه تنطلق من يفغوي Péguy أكثر من انطلاقها من ماكس.

يقول: «ان انجيلي هو انجيل الفقراء».

٣ - كان مونية معادياً شديداً للمردانية الليبرالية وللديمقراطية البرجوازية. وفي «بحث قصير حول خرافة اليسار» يتخذ بكثير من اللودعية واديكالية الآن Alain «عقيدة الفلاح الحذر» الذي يجعل مثاله اضطهاد المضطهد (النائب مراقب من قبل ناخبه ويراقب الوزير). ويواجه مونية الفرد بالشخص، ويواجه الدولة بمجتمع تشاركي. معاد للرأسمالية وللحقوقية، انه يندر «بالديمقراطية المريضة بالمال، والاشتراكية المريضة بالدولة».

٤ - وإذا مونية يدعو لثورة المائة ثورة؟ «ان الثورة هي مطلبنا الروحي العميق». وهذه الثورة يجب ان تكون بأن واحد ثورة روحية وثورة بنيات، الثورة التي لا تقتن بتحول نموت هي بموته. ويضع مونية اذا لثورته الاهداف التالية: «القضاء على الوضع البروليتاري، وإبدال الاقتصاد الفوضوي القائم على الربح باقتصاد منظم قائم على المعطيات الكاملة للشخص، ثم يدعو الى المشاركة، دون الدولة، في قطاعات الانتاج التي تغذي الارتياح الاقتصادي، الخ».

٥ - في مادة السياسة الخارجية: هناك حدثان يجب الاشارة اليهما أ- من جهة معارضة «الاسبري» للفرنكوية والاهمية التي اولتها لحرب اسبانيا، هذا الشأن يتضامن مونية تماماً مع برنانوس وهو يكتب «الغابر الكبرى تحرس القمر» - الامر الذي لم يمنع برنانوس من الكلام، فيها بعد، عن «الكسولين من العلماء الصغار» في «الاسبري».

- معارضة مونية لسياسة مونيخ وتبجح النشرة، الصادرة بعد الوفاة، بعنوان «مونيه وجيله» قياس التأثير الذي أحدثه مؤسس «الاسبري». انه تأثير محدود من غير شك، ولكنه عميق حتى ان سنوات الحرب لم تعمل الا على تقويته - وهذه حالة فريدة ربما.

الخلاصة

هل من قومانية جديدة؟ Nationalisme

لا الحرب ولا المقاومة الفرنسية لم تعمل على تفتيح عقيدة سياسية جديدة حقاً.

لا يمكن الكلام عن عقيدة لفشي. وبهذا الشأن يجب التحيز، كما فعل اندره سيفغريد André Siegfried بين فيشي بئان وفيشي لافال Leval ان فيشي بئان ما تزال تبدو كمزيج غريب من الانماط: محافظية، اكبريكية، اخلاقية، عسكرية، فولكلورية، «مط كشفي»، «مط ضابط بحري» «مط نبيل ريفي»، «مط جوقة المحاربين»، «مط غوستاف تيبون Gustave Thibon» «مط الاحلاف المعادية للبرلمانية، الخ. لا بد من كتاب كامل لدرس ايدولوجية فيشي. ان تاريخ فيشي ولروبرت آرون» لا يتضمن بهذا الصدد الا ملاحظات موجزة جداً.

اما الافكار السياسية عند المقاومة فانها هي ايضاً متنوعة جداً (نراجع المجموعة التي نشرها

(بورييس ميركين غتزوڤيتش Boris Merkin - Guetzévitch وهنري ميشال). والكل يعرف كيف ان هذه الانكار لم تستطع ان توحى بمؤسسات هي بمنجى من أي انتقاد ولا ان تعطي نمطاً جديداً للحياة السياسية بعد ان استب السلم.

لقد انتهت الحرب بانهار «القومية الاشتراكية» والفاشية، ولكن هل يمكن القول ان المكان الحالي قد احتله ايديولوجيات جديدة تدعو الى قيام قوى جديدة؟ من الصعب تأكيد ذلك. فلا الوجودية ولا الحداثة لم تنصلا الى تكوين قوة سياسية. ان الفردانية قلما خرجت من حلقة الاختصاصيين المستترين. في حين ان الليبرالية، والمحافظية، والاجتماعية الديمقراطية؛ في الغرب، تمجد لكي تمجد ذاتها، في أفريقيا، وفي آسيا. وفي أميركا اللاتينية ظهرت فجأة وضخامة لا مثيل لها، ايديولوجيات قومية، من نمط جديد ظاهرياً.

ثم انه من الاجدر التمييز بين مختلف اشكال القومية.

١ - قومية اصلاحية من النمط الكمالي: لقد أقام مصطفى كمال في تركيا نظاماً سلطوياً، انما يبغيه فولتير، ومونتسكيو، وروسو، وهو لم ينفك يؤكد على ارادته الاسراع في تطوير تركيا نحو التقدم ونحو الديمقراطية. ان الحزب الجمهوري للشعب يريد ان يكون بأن واحد قومانياً (قومية عرقية، اقتصادية وثقافية)، وجمهورياً، ودولانياً، وعلمانياً وشعوبياً وثورياً. ان السمة الاكثر اصالة في الكمالية كانت العلمانية، انما يجب الاعتراف تماماً بهذا الصدد، ان المبادئ الكمالية، التي بعثت حتى في تركيا بالذات، ردة فعل حادة، لا تبدو انها قريبة من النجاح على طرف المتوسط... ان التجربة التركية، حتى بعد تلطيفها عند التطبيق الحالي تجاه الاسلام، والقاضية بالفصل الكامل للإسلام عن الحاضرة قلما تبدو مقبولة لدى معظم العالم الإسلامي (بيار روندو Pierre Rondot). وفي الوقت الحاضر، تبدو اصلاحية ابو رقية، من دون شك اقرب شيء الى الكمالية.

٢ - قومية شعبية وبالطبع ديماغوجية، ذات نزعات اوتارشية، من النمط البيروني. ان البيرونية تتألف من مزيج من عناصر مختلفة جداً: عسكرية واخلاقية، لغة ثورية ومحافظية، معاداة للولايات المتحدة ولجوء اليها، انتهازة وقومية. ان مُنْتَظَر «العدالتية» «الاجتماعية» (التي تبدو وكأنها المركب الوحيد الممكن بين الرأسمالية والشيوعية) والموقف الثالث، (أي الموقف الدولي الوسط بين كتلة الاطلسي والكتلة السوفياتية)، قد ترك الاربعين في وضع صعب، الا انه اتخذ في بعض الاوساط الشعبية مكانة سامية لم يستطع لأي حاكم ارجنتيني ان توصل اليها.

ان التاريخ القريب للاربعين يدل على ان البيرونية لم تسقط بزوال بيرون، ونجاح الكاسترني في أميركا اللاتينية هو حدث ذو معنى.

٣ - القوميات السوداء التي برزت اولى مظاهرها على الصعيد الاتني والثقافي (دور مجلة «الوجود الافريقي» Présence africaine، ثم اول مؤتمر للكتاب والفنانين السود، ثم كتاب الشيخ

انتاديوب Cheik Anta Diop ذو العنوان المميز: «الأمة الزنوجية والثقافة» (الخ) والتي هي الآن في أوج نقاشها (تراجع كتب ماما دوزيا، عبد الله Ly Abdoulaye البرت تيفودجر Albert Tevodjre المذكورة في مصنف المراجع)، والتي لم تحل من غزق بين القومانية الجغرافية، والقومانية السوداء، ورسمية قومانية افريقية.

٤ - اما القومية العربية خلال هذه السنوات الأخيرة، فانها وفقاً لكلمة بير روندو، موزعة بين «العروبة الوحشية والقوميات الخاصة»، الى هذه القومية العربية تضاف «قومية اسلامية» هادفة الى اقامة اما دولة اسلامية واحدة، او دويلات قومية بسيطة يكون فيها الاسلام دين الدولة.

واذا كانت القومية العربية قد دلت خلال هذه السنة الأخيرة، على العديد من مظاهر قوتها المضجرة، وإذا كان الصراع بين العرب واليهود يبدو من عدة نواح كصدام بين القوميات، فان التبريرات المعقدة قليلة العدد حتى الآن، وغير جوهرية تماماً.

تحت عنوان طموح، «فلسفة الثورة»، يبدو مضمون كتيب ناصر رقيقاً نوعاً ما. ففي هذا الكتيب، يعرض ناصر، ان ثورة غوز ١٩٥٢ لها جذور بعيدة يجب البحث عنها في تاريخ مصر والعالم العربي. ان السبب الأول للثورة هو «استعباد الشعب من قبل الامبرياليين واذا نهم، الاقطاعيين والسياسيين المصريين»، هدف الثورة اذاً واضح: «تحرير العبيد ابي الشعب، واحلالهم محل الاسياد القدامى في حكم البلد». وهكذا تكون ثورة ٢٣ غوز تحقيق حلم يحدهه الشعب منذ مطلع القرن الأخير «حكم الشعب لنفسه وسيادته على مصيره».

وستنجد ناصر بصراع الطبقات، ولكن شعار الثورة العميق محافظ واتحاد انصيابط عمل». ان الايديولوجية الناصرية هي اقل غنى بالتصاريح المعادية للرأسمالية من الايديولوجية البيرونية.

ان القومية هي التي تشكل جوهر «فلسفة الثورة» ولكن هذه القومية ليست مصرية بالذات، انها تشمل المنطقة العربية والعالم الاسلامي، ومجموع القارة الافريقية. وهكذا يشير ناصر الى وحدة وتفقو الجنس العربي: «العرب امة واحدة. نحن جزء من الوطن العربي الكبير الممتد من شواطئ الاطلسي الى جبال الموصل».

وفي النهاية، ليس في الايديولوجية الثورية الناصرية اي شيء ثوري ولا اي شيء اصلي ايضاً. وهي اولى ان تكون استعارة من كل أنواع الايديولوجيات القديمة والحديثة: مزيج من الفاشية، والشيوعية، والرقيية، والكمالية، والكل «معهم» بالمبادئ القرآنية «(جان فيغنو J. Vigneau ولكن ليس من الضروري ان تكون الايديولوجية جديدة او ثورية حقاً، حتى تمارس سيطرة عميقة. ان احداث السوس دلت تماماً على قوة المشاعر القومية في الجماهير البروليتارية وفي البرجوازية المتتورة. وفضلها لم يتغلب ناصر فقط على هزيمة جيوشه، بل انه نجح في ان يجعل من هزيمته نصراً.

من الصعب العودة بمختلف اشكال القومية التي ذكرناها الى نموذج واحد. ولكن، على الأقل، تبدو بعض السمات الغالبة لدى اغلبها: دعم الجيش، تداخل القوى الدينية والقوى السياسية، اللجوء الى الطبقات الشعبية، نوع من المعاداة للرأسمالية المحافظة، نوع من الحياد. بهذه السمات المختلفة، التي تستدعي التوضيح الكثير تميزت القوميات المعاصرة الى حد ما، تميزاً واضحاً عن القوميات الغربية من القرن الماضي. يبقى ان يعلم ما اذا كانت هذه القوميات الجديدة سوف تولد نظماً دكتاتورية من النمط الكلاسيكي العريق او نمطاً جديداً من الديمقراطية يستطيع، عن طريق العدوى، ان يجيب الديمقراطيات التقليدية: تلك هي، في سنة ١٩٦١ احدى المسائل الرئيسة التي تطرح من يريد وضع كتاب عن تاريخ الافكار السياسية/.



INDEX GÉNÉRAL

TITE-LIVE, 61, 78, 253, 291.
 TOCQUEVILLE (A. DE), 1, 393, 396, 398, 452, 456, 470, 473, 513, 524, 527-531, 532, 533, 534, 540, 541, 566, 581, 584, 587, 589, 671, 688, 709, 809, 825.
 TOLAND, 377.
 TOLSTOI (Léon), 723.
 TOUTELIER, 731, 734.
 TOUSSENET, 577, 692.
 TOYNBEE, 816, 818, 849.
 TRAJAN, 82, 88, 89.
 TREITSCHKE, 306, 667, 699-700, 701, 713.
 TRISTAN (Flora), 599.
 TROTSKY, 741-742, 749, 751, 762, 782 à 785 *passim*.
 TURCOT, 405, 411, 418, 440, 445, 454.
 TURQUET DE MAYERNE (Louis), 350.
 TYNDALE (William), 248-249.
 VACHER DE LAPOUGE, 812.
 VAILLANT (Edouard), 747, 768.
 VALÉRY, 816-817, 849.
 VAN DEN BRUCK (A.), 804, 847-848.
 VANDERVELDE, 746, 788, 790, 791.
 VASQUEZ, 322.
 VATTÉL, 347.
 VAUBAN, 357, 358, 362-363, 379.
 VERGERIO, 217.
 VEUILLLOT, 593, 684.
 Vichy (gouvernement de), 834, 839, 853.
 VICO, 346, 400-402, 438, 439, 442-443.
 VIGNY (A. DE), 513, 587.
 VILLANI (Matteo), 213.

VILLENEUVE-BARGEMONT (Alban DE), 546, 547, 550.
 VIRGILE, 78, 87.
 VITORIA, 266-267, 301, 307, 308, 313, 321.
 VOLNEY, 476.
 VOLTAIRE, 258, 334, 360, 368, 383 à 391 *passim*, 399, 402-405, 407, 409, 413, 418, 422, 434 à 437 *passim*, 439, 443, 452, 458, 459, 483, 484, 536, 537, 569, 677, 839.
 WAGNER (Richard), 700.
 WALWYN (William), 380.
 WASHINGTON, 386.
 WEBB (Sidney et Beatrice), 594, 754, 755-756.
 WEBER (Max), 510, 808, 821, 822, 835, 842, 843, 849.
 WEITLING (Wilhelm), 608-609, 614, 616, 627.
 WELLS (H. G.), 753.
 WINSTANLEY (Gerrard), 371, 380.
 WOLFF, 347, 486, 487.
 WYCLIFFE (Jean), 208-209, 229, 236.
 XÉNOPHON, 27-28, 46, 57, 58.
 XÉNOPHON (PSEUDO-), 16, 25-26, 44.
 Yougoslavie socialiste, 776-777, 841-845.
 YVES DE CHANTRES, 164.
 ZASSOULITCH (Vera), 657, 741, 747.
 ZÉNON DE CITIUM, 49, 51, 74, 81.
 ZOLA, 667, 670, 680, 710.
 ZWINGLI, 273-274, 309, 311.

HISTOIRE DES IDÉES POLITIQUES

SAND (George), 526, 574, 578, 597.
 SANGNIER (Mère), 548, 686, 836.
 SANTAYANA, 591.
 SARTRE (J.-P.), 385, 846, 853, 854-855.
 SAVIGNY (F. Carl von), 488, 602, 609.
 SAVONAROLE, 218-219, 243, 847.
 SAY (J.-B.), 506, 552, 589.
 SCHEIDEMANN, 746, 751, 761.
 SCHULZE-DELITZSCH, 608, 610.
 SCHUMPETER (J.), 713, 799, 850.
 SCIPIONS (Cercle des), 65-66, 70 à 79 *passim*, 116.
 SEELEY, 704.
 SELDEN (John), 325.
 SÉNÈQUE, 81-82, 90, 116.
 SERGE (Victor), 728, 758.
 SEYSSSEL (Claude de), 226, 250-251, 284, 306.
 SHAFESBURY, 373, 377.
 SHAW (Bernard), 750, 754.
 SIDNEY (Algernon), 372-373, 442.
 SIEYÈS, I, 436, 458-460, 473-474, 647.
 SIMON (Jules), 709.
 SIMON (Richard), 364.
 SISONDI, 551, 552, 588, 594.
 SMARACDE, 120, 166.
 SMITH (Adam), 390, 402, 411, 414-415, 416, 479, 506, 532, 559.
 SMITH (Sir Thomas), 326.
 SOCRATE, 14, 22, 27, 28, 30, 74, 452, 453, 588.
 SOLON, 13, 16, 20, 27, 28, 38, 40.
 SOMBART, 848.
 Sophistes, 15, 24, 29, 57.
 SUREL (Georges), I, 597, 604, 695, 731-732, 759-760, 834.
 SRAA (P. H.), 791, 795.
 SPENCER, 584, 586, 666, 680, 681-682, 724.
 SPENGLER, 804, 816, 817-818, 847, 849.
 SPINOZA, 316, 319, 345, 346, 353, 363-366, 367, 379, 434, 492, 495.

STAËL (Mme de), 468, 520, 540, 584, 588.
 STALINE, 763, 764, 765, 766-767, 771 à 785 *passim*, 833.
 STAUFEN (dynastie des), 192-193.
 STENDHAL, 362, 522, 523, 527, 584, 589.
 STEIN (Lorenz von), 608.
 STRÉNIDAS, 116.
 STIRNER (Max), 606, 615, 616, 724.
 Stofisme, 12, 24, 49, 51-52, 53, 54-55, 59, 63 à 85 *passim*, 86-87, 89, 90, 91, 92 à 106 *passim*.
 STRAUSS (David), 603, 604.
 STURZO (Don), 835, 836.
 SUAREZ, 286, 298-302, 308, 312, 313, 321, 322, 345.
 SUE (Eugène), 514, 599.
 SUÉTONE, 81.
 SWIFT, 380, 388.
 SYNÉSIO DE CYRÈNE, 107, 117.
 TACITE, 78, 80, 83, 85, 88, 215, 689.
 TAINE, 470, 473, 529, 531, 538, 539, 540, 541, 584, 666, 670, 684, 686-689, 692, 694, 695, 698, 711, 712, 825.
 TARDIEU (André), 540, 828, 836, 851.
 TAYMIYYA (Ibn), 7.
 Technocratie, 560-561, 828-831, 851-852.
 TERTULLIEN, 97, 98, 100-101, 102, 103, 104, 117.
 THÉMISTIOUS, 92, 105, 108.
 THÉOCRATE, 53.
 THÉOGNIS DE MÉGARE, 13.
 THIERRY (Augustin), 169 à 175 *passim*, 242, 515, 516, 587.
 THIERS, 470, 473, 515, 516, 527, 671.
 THOMAS D'AQUIN (saint), 44, 96, 166, 188-190, 233, 299, 321, 836.
 THUCYDIDE, 15, 16, 21, 45, 59, 63, 215.

INDEX GÉNÉRAL

PROUDHON, 551, 554, 557, 565, 566-572, 575, 577, 578, 584, 595, 596-597, 608, 609, 612, 614, 615, 654, 662, 717, 721, 722, 727, 731, 732, 734, 744, 760.
PRYNNE, 326.
PUFENDORF, 320, 321, 323, 324, 347-348, 368, 424.
PYTHAGORE, 13, 14.
QUESNAY, 405, 411, 412, 445.
QUINET, 515, 577, 584, 591.
RABAN MAUR 136.
RABELAIS, 313.
RACINE, 336, 350.
RAMSAY, 386.
RANKE, 306, 439.
RASPAIL, 599.
RATHENAU, 847.
RATZEL, 701.
RAUSCHNING, 803, 808.
RAYNAL (abbé), 432-433, 448.
RÉMUSAT, 589.
RENAN, 35, 97, 396, 484, 493, 537, 539, 540, 541, 574, 581, 584, 666, 670, 671, 684, 686, 689-691, 692, 694, 698, 711, 712.
RENNER (Karl), 745, 750, 761.
RENOUVIER (Charles), 674, 709.
Résistance (idées politiques de la), 839, 853.
RETZ (cardinal de), 316, 333, 335, 338, 339, 340-341, 351.
RICARDO, 506, 532, 552, 609.
RICHÉLIEU, 27, 316, 319, 331, 332, 334-336, 344, 350-351, 353.
RIVAROL, 476, 477, 483-484, 485, 508, 591.
ROBESPIERRE, 360, 427, 440, 457, 461, 463-466, 467, 468, 474, 556, 572, 577, 598, 623, 721, 845.
RODBERTUS (J. K.), 609, 610, 611, 736, 804.
ROLAND (Mme), 474, 540.
ROLLAND (Romain), 712.
ROMAINS (Jules), 826, 832.

ROOSEVELT (Franklin), 588, 824, 827, 828.
ROOSEVELT (Theodore), 706, 718.
ROSEBURY (lord), 684, 702.
ROSENBERG (A.), 803, 807, 808, 812, 847.
ROUGIER (Louis), 824.
ROUSSEAU (J.-J.), I, 323, 324, 330, 338, 347, 374, 387 à 391 *passim*, 404, 405, 414, 421-431, 432 à 437 *passim*, 439, 443, 446-448, 458, 462, 464, 475, 478, 483, 484, 489, 490, 491, 508, 537, 569, 825, 839.
ROUX (Jacques), 466, 475.
ROYER-COLLARD, 523, 544, 584, 590.
RUEFF (Jacques), 823.
RUGE (Arnold), 603, 605, 606, 607, 623, 625.
Russie, U.R.S.S., 237, 441, 710, 724 à 729 *passim*, 740-743, 747-749, 762-767, 771-780, 783-785.
SAINT-CYRAN, 353.
SAINTE-BEUVE, 354, 378, 440, 584, 592, 596, 597, 685.
SAINT-EVREMOND, 367, 379.
SAINT-EXUPÉRY, 538, 539.
SAINT-JUST, 388, 399, 430, 463-466, 474, 484.
SAINT-MARC GIRARDIN, 709.
SAINT-MARTIN (Claude de), 484, 485, 508, 552.
SAINT-PIERRE (abbé de), 388, 429, 434, 448.
SAINT-SIMON (duc de), 317, 333, 341, 357, 358, 359, 362, 378-379, 392, 398.
SAINT-SIMON, saint-simonisme, 459, 484, 546, 551, 552, 555, 557, 558-562, 563 à 569 *passim*, 572, 573 à 581 *passim*, 584, 593-596, 602, 608, 668, 685, 708, 734, 736, 737, 830.
SALAZAR, 802, 814, 817.
SALUTATI (Coluccio), 216-217, 243.

HISTOIRE DES IDÉES POLITIQUES

National-socialisme, 790, 802-813, 839, 846-848.

NAUDÉ, 306, 333, 366.

Néo-platonisme, 92, 105, 106, 110.

Néo-pythagorisme, 105, 106.

Néo-socialistes français (Déat, Marquet, Montagnon, Renaudel), 795, 798-799, 832, 846.

NETCHAEV, 725.

NEWMAN (cardinal), 585, 703.

NEWTON, 319, 387, 403.

NICOLAS I^{er}, 135, 138, 139-140.

NICOLAS II, 147-148, 149.

NIETZSCHE, 512, 713, 724, 770, 842.

OCKHAM, 199, 203-207, 235.

ECOLAMPADE, 273.

Oligarque (Le vieil), 46.

OLIVET (Fabre d'), 484, 508.

ORIGENE, 97, 98, 99, 102-104, 107, 110, 117.

OTTON (dynastie des), 121, 140-142, 191.

OTTON DE VERCEIL, 142.

OVERTON (Richard), 380.

OWEN (Robert), 553-556, 573, 584, 594, 608, 627.

OZANAM, 550, 593.

PAINE, 416, 439, 453.

PANÉTIUS, 55, 66, 74, 86.

PARETO, 799, 819-820, 822, 842, 843, 850.

PASCAL, 300, 319, 333, 350, 354-355, 378, 384, 388, 649.

PAUL (saint), 95-97, 100, 101, 103, 110, 112, 140, 150, 165, 268, 574.

PECQUEUR (Constantin), 598.

PÉGUY (Charles), 334, 539, 540, 542, 545, 549, 566, 673, 692, 695, 697, 712, 838.

PELLOUTIER (Fernand), 728, 731, 733, 750.

PERDIGUIER (Agricol), 526, 527, 578, 598.

PÉRICLÈS, 15 à 24 *passim*, 45, 46, 71, 85, 215.

PERON, 802, 815, 840, 841, 847.

PETROFI, 535.

PETRARQUE, 214, 215, 591.

PETRUS CRASSUS, 153-154.

Peuple juif, 3, 92, 117.

PHALÉAS DE CHALCÉDOINE, 18.

PHÉRECRATE, 23.

PHILIP (André), 798, 800, 801, 846.

PHILIPPE DE MÉZIÈRE, 203.

PHILIPPE LE BEL, 168, 186, 187, 188.

PHOCION, 432.

Physiocrates, 316, 347, 363, 390, 402, 405, 411-413, 418, 432, 433, 444-445, 458, 538.

PIERRE (saint), 96.

PIERRE D'AILLY, 207, 211.

PIERRE DAMIEN, 147, 151-152, 153, 232.

PIERRE DE BLOIS, 166-167.

PIERRE DUBOIS, 187, 229.

PLATON, 3, 10 à 27 *passim*, 28-36, 37 à 50 *passim*, 55, 58, 67, 74, 90, 110, 117, 265, 361, 394, 401, 431, 573, 683.

PLÉKHANOV (Georges), 444, 741, 747, 748, 751, 763.

PLESSIS-MORNAY (Philippe de), 278.

PLINE LE JEUNE, 82-89, 99, 116.

PLUTARQUE, 49, 50, 51, 84, 85, 86, 434.

POCCIO, 216.

POLYBE, 66-69, 70 à 84 *passim*, 116, 253, 343.

PONET (John), 276.

PONIAŦOWSKI (S. A.), 441.

POSTIDONIUS, 55.

Poujadisme, 680.

Pragmatique Sanction de Bourges, 212-213.

PRÉLOT (Marcel), 836.

PRÉVOST-PARADOL, 396, 671-672, 700.

PRODICOS, 15.

PROTAGORAS, 15, 23, 24-25, 30, 31, 33, 58.

INDEX GÉNÉRAL

MARSEILLE DE PADOUÉ, 199, 200-203, 204, 205, 207, 229, 234-235, 255.

MARTOV, 741, 747.

MARK (Karl), marxisme, 1, 372, 378, 433, 444, 466, 499, 503, 535, 561, 566, 567, 569, 571, 579, 581, 583, 584, 584, 595, 602, 604, 605, 606, 607, 609, 610, 611-616, 616, 617-660, 660-665, 667, 716 à 731 *passim*, 735 à 757 *passim*, 758, 760, 765, 766, 771 à 785 *passim*, 788, 795 à 800 *passim*, 805, 821, 838, 843 à 845 *passim*.

MASSIS (Henri), 712.

MAULNIER (Thierry), 816, 832, 833, 834.

MAURIAC (François), 542, 813, 836.

MAURRAS, 1, 484, 538, 541, 545, 590, 591, 592, 667, 670, 692, 695-699, 712, 830.

MAWARDI, 7, 128-129.

MAZZINI, 346, 535-536, 591, 654, 666, 691, 699, 720.

MELANCHTON, 270, 309.

MÉLÉAGRE, 51.

MÉLINE, 694.

MÉLITON DE SARDES, 102.

MENDÈS-FRANCE (Pierre), 828, 831.

Mercantilisme, 316-317, 344, 346, 363, 412.

MERCIER DE LA RIVIÈRE, 411, 412, 418, 432.

MERLAT (pasteur Elie), 357.

MERLEAU-PONTY (Maurice), 762, 769, 853-854.

MERREHEIM, 731.

MESLIER (abbé), 431, 433.

MICHELET, 400, 401, 470, 473, 513 à 516 *passim*, 526, 527, 536-537, 577, 581, 591, 592, 666, 691, 692, 695.

MICHELS (Robert), 821-822, 843, 849-850.

MICKIEWICZ, 535.

MIGNET, 470, 473, 515, 516.

MIKHAILOVSKY, 710.

MILL (James), 417, 445, 532-533, 586, 590, 702.

MILL (Stuart), 415, 445, 518, 533-534, 541, 584, 586, 589, 590, 669, 687.

MILTON, 348, 372, 380-381.

MIRABEAU (marquis DE), 411.

MISES (Ludwig von), 823, 850.

MOCH (Jules), 800, 846.

MOLINA (Luis), 283.

Monarchomaques, 278-282, 289, 295, 297, 302, 312, 350, 356.

MONTAIGNE, 24, 337, 414, 427.

MONTALEMBERT, 547, 550, 593.

MONTESQUIEU, 1, 163, 293, 335, 338, 341, 346, 359, 361, 386, 388 à 391 *passim*, 392-400, 401, 402, 405, 408, 427, 433, 436, 437, 439, 440, 441-442, 458, 461, 462, 465, 473, 489, 495, 527, 531, 584, 672, 808, 825, 839.

MONTHERLANT (H. DE), 539, 540, 545, 806, 807.

MORE (Thomas), 263-266, 298, 303, 307, 308, 431, 573.

MORELLE, 431-432, 433, 448, 551.

MOSCA, 820, 822, 843, 850.

MOUNIER (Emmanuel), 801, 823, 832, 835, 837, 838, 853.

MOUNIER (J.-J.), 467, 474.

MÜLLER (Adam), 488.

MUN (Albert DE), 546, 686.

MUNZER (Thomas), 271, 309, 310.

MUSSOLINI, 591, 732, 789, 802-812, 820, 846-848.

NADAUD (Martin), 526, 527, 578, 598.

NAPOLEON I^{er}, 399, 470-471, 476, 520, 525, 543, 580, 847.

NASSER, 815, 841.

Nationalismes (au XIX^e siècle), 534-537, 590, 691-708, 711-714.

Nationalismes (arabes, africains, sud-américains, asiatiques), 839-842, 854-855.

HISTOIRE DES IDÉES POLITIQUES

LA MOTHE LE VAYER, 341, 366.
LANGTON (Etienne), 224.
LANCET (Hubert), 278.
LA ROCHEFOUCAULD, 340, 341.
LAS CASAS (Bartholomé de), 266.
LASSALLE (Ferdinand), 607, 610-611, 615, 616, 625, 626, 659, 719, 745, 804.
LA TOUR DU PIN, 546, 686.
LAURENT (Raymond), 836.
LEDRU-ROLLIN, 677.
LEIBNIZ, 4, 327, 353, 368-370, 379-380, 434, 439, 486.
LÉNINE, léninisme, 1, 595, 657, 707, 708, 713, 732, 741, 742-743, 747-749, 751, 760, 763-766, 771-785, 787, 847.
LÉON XIII, 685.
LE PLAY, 685-686, 698, 711.
LENOUX (Pierre), 550, 557, 567, 572, 574-575, 598, 608.
LESSING, 386, 439, 487, 488.
Levellers, 348, 370-371, 380.
L'HÔPITAL (Michel de), 284, 311.
LIEBKNECHT (Karl), 746, 749, 753.
LIEBKNECHT (W.), 611, 738, 744, 746.
Ligue (idées politiques de la), 282.
LILBURN (John), 348, 370, 380.
LINGUET, 431, 433.
LIU-CHAO-CHI, 773, 843.
LIPPMAUN (Walter), 824-825, 850.
LIPSE (Juste), 312.
LIST (Fr.), 493, 535, 609, 610, 699, 700, 804.
LITTRE, 541, 709.
LOCKE, 1, 2, 316, 319, 324, 325, 330, 346, 347, 349, 353, 356, 367, 371, 373-377, 380, 381, 388, 391, 392, 413, 414, 424, 440, 451, 453, 455, 461, 483, 586.
Loi des XII Tables, 61, 64.
Loi salique, 123.
LOUIS XIV, 283, 293, 316, 318, 332, 334, 336, 341-342, 345, 352, 404, 418, 434.

LOUIS DE BAVIÈRE, 199, 200, 202, 203, 204.
LOUIS LE PIEUX, 132, 135-136, 138.
LUCRÈCE, 72.
LUKACS (Georg), 762.
LUTHER, 202, 210, 262, 268-270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 299, 300, 310, 493.
LUXEMBOURG (Rosa), 731, 738-739, 741, 742, 748, 749, 751, 754, 761, 762, 782.
LYCURGUE, 254, 432, 434.
MABLY, 431, 432, 433, 448, 551.
MAC DONALD, 757, 788, 791, 792.
MACHIAVEL, 1, 41, 214, 247, 251-257, 258, 289, 291, 298, 303, 306-307, 337, 361, 372, 418, 419, 491, 821.
MADISON, 455.
Magdebourg (doctrine de), 276.
MAHAN (Alfred), 706.
MAHOMET, 6, 7, 126, 128, 129.
MAINE, 584, 586, 702.
MAINE DE BIRAN, 588.
MAISTRE (Joseph de), 373, 467, 475, 477, 478, 482, 483, 484, 485, 488, 508, 515, 539, 540, 541, 542-544, 546, 552, 567, 584, 591-592, 684, 695, 696, 708.
MALENKOV, 775.
MALLET DU PAN, 467, 475.
MALON (Benoit), 578.
MALBRAUX (André), 474, 538, 813, 818-819, 849.
MALTHUS, 415-416, 445-446, 609.
MAN (Henri de), 791, 795-798, 801, 816, 833, 845.
MANDEVILLE, 388, 413, 449, 445.
MAO TSÉ-TOUNG, 772, 774, 780-781, 782, 843-844.
MARC AURÈLE, 79, 86, 91, 102, 166.
MARÉCHAL (Sylvain), 468-470, 475.
MARILHA (Juan), 283-284, 373.
MARITAIN (Jacques), 2, 835, 836-837, 852.

INDEX GÉNÉRAL

INNOCENT III, 179, 180-181, 182, 183, 198, 232.

INNOCENT IV, 183-186.

ISIDORE DE SÉVILLE, 132, 152, 166, 231.

ISIDORE (PSEUDO-), 139, 231.

Islam, 6-7, 126-130, 840-841, 854.

ISOCRATE, 10, 16, 19, 22, 26-27, 28, 37, 41, 47, 50, 51, 58, 59, 166.

Italie, 4, 213-219, 240, 241, 243, 244 à 247 *passim*, 251 à 257 *passim*, 305 à 307, 441, 535-536, 586, 767, 782-783, 789, 802-813 *passim*, 819, 820, 846-848, 849-850, 852.

Jacobins, 463-466, 474, 686, 688, 720, 721.

JACQUES I^{er}, 283, 299, 302, 326, 328, 345.

JACQUES DE VITERBE, 187, 232.

Jansénistes, 353-355, 362, 377-378.

JAURÈS, 383, 470, 735, 743-744, 747, 752-753, 758, 768, 791, 793.

JAY, 455.

JDANOV, 773.

JEAN CHRYSOSTOME, 108, 117.

JEAN DE JANDUN, 200.

JEAN DE MEUN, 178-179.

JEAN DE PARIS, 186, 232.

JEAN DE SALISBURY, 161, 164-166, 181, 188, 190, 221, 238.

JEAN DUNS SCOT, 233.

JEAN L'ÉVANGÉLISTE (saint), 85, 95.

JEAN XXII, 199, 204.

JEANNE D'ARC, 167, 222, 239.

JEFFERSON, J, 453, 454, 455-456, 472.

Jeune Allemagne, 601-603, 608, 816.

JOACHIM DE FLORE, 177-178, 242.

JOLY (Claude), 339-340.

JONAS D'ORLÉANS, 120, 136-137, 152, 166, 231.

JOSEPH II, 385, 417, 419-420, 446.

JOUHAUX (Léon), 734, 747.

JOUVENEL (B. DE), 825-826, 832, 851.

JOVELLANOS (G.), 440.

JURIEU, 319, 355-357, 364, 367, 378.

JUSTINIEN, 120, 121, 123-124, 141, 168, 193.

JUVÉNAL, 80, 85.

KAMENEV, 763, 764.

KANT, 4, 346, 376, 386, 434-435, 449, 471, 485, 486, 487, 488-492, 495, 496, 500, 505, 508-509, 533, 629, 683, 736, 738, 739.

KAUTSKY (Karl), 650, 737, 738, 741, 744, 746, 749, 751, 752, 753, 760, 761, 764, 775, 786.

Kémalisme, 814, 839, 840, 841.

KETTLER, 547.

KEUFER, 734.

KEYNES, 416, 589, 826-827, 851.

KHALDOUN (Ibn), 7, 129.

KHROUCHTCHEV, 765, 773, 777.

KIDD (B.), 685, 682, 704.

KINGSLEY, 594.

KIPLING, 512, 705.

KNOX (John), 276, 812.

KROPOTKINE, 723, 725-726, 758.

LABRIOLA (Antonio), 731, 739, 760.

LA BRUYÈRE, 358-359, 379.

LACORDAIRE, 550, 693.

LAFARGUE, 653.

LAFFITTE, 524, 526, 527, 553.

LAMARTINE, 463, 470, 513, 514, 515, 525, 527, 574, 580, 583, 587, 677.

LAMENNAIS, 485, 513, 514, 515, 527, 537, 541, 542, 546, 547, 548-550, 552, 580, 581, 584, 593, 609, 689.

LA METTRIE, 410, 444.

HISTOIRE DES IDÉES POLITIQUES

- 413-417, 440, 445-446, 478 à 482 *passim*, 531-534, 552-557, 585-586, 590, 594-595, 680-684, 701-705, 710, 714-715, 754-757, 767, 792, 800, 846.
- Grande Charte, 224, 326.
- GRASSAILLE (Charles DE), 249-250.
- GRATTEN, 181-182, 231.
- GRAVE (Jean), 725, 758.
- GRÉGOIRE I^{er} (le Grand), 121, 122-123, 134, 146, 150, 230.
- GRÉGOIRE IV, 138-139.
- GRÉGOIRE VII, 134, 139, 147, 148-151, 152, 153, 154, 155, 161, 179, 181, 183, 191, 192, 231.
- GRÉGOIRE DE NYSSÉ, 108.
- GRÉGOIRE DE TOULOUSE, 290.
- GREEN (Thomas Hill), 683.
- GRIFFUELHES (Victor), 731, 733, 734.
- GROTE, 586.
- GROTIUS, 303, 306, 315, 319, 320, 321, 322-323, 324, 347, 424.
- GRÜN (Karl), 609.
- GUESDE (Jules), 653, 732, 744, 746, 747, 752, 768, 789, 793.
- GUEZ DE BALZAC, 331-332, 350.
- GUICHARDIN, 255.
- GUILLAUME (James), 722, 758.
- GUILLAUME DE NOGARET, 168, 238.
- GUIZOT, 515, 516, 524, 527, 584, 587, 589.
- GUTZKOW (Karl), 602, 616.
- HALIFAX, 380.
- HALLER (Charles-Louis DE), 485.
- HAMILTON, 5, 454-455, 456, 472, 529.
- HARDIE (Keir), 752, 756.
- HARRINGTON, 348, 372, 380.
- HAUSHOFER, 701.
- HAYEK (F. A.), 824, 850.
- HÉBERT, 475.
- HEGEL, 4, 306, 346, 436, 438, 477, 478, 486, 487, 491, 492, 494-507, 510, 584, 600 à 665 *passim*, 683, 687, 700, 714, 731, 736, 738, 739, 766, 772, 773, 842.
- HEINE (H.), 601, 602, 608, 616.
- HELVÉTIUS, 384, 386, 405, 408, 409-410, 444.
- HENRI IV (empereur), 139, 147, 149, 151, 152, 154, 167.
- HÉRACLITE, 13, 14, 22, 56.
- HEIDER, 386, 401, 436, 439, 487.
- HÉRODOTE, 14, 15, 16, 17, 24, 31, 44, 45, 50.
- HERRIOT (Edouard), 466, 674, 675, 676, 677, 709, 743.
- HERWEGH, 607.
- HERZEN, 710.
- HÉSIODE, 9.
- Hess (Moses), 609, 611, 616.
- HILDUIN, 135.
- HILFERDING, 707, 712.
- HINCHMAN, 136, 137-138, 140, 166, 231.
- HIPPAS, 15.
- HIPPODAME DE MILET, 19.
- HITLER, 1, 790, 802-813, 847-848.
- HOBBS, J., 316, 318, 319, 324, 325, 327-331, 335, 337, 345, 346, 347, 348, 349-350, 355, 365, 370, 374, 376, 377, 388, 413, 414, 423, 424, 427, 586, 705.
- HOBHOUSE (Leonard), 683.
- HOBSON (J. A.), 702, 707, 712.
- HODGSKIN (Thomas), 584, 594.
- HOLBACH (baron D'), 405, 409, 410, 419, 444.
- HÖLDERLIN, 488, 495.
- HOMÈRE, 9.
- HOOKE (Richard), 325, 326, 345.
- HOSTIENSIS, 183-186.
- HOTMAN (François), 278, 279.
- HUGO, 402, 513, 514, 522, 566, 580, 587, 597, 720.
- HUGUCCIO, 181, 182.
- HUGUES DE SAINT-VICTOR, 180, 181.
- HUMBERT (cardinal), 147, 152-153, 232.
- HUME, 346, 414, 445, 447, 481.
- HUS (Jean), 209-210, 230.
- HYNDMAN (Henry), 753.

INDEX GÉNÉRAL

Espagne, 4, 266-267, 298-302, 307, 308, 312, 313, 315, 440, 586, 813-814.

Etats-Unis, 5, 451-456, 471-472, 586, 682, 705-706, 824-825, 827-831, 834-835, 851.

ETIENNE II, 124, 130.

ETIENNE DE TOURNAI, 181, 182.

EUBULE, 46, 58.

EURIPIDE, 15, 16, 17, 46.

EUSÈBE DE CÉSARÉE, 99, 102, 105-107, 113, 117.

Evangelis, 93-95, 96, 97, 101, 150, 268, 269, 270, 271, 273, 291.

Fabiens, 518, 750, 754-757, 767, 800, 846.

Fascisme, 769, 770, 785 à 791 *passim*, 802-815, 827, 831, 839, 841, 846-848.

FAURE (Paul), 791, 793, 845.

Fédéralisme (au *XX^e* siècle), 839, 854.

FÉNELON, 316, 319, 333, 341, 343, 362, 357, 358, 359-361, 362, 378, 395, 401.

FERRAULT (Jean), 249.

FERRY (Jules), 675, 685, 713.

FEUERBACH (Ludwig), 603, 604-605, 606, 607, 609, 611, 612, 614, 615, 616, 630, 662, 738.

FICHTE, I, 4, 306, 346, 485, 487, 488, 492-494, 510, 605, 629, 699, 700, 713, 804.

FILMER, 344, 372, 374, 380.

FLEURY (abbé Claude), 361, 379.

FOÛ (Daniel DE), 380, 388.

FONTENELLE, 364, 367, 368, 379, 403.

FORTESCUE (John), 226, 238-239.

FOURNIER, 432, 433, 484, 551, 552, 554, 555, 557, 559, 562-566, 567, 568, 569, 572, 573, 578, 581, 584, 586, 608, 627, 743.

FOX, 589.

France, voir table des matières.

FRANCE (Anatole), 680, 710, 770.

FRANCE (Sébastien), 310.

FRANKLIN, 386, 389, 390, 453-453, 472, 553.

Franquisme, 802, 813-814, 838, 847.

FRÉDÉRIC II, 306, 342, 369, 385, 386, 410, 417, 418-419, 420, 433, 436, 446.

FREUD, 770, 843.

Fronde, 318, 338-339, 340, 341, 351, 357.

FULBERT DE CHARTRES, 161.

FUSTEL DE COULANGES, 712.

Gallicanisme, 212-213, 318, 333, 344-345, 355, 357, 360.

GAMBETTA, 674, 691, 710, 720.

GANS (Eduard), 602, 603, 608.

GARAT, 476.

GARDINER (Stephen), 248-249.

GARIBALDI, 699, 720.

CASSENDI, 366, 367.

Gauche hégélienne, 603-608, 616.

Gaullisme, 819, 834.

GÉLASE I^{er}, 121, 122, 134, 150, 182, 230.

GEORCE (Henry), 706, 736, 754.

GERSON (Jean), 211, 222, 306.

GILLES DE ROME, 187.

GIOBERTI, 535, 699.

Girondins, 437, 463, 474.

GLADSTONE, 680, 683.

GOBINEAU, 589, 667, 670, 709, 812, 842.

GODWIN, 416, 439, 440.

GOEBBELS, 804, 847.

GOERRES, 700, 714.

GOTHE, 436, 439, 486, 487.

GOODMAN (Christopher), 276.

GOGLIAS, 15.

Gracques, 69-71, 80, 116.

GRANCI (A.), 767, 773, 782, 789.

Grande-Bretagne, 4, 164 à 166 *passim*, 207 à 209 *passim*, 224 à 226 *passim*, 239-240, 324 à 331, 348-350, 370-377, 380-381,

HISTOIRE DES IDÉES POLITIQUES

CLEMENCEAU, 463, 540, 578, 675, 679, 709, 721.

CLÉON, 16.

CLISTHÈNE, 16, 27.

COBDEN, 534, 702.

COKE (sir Edward), 326.

COLBERT, 316, 342, 361, 362.

COLERIDGE, 513, 533, 584, 591, 703, 714.

COLLINS, 377.

COMBES, 674, 675, 677, 679, 709.

Commune de Paris, 719-723, 758.

COMTE (A.), 35, 44, 346, 401, 533, 541, 558, 584, 667-670, 696, 698, 708-709, 725, 825.

CONDORCET, 338, 384, 388, 437-438, 440, 448, 453, 460, 474, 476, 677.

CONSIDÉRANT (Victor), 565, 596.

CONSTANT (Benjamin), 393, 468, 476, 518, 520, 521, 522, 523-524, 532, 541, 584, 588, 677.

CONSTANTIN (Donation de), 124, 130-131, 178, 183, 231.

Contre-Réforme, 282, 283-284, 313.

CONVERSINO (Giovanni), 217.

CORDEMOY (Géraud de), 361, 379.

CORNEILLE, 336, 350, 378.

COURIER (Paul-Louis), 521, 522, 523, 532, 588.

COUSIN (Victor), 584, 826.

CRATÈS, 52.

CROCE (Benedetto), 610, 739, 767, 772, 843.

CROSSMAN (R. H. S.), 800, 846.

Cynisme, 52, 54, 66, 89, 94, 99.

DANDIEU (Arnaud), 816, 832, 833.

DANTE, 190-191, 193, 194, 215, 216, 229, 234, 247.

DARWIN, 667, 681, 682, 688, 696, 710, 725.

DATI (Gregorio), 216.

DÉMOSTHÈNE, 16, 18, 20, 41, 44, 46-47, 48, 59.

DÉMOSTHÈNE (PSEUDO-), 22.

DESCARTES, 14, 319, 333, 334, 336-338, 351-352, 354, 367, 393.

Despotisme éclairé, 390, 408, 410, 417-420, 446.

DESTUTT DE TRACY, 476.

DEUSDEDIT, 153.

DIDEROT, 385, 386, 387, 390, 402, 405-406, 407 à 410 *passim*, 418, 422, 432, 443-444, 677.

Diggers, 348, 371, 380.

DIOGÈNE (Lettre à), 102, 107.

DION CHRYSOSTOME, 48, 54, 82, 85, 86, 89-91, 106, 107, 116-117.

DIOTOGÈNE, 116.

DISRAELI, 591, 680, 683, 702-703, 714-715, 835.

DOELLINGER, 547, 592.

DOHRIOT, 807, 815.

DOSSETTI, 801.

DRIEU LA ROCHELLE, 807, 815.

DRUMONT, 692.

DÜHRING (K. E.), 616, 627, 662, 717, 804.

DUMOULIN (Charles), 251.

DU PONT DE NEMOURS, 411, 445.

DUVERGIER DE HAURANNE, 527.

ECHEANTE, 116.

Emigrés, 467, 475.

Encyclopédie, encyclopédistes, 323, 338, 367, 370, 389, 390, 402, 405-410, 412, 422, 433, 437, 443-444, 458.

ENFANTIN, 559, 562, 595-596.

ENGELBERT D'ADMONT, 193-194.

ENGELS, 423, 444, 552, 561, 563, 577, 604, 605, 606, 609, 610, 611, 616, 617-640 *passim*, 680-685 *passim*, 717, 720, 722, 723, 739, 745, 746, 754, 774, 777, 788.

Enragés, 466-467, 475.

ÉPICURE, épicurisme, 12, 49, 53, 54, 59, 63, 65, 72, 74.

ERASME, 258-263, 265, 266, 267, 283, 307, 308.

Erastianisme, 325.

ESCHYLE, 10, 15, 24, 49.

INDEX GÉNÉRAL

BONAVENTURE (saint), 233.
 BONIFACE VIII, 168, 176, 179, 186-187, 192, 232.
 BONSTETTEN, 588.
 BÖRNE (Ludwig), 601, 602.
 BOSANQUET, 683.
 BOSSUET, I, 112, 316, 330, 332, 341, 342-345, 352, 353, 355-357, 359, 361, 364, 370, 384, 388, 393, 395, 401, 543.
 BOTERO, 332.
 BOUKHARINE, 764.
 BOULAINVILLIERS, 362.
 BOURGEOIS (Léon), 674, 677, 709.
 BOYS (H. DU), 333.
 BRACON, 225, 226, 238.
 BRADLEY (F. H.), 683.
 BRASILLACH (Robert), 589, 806, 815, 832.
 Brésil, 4.
 BRIAND (Aristide), 734, 747.
 BROUSSE, 730.
 BRUNI (Leonardo), 215-216, 217.
 BRYAN (W. J.), 706.
 BUCER, 273, 809.
 BUCHANAN, 279-280, 311.
 BUCHEZ, 470, 473, 546, 551, 557, 559, 572, 573-574, 581, 597.
 BÜCHNER (Georg), 609.
 BUDÉ (Guillaume), 258.
 BUFFON, 387, 388, 405.
 BUISSON (Ferdinand), 709.
 BUONARROTI, 443, 468, 475.
 BURKE, I, 346, 347, 414, 416, 417, 439, 440, 453, 477, 478-482, 483, 485, 486, 488, 493, 508, 540, 542, 543, 586, 591, 695, 714-715.
 BURLAMAQUI, 321, 324, 347, 348.
 BURNHAM, 820, 829-830, 850, 851.
 BYZANCE, 124-126, 141, 194-195, 237.
 CABANIS, 476, 725.
 CABET, 433, 470, 557, 572, 573, 577, 597.
 CARLEAUX, 675.

CALHOUN (John), 705.
 CALLIMAQUE, 53.
 CALVIN, 272-275, 277, 278, 297, 309, 311, 376.
 CAMPANELLA, 303, 431.
 CAMPUS (Albert), 813, 853.
 CARDIN LE BREY, 332, 350.
 CARLYLE, 515, 533, 534, 584, 703, 842.
 CARNÉADE, 63.
 CARTWRIGHT (Thomas), 348.
 CASTELLION (Sébastien), 284, 311, 319.
 Catharisme, 176-177, 242.
 CATHERINE II, 385, 444.
 Catholicisme (libéral et social), 546-550, 552, 592-593, 684-686, 835-838, 852-853.
 CATON, 62, 65, 66, 72, 80, 389.
 CAVOUR, 535, 699.
 CELSE, 97, 98-100, 101, 103.
 CÉSaire DE HEISTERBACH, 193.
 CHAMBERLAIN (H. S.), 700, 714, 812.
 CHAMBERLAIN (Joseph), 590, 591, 684, 713, 714.
 CHARLEMAGNE, 7, 121, 129, 131-135, 140, 141, 191, 230.
 Chartisme, 556-557, 594.
 CHASSENEUX (Barthélemy DE), 249-250.
 CHATEAUBRIAND, 452, 467, 476, 476, 485, 513, 514, 515, 522, 527, 538, 539, 544-545, 584, 587, 592, 693, 698.
 CHERNE (A. DU), 333.
 CHEVALIER (Michel), 559, 562, 672, 685.
 Chine, 5-6, 441, 779-781, 782, 843-844.
 CHRYSIPPE, 49, 51, 52, 59, 81.
 CICÉRON, 51, 61, 66, 71-73, 77, 78, 83, 87, 89, 111, 116, 165, 166, 215, 216, 479.
 CLARKE, 377.
 CLAUDE (pasteur Jean), 357.
 CLÉANTHE, 49, 81.

HISTOIRE DES IDÉES POLITIQUES

- AUBIGNÉ (Agrippa d'), 311, 312.
Aufklärung, 389, 439, 477, 486.
 487, 489, 490, 495.
- AUGUSTIN (saint), augustinisme,
 108, 109-115, 117-118, 121,
 122, 140, 150, 229, 230, 299, 343.
- AUSTIN (John), 584, 586.
- AVERRORS, 129, 190.
- AXELROD, 741, 747.
- BABEUF, babouvisme, 431, 432,
 448, 450, 466, 468-470, 475, 551,
 556, 573, 577, 584, 595, 721, 726.
- BACON (Francis), 256, 319, 326.
- BACON (Roger), 188.
- BACHEOT, 584, 585, 682.
- BAIN, 586.
- BAKOUNINE, 615, 617, 627, 628,
 647, 654, 655, 659, 722, 723,
 725-726, 727, 759, 760.
- BALLANCHE, 584.
- BALZAC, 522, 538, 539, 587.
- BABANTE, 587.
- BANBEYRAC, 321, 324, 348.
- BANCLAY, 290.
- BARCOS, 354.
- BARNAVE, 383, 460.
- BARRÈS, 474, 512, 538, 539, 540,
 541, 545, 691, 692-694, 695, 698,
 712.
- BARROT (Odilon), 589.
- BARTHÉLEMY DE LUCQUES, 189.
- BASILE DE CÉSARÉE, 108.
- BASTIAT, 525.
- BAUDEAU, 411.
- BAUDIN (Louis), 823-824.
- BAUER (Bruno et Edgar), 603, 604,
 605-606, 607, 613, 615, 622, 634.
- BAUER (Otto), 739, 750, 761, 787,
 788, 789, 790.
- BAYLE, 364, 367-368, 379, 440.
- BAZARD, 546, 559, 573.
- BEAUMANOIR, 157, 158, 162, 172,
 241.
- BECKL, 611, 739, 746, 749, 751,
 752, 753.
- BECCARIA, 417.
- BELLAMY (Edward), 706.
- BELLARMIN (Robert), 283, 299, 302.
- BELLEFOREST, 285.
- BELLOY (Pierre DE), 284, 290.
- BENOÎT-LÉVITE (PSEUDO-), 139.
- BENTHAM, 330, 390, 409, 413, 414,
 415, 416-417, 439, 440, 445,
 452, 459, 532, 533, 535, 540, 555,
 585, 586, 755, 756.
- BÉRANGER, 452, 521, 522, 525,
 526, 527, 535, 537, 557, 578,
 679, 580, 675.
- BERGERY (Gaeton), 832.
- BERGSON, 731, 770, 843.
- BERNARD DE CLAIRVAUX (saint),
 162, 180, 183, 185, 186, 232-
 233, 242.
- BERNANOS, 542, 549, 695, 813, 836,
 838, 852-853.
- BERNSTEIN, 657, 736-737, 738, 739,
 743, 746, 761, 778, 795, 801.
- BÉRULLE, 333.
- BÉTHUNE (Philippe DE), 332, 350.
- BEVAN, 800.
- BÈZE (Théodore DE), 277-281, 312.
- BIGNON (Jérôme), 333.
- BISMARCK, 610, 611, 699, 700, 714,
 717, 745.
- BLACKSTONE, 416.
- BLANC (Louis), 470, 473, 551, 557,
 567, 572, 574, 575-576, 578,
 598, 608, 611, 625, 744.
- BLANQUI, 551, 557, 572, 576-578,
 598, 608, 609, 613, 655, 720,
 721, 725, 730, 747, 752, 758.
- BLOY, 695.
- BLUM, 744, 757, 788 à 791 *passim*,
 798-799, 801, 829, 845-846, 851.
- BODIN (Jean), I, 286-293, 295, 297,
 298, 302, 303, 311-312, 313,
 345.
- BOGDANOV, 748.
- BOISGUILBERT, 363.
- BOLINGBROKE, 380, 391.
- BONALD (vicomte DE), 485, 541,
 542-544, 546, 584, 592, 684,
 685, 698, 708.

INDEX GÉNÉRAL

Étant donné l'ampleur des matières abordées dans cet ouvrage, nous avons dû renoncer à établir un index analytique. D'autre part, le caractère des bibliographies (cf. Préface, t. I, pp. ix-x) et le manque de place ne nous permettaient pas d'effectuer le relevé des auteurs d'études, cités dans le texte ou dans les diverses bibliographies. Notre index ne comporte donc que des noms d'auteurs étudiés (ex. Montesquieu, 392-400) ou mentionnés (ex. Montesquieu, 163) dans le texte, ou sur lesquels on trouvera des indications bibliographiques sommaires ou passagères (ex. Montesquieu, 1), ou une bibliographie plus ample (ex. Montesquieu 441-442). Précisons que, pour faciliter la consultation de cet index, nous n'y avons retenu que les noms d'auteurs principaux ou significatifs ; ajoutons enfin que nous y avons fait figurer un petit nombre de mots génériques (ex. *Islam*, *Physiocrates*), dans la mesure où ils recouvrent un ensemble bien circonscrit d'auteurs ou d'idées.

ABNON, 164, 166.
 ABDURRAZIQ (Ab), 7.
 ABÉLARD, 178, 195.
 ACTON (lord), 373, 585.
 ADAMS (John), 454, 455, 472.
 ADLER (Fr.), 787, 789, 792.
 ADLER (Max), 739, 746, 761.
 AELIUS ARISTIDE, 85, 99, 117, 215.
 AGOBARD, 135, 136, 231.
 AGOSTINO TRIONFO, 207.
 ALAIN, 675, 677-680, 709-710, 825, 838.
 ALBERT le Grand, 233.
 ALCIAT, 258.
 ALCIBIADE, 19, 22, 23, 53.
 ALCUIN, 133.
 ALEMBERT (D'), 385, 386, 405, 406, 437.
 ALEXANDRE III, 181, 232.
 Allemagne et Autriche (depuis le XVIII^e siècle), 4, 417-420, 439, 440, 476, 485-507, 509-510, 535, 580, 600-616, 616, 617 à 664 *passim*, 699-701, 713-

714, 735 à 754 *passim*, 761-763, 786 à 801 *passim*, 802-813, 817-818, 840-848.
 ALTHUSIUS, 286, 293-298, 302, 312-313, 321.
 ALVARO PELAYO, 207, 235.
 AMBROISE (saint), 109, 150.
 Anabaptisme, 270-271, 310.
 Anarchisme, 719, 723, 724-729, 730, 731, 735, 747, 752, 759.
 ANGILRAM (PSEUDO-), 139.
 ANSELME DE LUCQUES, 153.
 ANTIPHON, 23, 50, 57.
 Argentine, 4, 815, 840, 855.
 Arianisme, 105, 106, 109.
 ARISTOPHANE, 15, 16, 18, 25, 45, 57.
 ARISTOTE, 2, 3, 10, 11-12, 14, 21, 28, 37-44, 50, 65, 58, 67, 111, 129, 188, 253, 262, 294, 329, 836.
 ARNAUD DE BRESCIA, 178.
 ARON (Raymond), 821, 835.
 ARON (Robert), 816, 832, 833.
 ATTLEE, 715, 791.

فهرس

الفصل الأول

١١	اخرقيا والعالم الهلبي
١١	المقطع الأول - الاطر العامة للتذكير السياسي
١١	١ - الحاضرة
١٢	٢ - المبودية
١٤	٣ - مفهوم القانون
١٦	٤ - الأنظمة الثلاثة
١٦	المقطع الثاني - الأفكار الكبرى في اتبا الديمقراطية
١٧	١ - الديمقراطية
١٨	أ - المساواة السياسية
١٨	ب - المساواة الاجتماعية
١٩	ج - حكومة الشعب
٢١	٢ - الحرية
٢٢	٣ - القانون : اوليته ومشاكله
٢٣	أ - الالوعية والقانون
٢٣	ب - القانون والطبيعة
٢٥	ج - نسية القوانين
٢٥	المقطع الثالث - انتقاء الافكار الديمقراطية
٢٦	١ - دستور الاتنيين
٢٧	٢ - ايزو قراط
٢٧	٣ - اغزنوفون والافكار الملكية
٢٨	٤ - الافكار السياسية عند افلاطون
٢٩	أ - الجمهورية

٢٩	- صراع ضد اللااخلاقية
٣٠	- السبابة والاخلاق : العدالة
٣٢	- الرجل والحاضرة
٣٤	- تربية المواطنين
٣٥	ب - القوانين
٣٦	المقطع الرابع - الديمقراطية المعتلة لدى ارسطو
٣٦	الاستمرار في التمسك بمثال الحاضرة الاسس
٣٧	- المنهج
٣٨	- دراسة النظم القائمة
٤٠	- الدولة المثالية
	المقطع الخامس - العلاقات بين الحاضرات والفكر السياسي الاغريقي
٤١	١ - المتحد الهليني
٤٢	٢ - الاحلاف والامبراطوريات
٤٣	- عدم وجود مبدأ سياسي للامبرالية
٤٤	٣ - الهجمة المقدونية والمشكلة السياسية
٤٤	- ديموستين
٤٤	- ايزوقراط
٤٥	المقطع السادس - المرحلة الهلينية
٤٥	١ - المميزات العامة
٤٥	- زوال الحاضرة
٤٥	- الفكر المتهلن
٤٦	- الرواقية
٤٧	٢ - انفجار الحاضرة القديمة ومجازج السكان
٤٧	- البرابرة والهلينون
٤٧	- معيار الثقافة
٤٨	- الدمج والانصهار
٤٨	- دور الرواقية في الانصهار - الحاضرة العالمية
٥٠	٣ - الملكية المهلنة
٥٠	- السلطة الملكية
٥٠	- الحظ السعيد
٥١	- العبادة الملكية

- ٥١ - المزايا الملكية
- ٥١ - الملكية والرواقية
- ٥١ - ١ - في درجة اولى
- ٥٢ - ٢ - وبالعكس

الفصل الثاني

- ٥٣ - روما وبدايات المسيحية
- ٥٤ - تأثير السياسة الخارجية
- ٥٤ - الاستراحة والتفاوض
- ٥٥ - تأثير الادب المحلي
- ٥٦ - الحقوق والسياسة
- المقطع الاول - الجمهورية
- ٥٧ - ١ - نادي السيون
- ٥٧ - كاتون
- ٥٨ - باتيوس
- ٥٨ - بوليب
- ٦١ - ٢ - آل عراق
- ٦٣ - ٣ - شيشرون والمكان الوسط
- ٦٤ - شيشرون
- المقطع الثاني - الولاية والمقاطعة
- ٦٧
- ٦٨ - ١ - الامبراطورية والحرية
- ٦٨ - الف - الايديولوجية الرسمية
- ٧١ - باء - المقاومة والاتفاقات التحكيمية في القرن الاول
- ٧٣ - أ - سنك وكتابة دي كلمانسيا
- ٧٣ - ب - المعارضة في ايام الامبراطورية
- ٧٥ - ٢ - التضامن والامبراطورية الرواقية
- ٧٥ - ألف - تضامن الامبراطورية
- ٧٥ - أ - تفوق روما وحظها السعيد
- ٧٦ - ب - الوثائق الروماني المتين
- ٧٨ - ج - روما والعالم
- ٧٩ - باء - عقيدة الامير
- ٨٠ - أ - اطراء تراجان

٨٠	ب- ديون كريزستوم
٨٢	ج- بفضل افكار مارك اوريل
٨٣	جيم - استنزاف الرواقية
٨٤	المقطع الثالث - الفكر السياسي لدى المسيحية حتى القديس اوغسطين
٨٤	١ - يسوع والقديس بولس
٨٤	أ- الاناجيل
٨٦	ب- سان بول
٨٧	- ممالك هذا العالم
٨٨	- مملكة يسوع
٨٨	٢ - جدل حول السلبية المدنية : سلس ، تروتوليان ، اوريجين
٨٩	أ- سلس
٩١	ب- تروتوليان
٩٣	ج- رسالة الى ديوغنت
٩٣	د- اوريجين
٩٦	٣ - معتقدات الكنيسة المتصرة
٩٦	أ- ايزوب
٩٨	ب- الشكوك
٩٩	ج- القديس اوغسطين
٩٩	سان امبرواز
١٠٠	الحاضر تان
١٠١	المجتمع المدني
١٠٣	المسيحيون والامبراطورية

الفصل الثالث

	القرون الوسطى العليا
	المذهب التجريبي للحكم المقدس
	(القرون ٥ - ٦ - ٧ - ٨ - ٩ - ١٠)
١٠٧	١ - الحقبة الاولى : إعادة توزيع القوى
١٠٧	أ- الكنيسة والدول : ولادة الاغتيبية السياسية
١٠٩	ب- الحقوق الداخلية للدول
١٠٩	٢ - الحقبة الثانية - البحث مجدداً في التوازن
١١٠	أ- عظمة وضعف بيرنطة

- ١١١ ب - الفتح العربي والافكار السياسية في الاسلام
- ١١٤ ج - ولادة الدولة البابوية
- ١١٥ ٣ - الحقبة الثالثة : شارلمان والسلط المسيحي
- ١١٨ ٤ - الحقبة الرابعة : الكنيسة تأخذ بثأرها
- ١١٩ أ - مصاحب لويس النقي
- ١٢٠ ب - حكومة الاساقفة
- ١٢٢ ج - البابوية على المسرح
- ١٢٣ ٥ - الحقبة الخامسة : المحاولة الاوتونية لبعث الامبراطورية

الفصل الرابع

- ١٢٧ الفرون الرسطى : السلطة البابوية بين السلطات القديمة والجديدة
- ١٢٨ المقطع الأول - البابوية المرحلة الدلاعية
- ١٢٨ أ - الاضطرابات
- ١٢٩ ب - الاصلاح : غرغوار السابع
- ١٣٣ ج - المساعدون والمجادلون في الدين
- ١٣٦ المقطع الثاني - الاقطاعية
- ١٣٦ أ - شخصنة العلاقات
- ١٣٨ ب - الترتاب والتسلل
- ١٣٩ ج - الاقطاع والسلطة الملكية
- ١٤١ د - الاقطاعية والكنيسة
- ١٤٢ هـ - مؤسسات السلام
- ١٤٣ المقطع الثالث : الملكية
- ١٤٣ أ - المنظرون الكهنوتيون
- ١٤٥ ب - مرايا الامراء
- ١٤٧ ج - الفقهاء
- ١٤٨ المقطع الرابع - الكومونة
- ١٤٨ أ - النهضة المدنية : اشكالها المختلفة
- ١٥١ ب - التحولات الاجتماعية
- ١٥٢ ج - الحكم بالطاعة
- ١٥٣ د - خاتمة المعلمنة
- ١٥٥ هـ - الايديولوجية الجديدة

١٥٦	المقطع الخامس - البابية : المرحلة المجموعية
١٥٦	أ - السيفان
١٥٨	ب - الحروب الصليبية
٦١	ج - المصاعب
١٦٢	د - التركيبات الكبرى : القديس توما الاكوييني
١٦٤	المقطع السادس - الامبراطورية
١٦٥	أ - امبراطورية الغرب
١٦٧	ب - امبراطورية الشرق

الفصل الخامس

١٦٩	مهاوي القرون الوسطى
١٧٠	المقطع الأول - الكنيسة
١٧٠	أ - النزاعات
١٧١	ب - المنظرون الحصور : مراسل دويادو وغليرم دوكهام
١٧٧	ج - المنظرون الاخيريون للثيوقراطية الحيرية
١٧٧	د - الانقسام الكبير : البدع
١٧٩	هـ - مجمع كونستانس : النظرية المجموعية
١٨٢	المقطع الثاني - السيادة أو الحاكمة
١٨٢	أ - الصراع بين ميلانو وفلورنسا
١٨٣	ب - الدفاع عن فلورنسا وذيوخ صيتها
١٨٥	ج - تبرير الاستبداد
١٨٦	د - الجمهورية الكونية
١٨٧	المقطع الثالث - أمة
١٨٧	أ - ولادة وطن
١٨٨	ب - افضلية الموت من اجل الوطن
١٩٨	ج - من حب الوطن الى فكرة الوطن
١٩١	د . الامم ضد الكنيسة

الفصل السادس

١٩٥	تجدد الافكار في الصراعات السياسية في القرن السادس عشر
	المقطع الأول - تقدم الدولة الحديثة والسياسة الايجابية المخلفات الانتطاعية والمصالح
١٩٧	الخاصة الاقليمية
١٩٨	الاطلاقية الملكية

٢٠٠	كلود دي سيل والملكية المقيدة
٢٠١	مكيافلي
٢٠٢	مواطن ايطالي
٢٠٣	الاعجاب بالجمهورية الرومانية
٢٠٣	فلسفة جبرية
٢٠٤	لا دينية الدولة وتمتعها
٢٠٥	مكانة مكيافلي في تفكير زمته
٢٠٥	المقطع الثاني - تأثير الحركة الانسانية المسيحية ومظهرها السياسي
٢٠٦	- اراسم
٢٠٧	- انتقاد وترتية
٢٠٨	- الحرية المسيحية
٢٠٨	- سلمية اراسم
٢٠٩	- الفلسفة المسيحية والاخلاقية السياسية
٢١٠	- توما سمور
٢١٠	- انتقاد المجتمع والدولة
٢١١	- الايثوية المساوانية
٢١١	- المجلس العقلاني
٢١٢	- امتدادات الانسانية المسيحية
٢١٣	- فيتوريا والحقوق الدولية
٢١٤	المقطع الثالث - الإصلاح ومفاهيمه السياسية
٢١٤	- لوثر
٢١٥	- الحرية الروحية والاكراه السياسي
٢١٦	- من لوثر الى اللوثرية
٢١٦	- الفرق والفن
٢١٨	- كالفن
٢١٨	- المؤسسة المسيحية
٢١٩	- التجارب للمدينة
٢٢٠	- كالفن في جنيف : الدكتاتورية المدنية
٢٢١	المقطع الرابع - المنازعات في عالم محرق
٢٢١	- المنازعات الاولى وتمثيلها الايديولوجي عقيدة ما علمبورغ
٢٢١	- التصورات الانكليزية

٢٢٢	- التردد الفرنسية
٢٢٣	- فكرة الوطن في البلدان المنخفضة
٢٢٤	- إدانة الاطلائية
٢٢٥	- الرضى الشعبية
٢٢٥	- نظرية العقد
٢٢٦	- مقاومة الاستبداد
٢٢٧	- الارتكاسات الكاثوليكية
٢٢٧	- الافكار السياسية لدى الحلف
٢٢٧	- معتقدات نفىض الاصلاح
٢٢٨	- انتصار الملكية
٢٣٠	- المقطع الخامس - الانشاءات العقائدية
٢٣٠	- بودان
٢٣١	- المصادر والاسلوب
٢٣١	- السيادة
٢٣٢	- دولة وحكومة
٢٣٣	- بودان والملكية الفرنسية
٢٣٤	- السياسة والدين
٢٣٥	- النسبة التاريخية
٢٣٥	- التراث والتقدم في الجمهورية
٢٣٦	- جوهانس الترس أو الترسوس
٢٣٧	- التجمع العضوي
٢٣٧	- تراتب الاجهزة
٢٣٨	- الدولة
٢٣٨	- العقيدة ومآذجها
٢٣٩	- صعوبات الفدرالية المجردة
٢٤٠	- مركز التسوس
٢٤٠	- سوارز
٢٤١	- طبيعة الدولة
٢٤٢	- من السيادة الشعبية الى الحكومة الملكية
٢٤٢	- حدود السيادة
٢٤٣	- السلطة غير المباشرة

- ٢٤٣ - الحق الدولي والانسانية
- ٢٤٤ - النظريات والرأي في أواخر القرن السادس عشر

الفصل السابع

- ٢٤٩ انتصارات الاطلاعية
- ٢٤٩ المقطع الأول - العقائد الاطلاعية والوقائع السياسية
- ٢٥٠ ١ - المركبتية والاطلاعية
- ٢ - صراع الطبقات
- ٢٥٢ ٣ - الاسباب الدينية التي ساعدت على الاطلاعية
- ٢٥٢ ٤ - الاسباب السياسية
- ٢٥٣ ٥ - الثورة العلمية وتنامي العقلانية
- ٢٥٣ المقطع الثاني - الحق الطبيعي والحكم
- ٢٥٤ أ - غروسيوس
- ٢٥٦ ب - بوفندورف
- ٢٥٦ ج - تطور الحق الطبيعي
- ٢٥٧ المقطع الثالث - الفردانية والاطلاعية في انكلترا
- ١ - الدين والسياسة
- ٢٥٧ أ - الكنيسة والدولة - العقلانية والدينية
- ٢٥٨ ب - الروحانية والمنفعة
- ٢٥٨ ٢ - المحافظة والانتهازية
- ٢٥٩ ٣ - هوبز
- ٢٦٠ - سياسة عقلانية
- ٢٦١ - فلسفة حكم
- ٢٦١ - تحليل الحكم
- ٢٦٢ - فلدرة الدولة
- ٢٦٣ - حدود السيادة
- ٢٦٣ - الفردانية والمنفعة
- ٢٦٣ المقطع الرابع - الاطلاعية الفرنسية : تزايد الصعوبات
- ٢٦٤ أ - عقائد الاطلاعية
- ٢٦٤ ب - الاطلاعية الشعبية
- ٢٦٦ ١ - عصر ريشليو
- ٢٦٦ أ - ريشليو وداعي المصلحة العليا

٢٦٨	ب - سياسة كورناي
٢٦٨	ج - السياسة والفلسفة عند ديكارت
٢٧٠	٢ - الإنكار السياسية إمام لافرونند
٢٧١	أ - كلود جولي
٢٧١	ب - الكاردينال رنر
٢٧٢	٣ - عصر لويس الرابع عشر
٢٧٣	أ - لويس الرابع عشر
٢٧٤	ب - بوسيه

الفصل الثامن

٢٧٧	تهادي الاطلائية
٢٧٧	المقطع الأول - مصاعب الملكية الفرنسية
٢٧٧	١ - الإنكار السياسية عند الجاسين
٢٧٧	سوسولوجية الجاتسنية
٢٧٨	نوعيات الجاتسنية
٢٧٨	سياسة باسكال
٢٧٩	٢ - المعارضة البروتستانتية
٢٨١	٣ - المعارضة الارستقراطية
٢٨٢	- سياسة لابروير
٢٨٢	- فنلون - هل هو اقطاعي
٢٨٤	- فنلون والقرن الثامن عشر
٢٨٤	- فلوري وكودمو
٢٨٥	- سان سيمون ويولفيليه
٢٨٦	- إصلاحية فويان ويواغلبار
٢٨٧	المقطع الثاني : الفلسفة والسياسة عند سينوزا وعند لينر
٢٨٧	١ - الانتقاد الديني والتحليل السياسي عند سينوزا
٢٨٧	النقد الديني
٢٨٨	الدين والسياسة
٢٨٩	كتاب البحث السياسي
٢٨٩	٢ - جيل جديد من الملحميين
٢٩٠	٣ - المغالاة الميتافيزيقية والكونية عند ليهير

٢٩٣	المقطع الثالث - الانتكاس السياسية في انكلترا قبل ثورة ١٦٨٨
٢٩٣	أ - الراهب كاليه عند المواطنين
٢٩٤	ب - الشيوعية الطوباوية ، ونستلي
٢٩٤	ج - الاقتصاد والطوباوية ، هارنغتون
٢٩٥	د - الجمهورية الأرستقراطية
٢٩٦	المقطع الرابع - لوك ونظرية القوة الانجليزية
٢٩٦	- لوك وفلسفته
٢٩٧	- عقيدة حول الملكية الفردية
٢٩٧	- الحكم في نظر لوك
٢٩٨	- مقاومة السلطة
٢٩٨	التسامح

الفصل التاسع

.....	عصر الأنوار
٣٠٨	المقطع الأول - الليبرالية الأرستقراطية
٣٠٨	- تمجيد الدستور الانكليزي
٣٠٩	- مونتسكيو
٣١٧	- التاريخ والتقدم عند فيكو
٣١٨	المقطع الثاني - المنفعة السياسية
٣١٨	١ - فولتر أو سياسة الحس العام
٣٢١	٢ - المنفعة الفرنسية - بيلرو والموسوعة
٣٢١	أ - المادية والإخلاعية عند بيلرو
٣٢٢	ب - تعلق السياسة بالاقتصاد في الموسوعة
٣٢٣	ج - الاستقراء والأمن
٣٢٤	د - هلفتيوس وهولباخ ، أو الأخلاقية المحافظة
٣٢٥	هـ - المادية والاستبدادية المستترة
٣٢٥	٣ - الليبرالية الاقتصادية والسلطة السياسية : الفيزيوقراطيون
٣٢٧	٤ - المنفعة الانكليزية - من كوك الى بتهام
٣٢٨	أ - سياسة هيوم - التجريبية والمحافظة
٣٢٩	ب - الليبرالية الاقتصادية
٣٣٠	ج - بتهام
٣٣١	٥ - الاستبدادية المستترة

٣٣١	أ - الاستبدادية المستترة : النظرية والتطبيق
٣٣٢	ب - شكلان للاستبدادية المستترة
٣٣٢	١ - الدولة بحسب فردريك الثاني
٣٣٣	٢ - الهوسية
٣٣٤	المقطع الثالث - الثورات والطوباويات
٣٣٤	١ - جان جاك روسو
٣٤٣	٢ - الافكار الاجتماعية
٣٤٣	أ - مورلي
٣٤٤	ب - مابلي
٣٤٥	جـ - رينال
٣٤٦	٣ - السلمية في القرن الثامن عشر
٣٤٦	أ - السلمية الدينية
٣٤٦	ب - التوازن الاوروبى
٣٤٦	جـ - السلمية والديمقراطية عند كنت
٣٤٧	د - الدولية والقومية
٣٤٨	استنتاج

الفصل العاشر

٣٥١	الفكر الثورى
٣٥١	المقطع الأول - الثورة الاميركية
٣٥١	أ - مصادر الثورة الاميركية
٣٥٢	ب - مرمى الثورة
٣٥٢	جـ - فرنكلين والمنفعة الاميركية
٣٥٣	د - بين وفلسفة الأنوار
٣٥٤	هـ - اعلان الاستقلال والدستور الاميركي
٣٥٥	و - الفيدرالي والديمقراطية الفعالية
٣٥٥	ز - جيفرسون والديمقراطية الليبرالية
٣٥٧	المقطع الثاني - الثورة الفرنسية
٣٥٨	١ - مبادئ التسعة والثمانين
٣٦١	٢ - افكار السنة الثالثة والتسعين
٣٦٢	أ - الافكار السياسية عند الجيرونديين
٣٦٢	ب - الجعفريون

ج - الأفكار السياسية عند المسعورين	٣٦٥
٣ - الترميدوريون وللمترددون	٣٦٦
١ - الترميدوريون	٣٦٦
٢ - البابوفيه	٣٦٧

الفصل الحادي عشر

تأملات حول الثورة	٣٧١
المقطع الأول - رفض أفكار الثورة والتكبر لها	٣٧١
١ - ردة الفعل العاطفية عند لوروك	٣٧١
٢ - الثورة المعاكسة والكتاب باللغة الفرنسية	٣٧٦
أ - ريفارول	٣٧٦
ب - الحركة التنويرية	٣٧٧
ج - منهجية المواضيع المعادية للثورة	٣٧٨
المقطع الثاني - الفلسفة والسياسة في ألمانيا	٣٧٩
١ - السباق الأيديولوجي	٣٧٩
٢ - السياسة في فلسفة كنت	٣٨١
٣ - فبخت	٣٨٤
المقطع الثالث - هيجل ومحاولة إيجاد فلسفة الدولة	٣٨٦
١ - النظام الفلسفي عند هيجل	٣٨٧
أ - المثالية المطلقة والمدرسة الهيكلية	٣٨٧
ب - القوانين الجدلية في غو الروح (النفس الواعية)	٣٨٨
ج - فرد وشعب	٣٨٨
٢ - التاريخ الكوني بحسب هيجل	٣٨٩
أ - العقل هو جوهر التاريخ	٣٨٩
ب - كل التاريخ يرسم تقدم الحرية في الضمائر	٣٨٩
ج - الفكر العامل في التاريخ ليس فكراً فردياً بل فكر شعب	٣٨٩
٣ - فلسفة الدولة	٣٩١
أ - قصد هيجل في نظريته حول الدولة	٣٩١
ب - الحرية المحددة	٣٩١
ج - الدولة هي الحيلة وهي الوسيلة	٣٩٢
د - ساحة دولة الفكر في الوقت الحاضر	٣٩٣

٣٩٤ هـ - المعجز والتفكير في الدولة

الفصل الثاني عشر

٣٩٩ حركة الافكار السياسية حتى سنة ١٨٤٨

٤٠١ الرومنية السياسية

٤٠٢ أ - بعض سمات الرومنية السياسية

٤٠٣ ب - التاريخ

٤٠٤ المقطع الأول - الليبرالية

٤٠٦ ١ - الليبرالية الفرنسية

٤١٦ ٢ - الليبرالية الانكليزية

٤١٩ ٣ - من القومية الثورية الى القومية الليبرالية

٤٢٠ أ - القومية الاقتصادية والقومية الرومانسية

٤٢٠ ب - القومية الفرنسية

٤٢٢ المقطع الثاني - التقليدية والتقاليد

٤٢٢ ١ - مدخل عام

٤٢٢ أ - مواضع التقليدية

٤٢٤ ب - التميز في المكان والزمان

٤٢٤ ج - سوسولوجية الحركة التقليدية

٤٢٥ ٢ - عقائد الثورة المضادة

٤٢٥ أ - التجربة ضد العقل

٤٢٦ ب - المجتمع ضد الفرد

٤٢٦ ج - النظام ضد الفرد

٤٢٧ ٣ - الشرح التراثي التقليدي : ساتوريان

٤٢٩ أ - بدايات الكاثوليكية الاجتماعية

٤٣٠ ب - التسلسل التاريخي الطويل والتسلسل القصير

٤٣١ ج - لامي

٤٣٣ المقطع الثالث - الاشتراكية قبل ماركس

٤٢٤ ١ - تطور الافكار الاجتماعية في انكلترا

٤٣٥ أ - أوين

٤٣٧ ب - الوثيقة

٤٣٨ ٢ - الاشتراكيات الفرنسية

٣٣٩ ١ - صلاح المجتمع

٤٥٠	٢ - الاشتراكية الديمقراطية
٤٥٥	٣ - المناهج الشعبية
٤٥٨	روح ١٨٤٨

الفصل الثالث عشر

خلفاء هيجل ونشوء الماركسية

٤٦١	المقطع الأول - من المانيا الفتية الى اليسار الهيجلي
٤٦٢	١ - حركة المانيا الفتية
٤٦٣	٢ - اليسار الهيجلي
٤٦٤	أ - ستروس
٤٦٥	ب - فورباخ
٤٦٦	ج - برودنوبور والفلسفة الانتقادية
٤٦٦	د - سترومر
٤٦٧	هـ - فشل الراديكالية السياسية
٤٦٧	المقطع الثاني - الأفكار الاشتراكية
٤٦٨	أ - انتشار العقائد الاشتراكية الشيوعية
٤٦٩	ب - وينتن وعصبة العادلين
٤٦٩	ج - الاقتصاد السياسي والدولة
٤٧٠	د - فردينان لاسال والحركة العمالية الالمانية
٤٧١	المقطع الثالث - تكوين فكر كارل ماركس
٤٧١	أ - سنوات التكوين
٤٧٣	ب - ماركس في مواجهة الدولة الالمانية والراديكالية
٤٧٣	ج - ماركس والعقائد الاشتراكية
٤٧٤	د - ماركس ومادية فورباخ
٤٧٤	هـ - المراحل

الفصل الرابع عشر

٤٧٧	الماركسية
٤٧٧	المقطع الأول - مكانة السياسة في فكر ماركس
٤٧٧	أ - المصائب
٤٧٨	ب - منهج العرض

٤٨٠	المقطع الثاني - انتقاد السياسة
٤٨٠	١ - انتقاد فلسفة الدولة
٤٨٢	٢ - انتقاد اصلاحات الدولة
٤٨٢	أ - الدولة محروقة من الدين
٤٨٢	ب - انتقاد العقل السياسي
٤٨٤	٣ - نقد اشتراكية الدولة
٤٨٥	٤ - نقد الطوباوية اللاسياسية ونقد الفرضية
٤٨٧	٥ - انتقاد القومانية
٤٨٨	المقطع الثالث - الاناسة عند ماركس
٤٨٨	١ - منج ماركس
٤٨٩	٢ - المادية والاناسة
٤٨٩	أ - طبيعة الإنسان
٤٩٠	ب - ولادة الإنسان في المجتمع بفضل العمل
٤٩١	٣ - المادية التاريخية
٤٩٤	٤ - الارتهان الاقتصادي وصراع الطبقات
٤٩٤	أ - الارتهان
٤٩٥	ب - صراع الطبقات
٤٩٦	ج - البورجوازية والبروليتارية
٤٩٧	د - البورجوازية
٤٩٨	هـ - البروليتاريا
٤٩٩	٥ - الثورات والثورة
٤٩٩	أ - الطبيعة الواحدة كل الثورات
٥٠٠	ب - الثورات السياسية
٥٠٠	جـ - الثورة الشاملة
٥٠١	٦ - الشيوعية او سيادة الحرية
٥٠١	أ - الإنسان
٥٠١	ب - تفتت الدولة
٥٠٣	ج - نهاية السياسي ونهاية التاريخ
٥٠٤	المقطع الرابع - السبل والوسائل للانتقال الى المجتمع الشيوعي
٥٠٤	١ - الدكتاتورية المؤقتة للبروليتاريا
٥٠٦	٢ - نضال البروليتاريا في سياسة الدولة

- أ - ضرورة النضال ٥٠٦
- ب - اتجاه البروليتاريا المناضلة ٥٠٧
- ج - استخدام الديمقراطية البرجوازية ٥٠٨
- د - الانتقال السلمي والمصيري ٥٠٩
- هـ - دور الطغيات الأخرى في نضال البروليتاريا ٥١٠
- و - الثورة الدائمة ٥١١
- ز - الأممية البروليتارية ٥١١

الفصل الخامس عشر

- الليبرالية التقليدية - الامبريالية ٥١٥
- المقطع الأول - الليبرالية ٥١٩
- ١ - الليبرالية الفرنسية : من الأورليانية الى الراديكالية ٥١٩
- ٢ - الليبرالية الانكليزية ٥٢٧
- المقطع الثاني - التقليدية - القومية - الامبريالية ٥٣٠
- ١ - التقليدية الجديدة والقومية في فرنسا ٥٣٠
- ٢ - نحو الامبريالية ٥٤٣

الفصل السادس عشر

- الاشتراكيات والحركات الثورية ٥٤٣
- أ - الرأسمالية لم تنفجر ٥٥٣
- ب - قوة الدولة ٥٥٥
- المقطع الأول - كومونة باريس حاتمة ٥٥٦
- ١ - الكومونة محور الاتجاهات ٥٥٦
- أ - جمهوريون لا مركزيون ٥٥٦
- ب - المهووسون بالثورة العظمى ٥٥٦
- ج - التعاونيون الفدراليون ٥٥٧
- ٢ - بعد الكومونة ٥٥٨
- أ - الطوباوية المتأخرة ٥٥٨
- ب - تأثير الكومونة ٥٥٩
- المقطع الثاني - الفوضوية في اواخر القرن ١٩ ٥٦٠
- أ - فلسفة ، سياسة ، اقتصاد ٥٦١
- ب - ضد كل سلطة ٥٦٢

٥٦٢	ج - مناوة الفردانية
٥٦٣	د - الثورة الاجتماعية
٥٦٤	المقطع الثالث - التقاية اللاسياسية : الرفض
	أ - النزعات
٥٦٥	ب - لا بويولا
٥٦٧	ج - الاستقلال تجاه العمل السياسي
٥٦٧	د - العمل المباشر
٥٦٨	هـ - الاضراب العام
٥٦٩	و - الغايات والنهايات
٥٧٠	المقطع الرابع - الاشتراكية والماركسية
٥٧٠	١ - التأويل العام للماركسية
٥٧٨	٢ - أسباب عمل الثورة والاشتراكية
٥٨٣	٣ - وحدة الاشتراكية تجاه الحرب والسلام
٥٨٧	٤ - الاشتراكية الانكليزية : الغاييون وحزب العمال

الفصل الثامن عشر

٥٩١	القرن العشرون
٥٩٣	القسم الأول - الماركسية اللينينية في القرن العشرين
٥٩٣	١ - التأويل العام للماركسية اللينينية
٦٠٠	٢ - وسائل الاشتراكية
٦٠٥	القسم الثاني - الاشتراكية غير اللينينية
٦٠٦	١ - حتى الحرب العالمية الثانية
٦١٧	٢ - منذ الحرب العالمية الثانية
٦٢٠	القسم الثالث - الفاشية والوطنية الاشتراكية
	القسم الرابع - تأملات حول التفهيم ومحاولات التجديد
٦٣١	التجديد
٦٣١	١ - تأملات حول الانتحطاط وافكار حول النخبات
٦٣٨	٢ - ازمة الليبرالية
٦٤٦	٣ - التقليد الجديدة والمحافظة الجديدة
٦٥٠	٤ - المسيحية والديمقراطية
٦٥٤	الخلاصة

« THÉMIS »

MANUELS JURIDIQUES, ÉCONOMIQUES ET POLITIQUES

Collection dirigée par Maurice DUVERGER

HISTOIRE DES IDÉES POLITIQUES

par

Jean TOUCHARD

*Secrétaire général de la Fondation Nationale
des Sciences Politiques*

AVEC LA COLLABORATION DE

Louis BODIN

*Maître de conférences
à l'Institut d'Études Politiques
de Paris*

Pierre JEANNIN

*Maître assistant à la Faculté
des Lettres et Sciences humaines
de Paris*

Georges LAVAU

*Professeur des Facultés
de Droit*

et

Jean SIRINELLI

*Professeur des Facultés
des Lettres*

TOME PREMIER

Des origines au XVIII^e siècle



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

—
1963

منتدى اقرأ الثقافي

www.iqra.ahlamontada.com

هذا الكتاب هو سجل الحركات
الفكر الأوروبي السائد في عصرنا. وهو خطير،
لأنه يبحث في تاريخ الأفكار. وكم تسببت الأفكار
بإراقة دماء. ذلك أن الأفكار لا يمكن قتلها أو حبسها والأفكار
ليست تجريدات في الأذهان، إنها أفعال وأحداث. والأفكار الحسنة لا تنفى، أي
ليس لها عمر وزمن، إنها دائماً مستقبلية. والناس يؤمنون بالأفكار ويموتون من
أجلها. وليس أخطر من الفكرة حين تتليس صاحبها وتستولي عليه. وتربط
الأفكار وتنظيمها يعني بالضرورة ترابط الأحداث والأشياء وتنظيمها. وكل شيء
يتم بفعل الأفكار. إنها تنتج الأحداث التي هي منها كالغطاء أو الرداء. والأفكار
هي ذلك الشهاب الذي يثقب عالم المستقبل، عالم المجهول. إنها هي التي
تحرك الناس والشعوب. ومن خصائص الأفكار أنها قاسية لا ترحم.
وتاريخ الأفكار هو تاريخ المنعزلين المنفردين. وكل
حدث أو فعل لا قيمة له إلا بالفكر الكامن
وراءه. . . لهذا كان هذا الكتاب